MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

CİLT 6

İslâmcılık

6

iletişim

İletişim Yayınları 1012 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6
ISBN 975-05-0253-1 (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0254-X (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2004, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DÜZELTİ Serap Yeğen
DIZIN Atilla Bayındır
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 6

İslâmcılık

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Murat Belge

İLETİŞİM A.Ş. ADINA SAHİBİ Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN KURULU Murat Belge, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Bağış Erten, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

YAYIN SEKRETERİ Bağış Erten

CİLT EDİTÖRLERİ

BİRİNCİ CİLT
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi MEHMET Ö. ALKAN

İKİNCİ CİLT
Kemalizm AHMET İNSEL

ÜÇÜNCÜ CİLT
Modernleşme ve Batıcılık UYGUR KOCABAŞOĞLU

DÖRDÜNCÜ CİLT
Milliyetçilik TANIL BORA

BEŞİNCİ CİLT
Muhafazakârlık AHMET ÇİĞDEM

ALTINCI CİLT
İslâmcılık YASIN AKTAY

YEDİNCİ CİLT
Liberalizm MUSTAFA ERDOĞAN - MURAT YILMAZ

SEKİZİNCİ CİLT
Sol Düşünce MURAT GÜLTEKINGIL

DOKUZUNCU CİLT
Dönemler ve Karakteristikler ÖMER LAÇİNER

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

6. CİLDİN YAZARLARI

YALÇIN AKDOĞAN • BİROL AKGÜN • BAHATTİN AKŞİT • CİHAN AKTAŞ • YASİN AKTAY • FAHRETTİN ALTUN • CANER ARABACI • MUSTAFA AYDIN • MÜCAHİT BİLİCİ • ALİ BULAÇ • YÜCEL BULUT • MUSTAFA KEMAL COŞKUN • ÖMER ÇAHA • RUŞEN ÇAKIR • ŞABAN H. ÇALIŞ • FEHMİ ÇALMUK • GÖKHAN ÇETİNSAYA • MENDERES ÇINAR • AHMET ÇİĞDEM • ÖMER DEMİR • AHMET DEMİRHAN • D. MEHMET DOĞAN • BURHANEDDİN DURAN • SİBEL ERASLAN • ALEV ERKİLET • İSMAİL KARA • METİN KARABAŞOĞLU • TURAN KARATAŞ • FERHAT KENTEL • ZERRİN KURTOĞLU • ÖMER LAÇİNER • ÖMER LEKESİZ • HİLMİ MAKTAV • NURAY MERT • ÖZGÜR ORAL • ESRA ÖZCAN • ŞENNUR ÖZDEMİR • RASİM ÖZDENÖREN • ERTAN ÖZENSEL • BEKİR BERAT ÖZİPEK • YILDIZ RAMAZANOĞLU • OLIVIER ROY • AYŞE SAKTANBER • ALİ YAŞAR SARIBAY • S. SAYYID • AYŞE SERDAR • NECDET SUBAŞI • SERDAR ŞENGÜL • SAİT ŞİMŞEK • BAHAR TABAKOĞLU • MUSTAFA TEKİN • YUSUF TEKİN • LEVENT TEZCAN • ABDULLAH TOPÇUOĞLU • CİHAN TUĞAL • HAMZA TÜRKMEN • FATMA BOSTAN ÜNSAL • AHMET YAMAN • IŞIK YANAR • M. EMİN YAŞAR • M. HAKAN YAVUZ • MURAT YILMAZ • NUH YILMAZ

İçindekiler

Sunuş *13*

AHMET ÇİĞDEM
İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar *26*

İSMAİL KARA
İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri *34*

ALİ BULAÇ
İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli *48*

YASİN AKTAY
Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı *68*

- ***Mehmet Âkif Ersoy***
  FATMA BOSTAN ÜNSAL *72*
- ***Eşref Edib Fergan ve* Sebîlürreşad *Üzerine***
  CANER ARABACI *96*

BURHANETTİN DURAN
Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı *129*

- ***Necip Fazıl Kısakürek***
  RASİM ÖZDENÖREN *136*

MENDERES ÇINAR
Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm 157

• ***M. Şemseddin Günaltay***
FAHRETTİN ALTUN 160

İSMAİL KARA
Diyanet İşleri Başkanlığı 178

• ***Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır***
ÖZGÜR ORAL 184

ZERRİN KURTOĞLU
Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset 201

• ***1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür***
NECDET SUBAŞI 217

BEKİR BERAT ÖZİPEK
İrtica Nedir? 236

• ***Serbest Fırka'nın Mürtecileri***
BEKİR BERAT ÖZİPEK 245

• ***Ticanîlik***
MUSTAFA TEKİN 260

M. HAKAN YAVUZ
Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk 264

• ***Said Nursî***
METİN KARABAŞOĞLU 270

• ***Neo-Nurcular: Gülen Hareketi***
M. HAKAN YAVUZ 295

MUSTAFA AYDIN
Süleymancılık 308

• ***Süleyman Hilmi Tunahan***
MUSTAFA AYDIN 314

M. EMİN YAŞAR
İskenderpaşa Cemaati 323

- ***Mehmet Zahid Kotku***
  M. EMİN YAŞAR 326
- ***Esad Coşan***
  M. EMİN YAŞAR 332
- ***Işıkçılık***
  MUSTAFA TEKİN 341

YASİN AKTAY
Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü 345

- ***Hayreddin Karaman***
  YASİN AKTAY 348
- ***Yaşar Nuri Öztürk***
  ESRA ÖZCAN 376
- ***Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları***
  BAHATTİN AKŞİT - MUSTAFA KEMAL COŞKUN 394

NURAY MERT
Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış 411

GÖKHAN ÇETİNSAYA
İslâmcılıktaki Milliyetçilik 420

- ***Erol Güngör***
  MURAT YILMAZ 422
- ***Nurettin Topçu***
  D. MEHMET DOĞAN 438
- ***Bir Millî İslâmcılık Serüveni: Mücadelecilik***
  MUSTAFA AYDIN 452

ÖMER LAÇİNER
İslâmcılık, Sosyalizm ve Sol 469

ÖMER ÇAHA
Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış 476

- ***İslâmcılığın Dinî Çoğulluk Alanındaki Krizi***
  CİHAN TUĞAL ... 493

ALİ BULAÇ
Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi ... 503

- ***Tarihî ve Hukukî Yönüyle Medine Sözleşmesi / Vesikası***
  AHMET YAMAN ... 514
- ***İslâmcılık ve Toplumun Kurgusu***
  LEVENT TEZCAN ... 517

SERDAR ŞENGÜL
İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu ... 525

RUŞEN ÇAKIR
Millî Görüş Hareketi ... 544

- ***Necmettin Erbakan***
  FEHMİ ÇALMUK ... 550
- ***Millî Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği***
  ALİ YAŞAR SARIBAY ... 576
- ***Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek***
  M. HAKAN YAVUZ ... 591

NUH YILMAZ
İslâmcılık, AKP, Siyaset ... 604

- ***Adalet ve Kalkınma Partisi***
  YALÇIN AKDOĞAN ... 620

MURAT YILMAZ
Darbeler ve İslâmcılık ... 632

- ***28 Şubat ve İslâmcılar***
  BEKİR BERAT ÖZİPEK ... 640

YUSUF TEKİN - BİROL AKGÜN
İslâmcılar - Demokrasi İlişkisinin Tarihî Seyri 652

- ***İslâmî Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları***
  BAHATTİN AKŞİT - AYŞE SERDAR - BAHAR TABAKOĞLU 664

ALEV ERKİLET
1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık 682

- ***Ercümend Özkan***
  ALEV ERKİLET 684
- ***İslâmcılık ve Kuran***
  SAİT ŞİMŞEK 698
- **Hareket *Dergisi (1939-1982)***
  HAMZA TÜRKMEN 715

FERHAT KENTEL
1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller 721

- ***Ali Bulaç***
  FATMA BOSTAN ÜNSAL - ERTAN ÖZENSEL 736
- ***Rasim Özdenören***
  AHMET DEMİRHAN 760
- ***İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora***
  YASİN AKTAY - ERTAN ÖZENSEL 782

MÜCAHİT BİLİCİ
Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri 799

YILDIZ RAMAZANOĞLU
Cumhuriyet'in Dindar Kadınları 804

- ***Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir "Aracı" Olarak Kadınlar***
  AYŞE SAKTANBER 813
- ***İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine***
  SİBEL ERASLAN 818
- ***Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar***
  CİHAN AKTAŞ 826

ŞENNUR ÖZDEMİR
MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak 837

- ***Nuri Pakdil***
  IŞIK YANAR - ABDULLAH TOPÇUOĞLU 844
- ***"Anadolu Sermayesi" ya da "İslâmcı Sermaye"***
  ÖMER DEMİR 870

ŞABAN H. ÇALIŞ
Uluslararası İlişkilerin Dinî-Politiği 887

- ***İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik***
  YÜCEL BULUT 903
- ***İslâmcı Hareketlerin Sıradanlaşması***
  OLIVIER ROY 927

S. SAYYID
İslâmcılık ve Postkolonyal Durum 936

- ***Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması***
  S. SAYYID 948

ÖMER LEKESİZ
"İslâmî Türk Edebiyatı"nın Değişen Yüzü 962

- ***Sezai Karakoç: Bir Medeniyet Tasarımcısı***
  TURAN KARATAŞ 979

HİLMİ MAKTAV
Kuran'dan Kuram'a İslâmî Sinema 989

Kaynakça'ya Dair 1020

Kaynakça 1040

Yazarlar Hakkında 1065

Dizin 1067

Seçme Metinler 1081

Sunuş

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIĞIN SİYASAL MARJLARI

Türkiye'nin siyasî düşünce tarihine damgasını vurmuş başka akımlara kıyasla, İslâmcılığın sınırlarını net bir biçimde çizmek daha zordur. Bu zorluk her şeyden önce İslâmcılığın belli sosyal bilimsel çözümlemeler için baz alınan tanımlarına göre sıklıkla çok fazla genişletilebildiği halde, kendini İslâmcı olarak niteleyen kişi, grup veya düşüncelerin mukabil olmayan azlığından kaynaklanıyor. Türkiye'nin politik söylemlerinin alışıldık anlatılarından birisi Müslümanların oranının yüzde 99'u bulduğunu söyler. Tanım gereği bu oranın hepsi dinlerini ileri derecede yaşamakta olan Müslümanlar değilse bile, İslâm'ın şu veya bu düzeydeki siyasal çıkarları söz konusu olduğunda çok azı bile bile bu çıkarlar aleyhine bir tutumun içine girecektir. Türkiye'deki İslâmcı gündemin uzun süre en duyarlı konularından birisi olan ve artık bu siyasal istemin en önemli sembollerinden birisi haline gelmiş olan başörtüsü konusunun süregiden yasak uygulamalarına halkın yüzde seksenine yakınının tepki gösterdiği biliniyor. İslâmcı diye bilinen parti veya politikacılara genel kitlelerden yönelen itirazın -bazı istisnalar hariç tutulursa- asla İslâm'ın yönetimde veya hayatın herhangi bir aşamasında bir esin kaynağı olmasının kötü olduğu varsayımına dayalı bir itiraz olmadığı, aksine, İslâmcı denilen insanların "İslâm'ı temsil biçimlerine" yönelik bir hoşnutsuzluğa dayandığı da ayrı bir gerçektir. Burada İslâmcılığı temsil etme kalitesinin yükselmesi oranında İslâmcı siyasal hareketlere yönelen sempatinin artması olağan, ancak bu sempatinin en yüksek olduğu durumda bile dışarıda kalanların İslâmcı hareketlere karşı tavrı ile İslâm'a karşı olan tavırlarının ısrarla ayırt edilmesi Türk siyasal hayatının önemli *habitus*'larından birisi olarak kaydedilebilir. Burada bile antipati gösterenlerin büyük çoğunluğunun İslâmcı diye bilinenlere tavrı ile İslâm'a karşı tavrı

aynı değildir. Çoğu kez onları "hakiki Müslümanlıktan uzak" bile görürken, aslında İslâm'ın "mutlak iyi" olarak kodlanmaya devam edildiği görülür. Bu durumda İslâm ve Müslümanlığın siyasal temsiline karşı bir tepkiden ziyade bunu temsil edenlerin rolüne karşı bir tepki söz konusudur. İslâm'ın siyasal talepleri ifade etme ihtimaline karşı bütün Müslümanların katılımının gerçekleşmesi daha fazla sayıda insanın ortak değerini ifade eden bir temsil ihtimalinin ortaya çıkmasına bağlı olarak değişmektedir. Bununla birlikte İslâmcılığın belli bir düzeyinde dillendirilen şeriat talebine aynı halkın yüzde 10'lara kadar inen rağbeti göz önüne alındığında, İslâmcı siyasal alanın nasıl oynak bir demografik ve kültürel tabana dayandığı bir nebze anlaşılabilir.

Burada İslâmcı söylemin hangi özellikleriyle ayırt edilmesi gerektiği sorusu tabii ki en önemli konu gibi görünüyor. Sözgelimi, İslâm'ın siyasal menfaatlerini talep ettiği halde şeriatın uygulanmasına karşı çıkmak İslâmcı bir siyasal duyarlılığın bittiği yeri gösterir mi? Şeriat talebine indirgenmiş bir İslâmcılık varsayıldığında, bunu göstermesi kadar doğal bir şey olamaz. Fakat "şeriat" kavramı hakkında bizzat İslâmcılar arasında da yaşanan yoğun tartışmalar bu sınırı bu kadar net çizmemizi engelleyebilir. Bu durumda şeriat talebinde bulunup bulunmamanın İslâmcı bir siyasal zeminin başlayıp bittiği yer konusunda ayırt edici olmayacağı söylenebilir. Çünkü, şeriat talebi çok nadir zamanlarda ve hareketlerde siyasal bir hedef olarak temayüz etmiştir. bizzat İslâmcı düşünce içerisinde varolan eleştirel birikim şeriat kavramının "şeyleştirilmiş" (*reified*) mahiyetine çoklukla dikkat çekmekte ve şeriat talep etmeyi en azından banal bir ifade biçimi olarak kodlamaktadır. İslâmcı entelektüel seviye yükseldikçe incelen siyasal ifade yolları içerisinde uygulanabilecek veya uygulanması talep edilebilecek bir paket hukuk sistemi olarak şeriatın muhalliği sorgulanamaz hale gelmektedir. Burada İslâmî kimliğin veya siyasal alanda bir Müslüman olarak yer almanın ne demek olduğu, ne tür taleplerle temayüz etmesi gerektiği, bu tür kavramlara indirgenemeyecek kadar karmaşıklaşmıştır. 31 Mart Vakası'nda siyasal taleplerini "Şeriat isteriz" diye ifade etmiş olanların niyetleri ve bununla ne demek istedikleri hâlâ yeterince tahlil edilmediği halde, İslâmcı siyasal söylemlerin hepsine bu tür bir talebi yakıştırmak da bu hareketlerin karmaşıklığını anlamanın önündeki en önemli engel olmaya devam etmektedir. Kendini kolaylıklıkla şeriat karşıtı olarak tanınlayan bir laikçi siyasal cephenin, son derece karmaşıklaşmış ve incelmiş bir toplumsal hareketliliğe, esasen pek de basit olmayan ama kullanım biçimi itibariyle iyice basitleştirilmiş bir kavramı istihdam ederek yapıştırma tarzı da ayrı bir mütalaayı hak ediyor. Bunun için Cumhuriyet döneminde resmî ideolojinin söylemlerine

kenarından bir müracaat yeterli olur sanırız. Bu, en azından şeyleştirme işleminin tek taraflı yapılmadığını gösterir. Bir resmî ideolojinin kabalığı veya basitliği düzeyinde, sadece resmî ideolojinin pratik husumet (ve tabii ki kimlik) ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde kodlanmış olan kavram kendi hasımlarını, kavramı aynı basitlikte karşılayarak tutunan kitleleri bulmakta ve kendi husumetinin mazeretini üretmekte zorlanmamıştır.

Dolayısıyla, belli seviyelerde popüler İslâmcılığın bu dil düzeyinde kaldığı da tabii ki gözardı edilemez, hatta bu tür ifade biçimlerinin sosyolojik anlamları üzerinde ayrıca durmak lazım. Şeriatın etimolojik veya terminolojik tahlilleri onu ne kadar İslâm'la özdeşleştirmeyi ve İslâm'ın kutsal veya teknik lügatçesine katmayı ve kendisine yüklenen negatif anlamlardan sıyırmayı başarabilirse başarsın, sonuçta Müslüman kitleler için bu özdeşleştirmeden ziyade laikçilerin yıllarca işledikleri propagandanın yüklediği anlam daha fazla geçerli olmaya devam etmektedir. O yüzden bir anket düzeyinde ifade edilen şeriata karşı takınılan tavırlar doğrudan İslâm'ın her çeşit siyasal tezahürüne karşı takınılan tavırlar olarak anlaşılamaz.

İSLÂMCILIK KAVRAMININ ÇİFTE MEŞRUİYET SORUNU

İslâmcı söylemi ayırt edebileceğimiz sınırları çizmeye bizi zorlayan bir diğer etken de bizzat İslâmcılık kavramının tarih boyunca ve hâlâ yaşamakta olduğu ağır meşruiyet sorunudur. Bu meşruiyet sorunu sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısında İslâmcılığın bir "irtica" olarak kodlanmış olmasından ve İslâmcı bir siyasal programın önünün anayasal çerçevede tıkanmış olmasından kaynaklanmıyor. Doğrusu Cumhuriyet döneminde İslâmcılık olarak ortaya çıkan hiçbir hareketin siyasal programını demokratik siyasal katılım düzeyinde ifade yolları hiçbir zaman açık olmamıştır. En açık olduğu durumda bile İslâmcı bir motivasyondan kaynaklanan talepler "insan hakları", "demokrasi", "din ve vicdan özgürlüğü", "Türk halkının millî ve dinî karakterine sadakat", "millîlik", "adalet", "ahlak", "aile değerleri" gibi söylemlerle dillendirilmiş veya gerekçelendirilmiştir. İslâmcı hareketlerin daha popüler zamanlarında ise yasal ve demokratik zeminde yer alma ihtiyacı hissetmeyen İslâmcılık, kendini en rahat şekillerde ifade yolunu bulmuşsa da, bu kadar rahat ifade edebildiği görüşlerin tahakkuku için sonu siyasî kinizmlere varacak imkânsız "devrim"lerden başka programlar önerememiştir. İslâmcı diye bilinen partilerin hiçbirisi İslâmcılığı açıkça ima edebilecek hiçbir program öneremektedirler. Kapatılan partilerin de bu gerekçeyle kapatılmış olması, bu konudaki verimsizliğin önemli bir nedenini oluşturmuştur.

Ancak İslâmcılık kavramının yaşadığı meşruiyet sorunu sadece devlet veya rejimin mahiyeti karşısında de-

değil, aksine bizzat İslâmcı diye bilinenlerin kavramla ilgili kabulleri düzeyinde de yaşanıyor. İslâmcılığın hangi tanımı yapılırsa yapılsın, bu kavramın İslâmcılarca bile benimsenen bir şey olmaması üzerinde durmak gerekiyor. Bu ciltte İslâmcılık kapsamına alınarak incelenen hareketlerin çok azı kendilerine İslâmcı etiketini uygun görüyorlar. Önemli bir kısmının İslâmcı kimlikle nitelenmeye karşı güçlü bir muhalefetleri var. Üstelik bunların arasında İslâmcı nitelendirmesinin yaygınlaşmasına neden olan, en radikal değişimleri savunanlar da vardır. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin *İslâmcılık* cildinde ele alınan bütün hareketler teker teker bu açıdan incelendiğinde, neredeye İslâmcılık hiç kimsenin sahiplenmediği bir yafta olarak ortada kalacaktır.

Osmanlı'nın son zamanlarında devletin muhafazası için devletçi bir çözüm seçeneği olarak ortaya çıkan akımın, Cumhuriyet sonrasında, altmışlı yetmişli yıllara kadar İslâmcılık olarak isimlendirilmesi, çoğunlukla hareketin haricindekiler tarafından yapılmış bir şeydir. Ne bu ilk haliyle ne de son halleriyle harekete mensup olanların hiç birisi İslâmcı vasfını kayıtsızca kabullenmiş değildir. Seksenli ve doksanlı yıllarda zirvesine ulaşacak radikal İslâmcı düşüncenin bir ön-manifestosu niteliğindeki bir metni bu cildin sonuna özgün metinler bölümünde alıntıladık. İbrahim Arif'in kaleme aldığı bu yazıda İslâmcılık kavramının Müslümanların on-dört asırlık özgün geleneklerine yabancı bir ideolojik isimlendirme olarak reddedilmesi ilginçtir. Kavrama karşı bu soğuk tavır seksenli yıllarda da güçlü bir biçimde devam etmiştir. İslâmcı diye bilinenler kendilerine sadece Müslüman demeyi daha fazla tercih etmişlerdir. Gerçi burada Müslüman sözcüğünün bir kimlik öğesi olarak vurgulanması İslâmcı denilenleri ayırt etmeyi kolaylaştırıyor. Ancak tam da bundan dolayı, halkın yüzde 99'u kendisine Müslüman dediği bir toplumda, Müslümanlığının üzerinde biraz daha vurgu yapmak başkalarının Müslümanlığına itiraz eden dışlayıcı bir kategori oluşturabiliyor. Bu da yapılmadığındaysa diğerlerinden daha farklı olarak İslâmcının nasıl ayırt edileceği bir sorun haline geliyor. Belli bir İslâmcı lehçede, Müslümanlığın vurgulanma biçimi tam da Türkiye'de Müslümanların bu demografik dağılımına bir itirazı dillendirmiş, bu yüzdenin abartılı olduğu iddiasını, zımnen de olsa taşımıştır. Bu da İslâmcı denilenlerle diğer Müslümanlar arasında bir kopukluğa sebep olduğu ölçüde İslâmcı kavramı bir siyasal kimlik öğesi olarak bu zararı gidermek üzere yardıma çağrılmıştır. Böylece İslâmcılık diğer insanların dinî konumunu sorgulayan, yer yer İslâm'dan dışlayan bir kategori olmaktan çıkıp, İslâm'ı bir geleneksel kültürel kimlik olmaktan öte sahiplenmeyi ve bunun siyasal temsilini aramayı ifade eden bir kavram olmuştur.

Müslüman'ın İslâmcı kavramının karşısında tercih edilmesini belirleyen bir duyarlılık da, İslâm dininin hayatın siyasî, ahlakî, dinî, dünyevî veya uhrevî ayırımlarına dayalı seküler eğilime karşı, bütün bunların birliğini öngördüğü gibi bir açıdan son derece İslâmcı bir duyarlılık olmuştur. Siyaseti dinden ayırma çabasına karşı çıkmak adına, siyaseti İslâm'a dışsal bir şeymiş gibi sunma çabalarına bir tepki olarak, İslâmcılık yerine Müslümanlığa yapılan vurgu, sonuçta bilimsel analizler açısından İslâmcılık denilen alanı ayırt etmeyi zorlaştırıcı bir rol oynamıştır.

Diğer yandan, İslâmcılığı, şu veya bu yolla İslâm'a referansla siyasal katılımda bulunmak olarak en geniş çerçevede tanımladığımızda, bu haline bile katılamayacak nitelikte bazı hareketleri bu ciltte İslâmcılık kapsamında ele aldık. Bu tür hareketlerin anti-politik tutum ve görüşlerinin İslâm'ı salt bir din, hayat yolu ve kültürel bir temel olarak almaya yatkın kodlamaları, doğrusu bu hareketleri bir tür karşı İslâmcılık olarak almayı daha fazla gerektirirdi. Bazı Nurcu hareketlerle, Işıkçılık gibi hareketlerin bu tür söylemleri bu çerçevede altı çizilmesi gerekenlerden. Ancak ne kadar anti-politik söylemleri dillendirseler de, gerek, cemaatleşme biçimleri, gerek hâkim oldukları ekonomik, toplumsal ve kültürel networklarla hiç biri siyasetin dışında kal(a)mayan bu hareketlerin, İslâmcılık adına ortaya konulan gayrı safi siyasî hasılanın toplamına dahil edilmeleri kaçınılmaz göründü. Bütün bunları söylerken İslâmcılık için belli bir tanımın ayırt edilmesi zaruretinin daha fazla arttığının farkındayız.

İSLÂMCILIĞI TANIMLAMAK

Okuyucu bu ciltte yer alan yazıların büyük bir kısmının, İslâmcılığın belli bir tanımı olmadığı iddiasıyla başladığını ve kendi söylediklerini belli İslâmcılık tanımlamalarına dayandırdığını fark edecektir. Bu tanımlama çabalarının büyük kısmını, dindar bir Müslümanlığın sosyal tezahürünün, siyasal denilen İslâm'la farkının ayırt edilmesindeki sıkıntılar zorluyor görünüyor. Gündelik hayatında yaptığı bütün tercihlerde, eylemlerinde, dinî bir metinle uyumlu olmayı gözeten bir insanın siyasal tercihlerinde veya katılımında bu metne uygunluğu gözetmemesi düşünülebilir mi? Diğer yandan, bir insanın siyasal davranışını sadece devletle veya yönetim şekliyle ilişkilerine indirgemeyen bir siyasal analiz karşı karşıya olduğumuz olgu karşısında daha bir ihtiyaç olarak kendini dayatmaktadır. Yazıların büyük bir kısmı tam da bu meseleler karşısında, kendi işlemsel (*operational*) İslâmcılık tanımını yaparak yola çıkıyor. Doğrusu herkesin İslâmcılık adına dikkat çektiği hususları temellendirmek üzere kendi tanımına sahip olması ve bunu bir işlevsel tanım olarak ortaya koyması normal. Herkesin kendi tanımından ayrı olarak İslâmcılık üzerine bir ciltte kap-

sanan hareket ve eğilimlerin İslâmcı olarak nitelenmesini anlamlı kılacak genişlikte bir tanım aralığına ihtiyacımız var. Bunun için ilk yapmamız gereken "siyasal" kavramına bir açıklık getirmek olmalıdır. Çünkü İslâmcılık her şeyden önce bir siyasal eğilim veya oluşumdur.

Siyasal, en geniş anlamıyla bir kimlik ve aidiyetin başladığı yerde ortaya çıkan ve insanın bu taraflaşmalarda kendi pozisyonunu belirlemesiyle somutlaşan bir şeydir. Siyasalın bazı momentlerinde bu dost-hasım ilişkisi muğlaklaşabilir, karışabilir, yumuşayabilir hatta iyice belirsizleşebilir. Ama bütün bu gelişmeler bile esas itibariyle var olan bazı temel ayırımların ekseninde cereyan eden farklı siyasî tutumlar olarak cereyan eder. Bu anlamıyla İslâmcılığın özsel olarak dayandığı dost-hasım ilişkisinde sınırların aynı görünüm altında farklı siyasî tutumları tespit edebilmesi, İslâm'ın siyasalın kurucu unsuru olmaktan çıkmasını göstermez. Bu unsur sadece dostların tavırlarını değil, tabii ki düşmanların da, muğlakların da pozisyonunu kurmakta bir başarı kaydetmektedir.

Bu anlamıyla "siyasal" hayatın her aşamasında olan bir şeydir. İnsanlar belli bir aidiyet duygusuyla hayatlarıyla ilgili kararlar almaya başladıkları andan itibaren siyasal alanın içine girerler. Bu andan itibaren "biz" ve "onlar" ayrımına girmeye başlarlar. En demokratik, uzlaşmacı, müzakereci, hatta barışçı siyasetin olmazsa olmaz davranış örüntüsü bu ayırımdan başkası değildir. Siyasalın temel düzeyinin meşruiyetiyle ilgili normatif bir karar vermek gerekmez belki ama, şunu da söylemekten çekinmeyelim ki, toplumsallığın bir verimi varsa bunun kaynağı, siyasal ayırımların sağladığı bir bereketten başkası değildir.

Bu çerçevede İslâmcılığı, siyasal davranışın Müslümanlık algısıyla buluştuğu her noktada ortaya çıkabilen bir kimlik, bir algı olarak düşünebiliriz. Ne tür bir İslâm yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasal pratiğinin merkezine İslâm'ı koyan her türlü Müslüman oluşumu İslâmcılıktır. Takdir edilebileceği gibi bu tasvir, "siyasal" ile "İslâm'ın" her zaman birbirini çeken, hatta birbirlerine karşı asal kalmalarına izin vermeyen bir muhtevaya sahip olduklarını söylüyor. Ancak, tabii ki bu kadar geniş bir İslâmcılık tanımı bir siyasal düşünce olarak İslâmcılığı ayırt etmeye yeterince yardımcı olmaz. Bir adım daha ilerisinde S. Sayyid'in İslâmcılık hakkındaki tanımını baz alabiliriz: Bir Müslüman olarak ilişkilerini İslâm'ın tarihsel formasyonu ve geleneklerinin içinden konumlandırarak, bunu kendine bir davranış ufku kılma projesine İslâmcılık diyebiliriz. İslâmcı da İslâmî sayılan metinlere dayalı bir dili veya değişik şekilleriyle İslâm örneğinden esinlenilmiş bir dili kullanarak tasvir edilmiş bir ütopya doğrultusunda hareket eden kişidir. Görünüm biçimleri ve hareket hızı büyük ölçüde hayatın olumsallığı ve

hızına bağlı olarak değişen bu harekette hiç değişmeyen, ilişkilerin tam da bu ütopyadaki ilişkilere paralel tasavvurudur. Burada kendine İslâmcı demeyenlere de bulaşan bir şeyler olması, kavramın sosyolojik işlemsel tanımının işlevinden kaynaklanır. Yoksa burada insanları kendi istemedikleri şekillerde tanımlamakta ısrar etmenin fazla bir anlamı yoktur.

İSLÂMCILIĞIN TARİHSEL KÖKENLERİ VE EKLEMLENMELERİ

İslâmcılığı böyle tanımlayınca, bunun tarihsel bağlamını veya kökenlerini ortaya koyma konusunda da bir mülahazaya ihtiyacımız olacağı açıktır. Kavramın ilk kullanılışı (ama bir türlü kapsadığı kitleler nezdinde bile yaygınlaşamamasına rağmen) 19. yüzyılın son çeyreğine gidiyor. Jöntürklerin de entelektüel katkılarıyla Panislâmist politikalar paralelinde Osmanlı'nın bekası ve muhafazası için sarılınmış bir refleks olarak yeniden keşfediliyorsa da, bugün yukarıda zikrettiğimiz tanımıyla İslâmcılık olarak ayırt edilebilecek düşünce, eylem ve unsurların önemli bir kısmına, İslâm tarihinin başından itibaren, İslâm toplumlarının refleksleri olarak sıkça rastlanmıştır. Hatta ilk İslâmcı hareketin körükörüne taklide karşı akla, İslâm'ın bütün boyutlarıyla hayata geçirilmesine, Müslümanların bir lidere (imama) sahip olmalarının inançlarının ayrılmaz bir parçası olduğuna ve mevcut yöneticilerin İslâm'a uygun hareket etmeleri gerektiğine, Müslümanca bir eylemin inancın ayrılmaz bir parçası olduğuna (amel-iman/eylem-düşünce bütünlüğüne) ve insan iradesine vurgu yapan *Mutezile* tarafından sistematize edilmiş olduğu bile söylenebilir.

Mutezilenin iradeye yaptığı vurgunun ilk İslâmcı söylemin ana temalarından olması şaşırtıcı değildir. Althusser'in ideoloji analizleri siyasal hareketleri mümkün kılan en önemli etkenlerden biri olarak aktörlerinin "özne"ye olan inancına haklı olarak önemli bir vurgu yapmıştır. İrade vurgusu, ahlakî davranışı da mümkün kılan bir şey olmakla birlikte İslâm tarihi boyunca kaderci bir tevekküle gark olup günü, gücü ve dini kaçırmış bir geleneksellik biçimine karşı işleyen bir tema olmuştur. Mutezilenin İslâm tarihinde kolayca bir etkide bulunmuş olmasının sebebi dayandığı söylemin güçlü makul gerekçelere sahip olmasındandı. Bu gerekçeler tarih boyunca Müslümanların *Tecdit* dedikleri ritmik düşünsel veya pratik ıslah hareketlerini beslemiştir, ki bütün bu hareketler tarihsel İslâmcılıklar olarak adlandırılabilir. Nitekim bu hareketlerin tarihteki bütün taşıyıcıları Mutezilî olmamış, hemen hemen aynı gerekçeleri başka kılıklar altında başka İslâmî gruplar, mezhepler veya hareketler seslendirmişlerdir. Modern İslâmcılığın oluşumunu belirleyen kendine özgü siyasî ve kültürel şartlarının yanısıra, bu gerekçelerin de aslî bir etkide bulunmuş olduğuna kuşku yoktur. Bununla birlikte

İslâmcılık her şeyden önce İslâm'ın saldırıya uğradığının düşünüldüğü durumlarda daha fazla hissedilen ve daha fazla şekillenen bir şey olmuştur. İslâm'ın değerlerinden bir uzaklaşma yaşandığı, toplumsal ahlaksızlıklar, eşitsizlikler ve baskılar baş gösterdiği zaman, bunlara karşı itiraz söylemlerini örgütleyen referans olmuştur.

Daha çağdaş İslâmcılığın büyük ölçüde bir *anti-kolonyalist söylem* olarak temayüz etmesinin temel sebebi İslâm'a ait sayılan toprakların istilasına karşı sergilenen refleksin yine İslâm'a atıfla kurulabilmiş olmasından kaynaklanıyor. 19. yüzyılın son çeyreğinde bu söylem henüz İslâm'ın siyasal bedeninin hasta da olsa hayatta olduğu bir durumda devletin bekası ve muhafazasını talep eden muhafazakâr bir söylem olarak temayüz etmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra ise İslâmcılık hiçbir zaman tamamlanmamış bir kurtuluş mücadelesinin ukdesini dillendirmiş, Türkiye hiçbir zaman doğrudan sömürgeleştirilmemiş olsa da, Türkiye örneğinde bir kendi-kendini sömürgeleştirme sürecine işaret etmiş ve hep bir yeniden kurtuluş mücadelesine davet eden bir söylem etrafında şekillenmiştir. Bu söylemler onun milliyetçilik, muhafazakârlık ve genel anlamda sağcılıkla geçişliliğini sağlayan kapıları oluşturmuştur. Bununla birlikte Cumhuriyet öncesi İslâmcılıkla Cumhuriyet sonrası İslâmcılığı birbirinden ayıran bazı koşullar olmuştur. Cumhuriyet sonrası İslâmcılık da kendi içinde değişik dönemselleştirmelere konu olsa da esas itibariyle Osmanlı'daki gibi bir devlet hareketi olmaktan çıkıp bir halk hareketine dönüşmüştür. Gerçi Osmanlı'da da zaman zaman hak, adalet ve aş taleplerini gerekçelendirmiş bir söylem olarak İslâmcılığın bir halk hareketi olarak işlev gördüğü durumlar çok olmuştur. Ancak ismi konulmuş, evrensel, uluslararası boyutları olan bir hareket olarak Panislâmizm politikalarına paralel olarak çıkışı, devletin bekası ve muhafazasını öncelemiştir. Bu ciltte yer alan yazısında Ali Bulaç bu temel farka "İslâmcılık" ve "İslâmî hareket" arasında bir ayırım yaparak karşılık veriyor. Cumhuriyet sonrası dönemde İslâm'dan soyutlanarak halka da yabancılaşan devlete karşı İslâmî Hareket sivil, halk taleplerini dillendiren, kitlelerin merkeze yürüyüşünü ifade etmiştir.

ANTİ-KOLANYALİZM VE ULUSLARARASI BAĞLAM

Bu ciltte yer alan yazılar, kesin çizgilerle ayrıştırılmadıysa da, İslâmcılığın Cumhuriyet sonrası, Tek Parti, Demokrat Parti, 1960-1980 arası, seksenler ve doksanlar ile 28 Şubat sonrası gibi dönemlerinin ayırt edilebilmesini sağlayacak vurgulara veya yoğunlaşmalara sahiptir. Kuşkusuz her bir dönemin İslâmcılığının söylemsel içeriği içerisinde altı çizilecek önemli temalar vardır. Hızlı bir tarama-özetlemeyle, altmışlı yıllara kadar büyük öl-

çüde milliyetçi-muhafazakâr bir söylem olarak veya kendi kendini sömürgeleştirici siyasetlerin mağduru bir söylem olarak temayüz eden İslâmcılığın, altmışlı yıllardan itibaren, biraz da uluslararası öneme sahip, Mevdudi, Seyyid Kutub gibi İslâmcıların kitaplarının Türkçe'ye çevirilerinin de etkisiyle daha evrenselci vurgular kazanmaya başladığını söyleyebiliriz.

Bu tarihten itibaren İslâmcılığın Türkiye'de kendi yerel dinamikleri kadar hatta belki çoğu kez daha fazla dış dinamiklerin etkisiyle önemli ivmeler ve ufuklar kazandığını görebiliriz. Bu dışsal dinamikler yer yer Osmanlı kimliğine dayalı milliyetçi duyguları da okşamışsa da çoğunluklu İslâmcılığın milliyetçi, muhafazakâr, yerelci, gelenekselci sapmalarına karşı daha evrenselci ve kitaba dayalı, kelimenin daha gerçek anlamıyla İslâmcı köklerine zorlayıcı bir davet halini almıştır. Yetmişli yıllarda Türk Müslümanlarının haritada bir kısmının yerlerini gösteremeyeceleri, dünyanın (Filistin, Filipin, Eritre, Moro, Afganistan, Açe, Sumatra, Suriye, Mısır, Cezayir gibi) birçok yerindeki Müslümanların meselelerine olan ilgileri tam da bu rolü oynamıştır. Bu rolü (doksanlı yıllarda Sovyetler'in çözülmesiyle gündeme gelecek olan Orta Asya Ülkeleri, Çeçenistan, Bosna-Hersek, Arnavutluk, Kosova gibi) başka bölgelere olan ilgiyle karşılaştırmak mümkün. Her birinin oynadığı role dikkatle bakıldığında, Türkiye'nin siyasî coğrafyasının ve tarihinin zorladığı bir İslâmcılığın olduğu izlenimi edinilebilir. Bütün bu coğrafyalarda olup bitenlere olan ilgi İslâmcı hissiyatın Türkiye'de hem sönmesini engellemiş hem de bu ilginin mazeretleri İslâmcılığın milliyetçi, yerelci bağlarına karşı kelimenin gerçek anlamıyla İslâmcılık olarak kristalize olmaya zorlayan şartları kolaylaştırmıştır.

SİYASET ÖNCESİ HALLERDEN SİYASETİN KEŞFİNE

Arada atladığımız seksenli yıllara geri dönersek, İran İslâm Devrimi'nin İslâmcılığı bir topyekün dönüşüm hareketi olarak tasavvur etmenin somut karşılığını göstermiş ve İslâmcı hareketin ufkuna devrim düşüncesini yerleştirmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan İslâmcılık, sonradan siyasal İslâm veya İslâmcılık denildiğinde anlaşılacak olan hareketin muhtevasını belirlemiş, hatta hem İslâmcılar açısından hem de İslâmcılık analizleri açısından İslâmcılığın söylemsel muhtevasını büyük ölçüde sınırlandırmıştır. Doksanlı yılların başında Olivier Roy gibi analizciler dünyada bir İslâm devrimi yapma çabasına indirgedikleri siyasal İslâm'ın sonunu bu tür çabaların görünür gelecekteki umutsuzluklarına bağlamıştı. Oysa siyasal davranışın daha geniş bir değerlendirmesi eşliğinde, İslâmcılığın çok daha değişik siyasal taleplerle ve yeni söylemlerle, dünyada Müslümanlık kimliğiyle irti- Batılı insanların siyasal katılımlarını belirleyen bir kategorik ufuk olarak

teşhis edilmesini sağlayabilirdi. Esasen siyasal İslâm diye klişeleştirilen İslâmcılık biçimleri tam da "siyaset-öncesi İslâmcılıklar" olarak isimlendirilmeye daha yatkındılar. Çünkü siyasalı kurma biçimleri siyaseti imkânsız kılan, siyasal zemin hakkında hiçbir alışveriş olasılığını değerlendirmeyen bir yaklaşım sergilemektedir. Bütün bir toplumsal zemini sıfırlayarak yeni baştan dizayn edebileceği gibi saf bir beklentiyle, pratikte siyaset karşıtı bir naiflikle kendini sınırlayan bir yaklaşımdır bu. Bununla birlikte bu siyaset karşıtlığının belli bir siyasî kimliğin kurulma aşaması olarak işlevsel olduğunu ve bu nedenle siyasala temel oluşturacak şekilde siyaset-öncesi bir aşamaya tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Nitekim doksanlı yıllar İslamcıların siyasalı keşfettikleri, siyasal davranışın tabiatını görece daha başarılı bir biçimde yorumladıkları, ve siyasal katılımda bulunmanın nasıl bir şey olduğu hakkında daha karmaşık refleksler geliştirebildikleri bir dönemdir. Yetmişli ve seksenli yıllarda siyaset-öncesi İslâmcılığın söyleminde İslâm'ın ideallerinin gerçekleştirilmesi için bir İslâmî devlet kurmanın en otantik program olduğu düşüncesi merkezdedir. Müntesiplerinin büyük çoğunluğunu bu düşüncenin tebliğiyle devşirmiş olan hareketin, doksanlı yıllarda İslâm adına bir devlet kurmanın, İslâm'ın hangi idealinin gerçekleştirilmesine tekabül ettiğine dair özeleştirel sorgulamalarının yer yer hayal kırıklıkları, yer yer ricat görüntülerine eşlik etmiş olması normal sayılmalıdır. Ancak işin gerçeği, devlet, demokrasi, "İslâm'ın uygulanması" gibi kavramlar hakkında İslâmcılığın dünyanın herhangi bir koşulunda Müslüman olarak var olmanın daha olumsal şartlarını epeyce tecrübe ederek ulaşılan birikimin, İslâm'ın veya pek çok Müslüman'ın ismiyle müsemma olmayı kabullenmediği İslâmcılığın siyasal alanın neredeyse en güçlü aktörü haline gelmesini sağlamış olmasıdır.

İslâmcı olmama yönündeki beyanların arkasında İslâm'ın maslahatının (yararının) gözetilmesi bile İslâmcı siyasetin inceldiği ve karmaşıklaştığı momentlerden birine işaret ediyor. Burada İslâm'la özdeşleşmeme çabasında gözetilen yarar, her siyasî teşebbüste kuvvetle muhtemel herhangi bir siyasal kirlenmeden İslâm'ın muaf tutulması ve İslâm'ın hedeflerini yükseltme sorumluluğunun, münhasıran belli bir siyasal hareketin tekelinde bırakılmaksızın, herkese paylaştırılması, böylece bir sembolik sermaye olarak daha aktif ve hegemonik kılınması olabilir. Kendisinin İslâmcı olmadığını söylemek, zaten CHP'nin bile dayandığı ideolojik zemin içinde İslâm'ın faydasını/maslahatını gözetme noktasında kendinden daha az sorumlu olmadığı gerçeğini hatırlatmak olarak son derece İslâmcı bir strateji olarak okunabilir. Gerçekten de Türkiye'de laiklik söyleminin kendini gerekçelendirme biçiminin bile son ker-

tede İslâm'ın yararına gönderme yaptığı gözönünde bulundurulduğunda bunun son derece rasyonel bir İslâmcı manevra olduğu söyenebilir.

Ancak belli bir siyaseti bu şekilde yorumlamakla, tabii ki sergilenen herhangi bir İslâmcılık biçiminin İslâm adına bir otantisite jargonuyla değerlendirilmesini kast etmiyoruz. İslâmcılık bu esnada, bu jargon eşliğinde değişik değerlendirmelere konu olabilecek birçok eklemlenmelere uğramıştır. Esasen bu eklemlenmelerin her birinin de kendine özgü daha eski tarihleri var, ancak bu tarihin tabii ki doksanlı yıllarda, özellikle 28 Şubat'tan sonra aldığı hal üzerinde ayrıca durulabilir. Bu ciltte yer alan yazıların önemli bir kategorisi de İslâmcılığın milliyetçilik, muhafazakârlık, sosyalizm, solculuk, sağcılık, liberalizm, doğuculuk, Kemalizm, feminizm gibi başka ideolojik veya siyasal söylem veya dalgalarla olan eklemlenmelerini veya değişik ilişkilerini sergilemeye çalışıyor. Hemen hemen yukarıda andığımız her konuda, konusunun uzmanı kişilerin yaptığı başarılı değerlendirmeleri okuyacaksınız.

İSLÂMCILIĞIN BEŞERİLİĞİ

Bu esnada İslâmcılığın değişim ve dönüşümüne, görüntü çoğalmasına karşı, hem İslâmcı kesimin içinden hem de dışarıdan sergilenen tepkiler, bu konudaki bir soruna işaret etmemizi gerektiriyor. Türkiye'de İslâmcılığa atfedilen bir metafizik sabitlikten söz edebiliriz. Ancak kurduğumuz cümlenin tabiatı gereği her şeyden önce bunun "atfedilen" bir şey olduğunu peşinen söyleyerek bunda İslâmcıların payını tamamen ihmal etmiş olma riski de var. Oysa bu, İslâmcılığın tanımına ve konumuna bulaşan ve onu siyasalın dışında kalmaya zorlayan metafizik söylemde hem İslâmcıların hem de İslâmcı olmayanların kendilerine göre önemli rolleri vardır. İslâmcı olmayanların rolü, zaman zaman İslâmcılarda görülen değişimleri karşılama biçimlerinde kendini gösterir.

İslâmcı siyasetin siyasal manevralarının ve stratejilerinin İslâmcılığa atfedilmiş metafizik bir sabitlik eşliğinde izlenmesi gerçekten de zordur. Ayrıca İslâmcılar her zaman gerçekten de büyük stratejiler uğruna önceden ilan etmiş oldukları bir tanımdan veya bir tarzdan sapıyor olmayabilirler. Böyle bir stratejileri olmayabilir veya belli dönemlerde böyle bir strateji tanımı yapmışlarsa, bunu takip etmekte bir zaaf göstermiş olabilirler, bu tanımlarını sonradan değiştirmeye karar vermiş olabilirler. Elemanları çok büyük yanlışlar da yapabilir bu esnada. İyi niyetle veya kötü niyetle İslâmcılık içinde hareket edenler çok kötü yorumlarla çok farklı angajmanlara girebilirler. İslâmcılık bir dünyevi ideoloji olarak zaman zaman farklı ittifaklar ve husumetler içinde yer alabilir. Bu ittifak veya husumetlerin kompoziyonları ve tarafları da zaman zaman değişebilir. Her siyasal hareketin kendi seyri içinde kendini haklılaştıran, meşrulaştıran tamamlayıcı

bir içsel mantık vardır. Bu mantığın işleyiş hızı ve rutini çoğu kez kendisini öznesine hissettirmeyecek kadar kendini unutturacak şekilde çalışabilir. Bütün bunlar "bir beşerî hareket olarak İslâmcılık" için de "caiz" olan şeylerdir.

Esasen, kendimizi başka bir ideolojinin değil de İslâmcılığın beşerîliğine vurgu yapmak zorunda hissetmemiz, tek başına İslâmcılığın zımnen nasıl bir beklenti, hatta baskı altında olduğunu gösteriyor. İslâmcılığın beşerî yanı hem İslâmcılar hem de İslâmcı olmayanlar tarafından zaman zaman hatırlanır, çünkü aslında ona yüklenen beklenti, onu siyasal bir metafiziğin sabitliğine, bölünmez bütünlüğüne gönderme yaparak onu bir anlamda da hayatın ve siyasetin dışına itmeye yarayan bir baskı uygular.

Doğrusu kendi siyasal iddialarını ilahî dayanakları olan, dolayısıyla en azından verili haliyle mutlak sayılan bir dine ve onun kusursuz (masum) olduğu kabul edilmek durumunda olunan liderine isnat eden bir hareketin, salt bu bağlılıktan kaynaklanan manevi ağırlık altında bir siyasal metafiziğin dezavantajlarına yakalanmaması gerçekten de zordur. İslâmcılık her ne kadar İslâm'ın kendisi değilse bile İslâmcıların söylemlerinde İslâm'la çok kolay özdeşleştirilebilen bir söylemdir. İslâmcıların İslâm hakkındaki bir yorumundan ibaret olan bu söylem içinde öznesini kendisiyle var eden bir gramerin işlediği rahatlıkla görülebilir. Yani İslâmcıların çoğu kez kendi yorumlarını İslâm'ın kendisinden ayrı görmedikleri, dolayısıyla belli bir tarihsel dönemde İslâm'a atfettikleri bir yoruma tarih-üstü bir değer atfettikleri görülebilir. Bu durumda yine belli tarihsel dönemlerde emr-i hak vaki olup da bu tür söylemlerden gerçekleşen her türlü ric'at, trajik bir biçimde İslâmcıları mutlağın kırılganlığının uyandırabileceği şoklara maruz bırakabiliyor. Bununla birlikte, İslâmcılığın siyasalı keşfettiği momentte bu tür kırılganlıklara karşı da belli bir dayanıklılığın geliştirildiği söylenebilir. Hem kırılganık evresinin hem de buna karşı gelişen koruyucu reflekslerin yarattığı otantisite söylemlerinin bir değerlendirmesi de bu derlemede kapsanan konulardan.

* * *

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin daha önceki ciltlerinde de tekrarlandığı gibi bu serinin her cildinin/başlığının, başka ciltler/başlıklar altındaki tekrarlarla ve çapraz okumalarla yeni boyutlar kazanacağını öngörüyoruz. Bu açıdan İslâmcılık başlığı altında yer alan Mehmet Âkif Ersoy, Erol Güngör, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek bazı isimlerin daha önce *Muhafazakârlık* veya *Milliyetçilik* ciltleri içinde ele alınmış olması aynı zamanda bu akımlar arasındaki geçişliliğin veya eklemlenmelerin belli şahıslar üzerinden sınanabileceği bir örneklem alanın varlığını önermiş oluyor. Veya yine özelikle *Kemalizm*,

Milliyetçilik ve *Muhafazakârlık* ciltlerinde her birinin İslâmcılıkla olan bağları, hesapları bağlamında ele alınmasına karşılık bu ciltte bu sefer İslâmcılığın bu siyasal akımlarla olan muhasebesine dair okumalar, Türk siyasî düşüncesini veya alanını şekillendiren çizgilerin bile birbirinden kolaylıkla ayırt edilmesine imkân tanımayan giriftliğine işaret edecektir.

İslâmcılık, Türkiye'nin muhtemelen en canlı siyasal düşüncelerinden birisi olduğu için sürekli güncellenmesi gereken bir birikime tekabül ediyor. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin *İslâmcılık* cildi, İslâmcılığın Türkiye'deki siyasî anlamları, imkânları, dayandığı toplumsal, kültürel ve kurumsal temeller, değişik sosyal ve siyasî unsurlarla eklemlenme biçimleri ve ürettiği, hitap ettiği, motive ettiği veya tahrik ettiği kitlelerle etkileşim biçimlerine bir açıklama getirmeyi üstlendi. Bütün bu konular üzerinde odaklanan yazıların önemli bir kısmı kendi konusunu ele alırken, çoğunlukla İslâmcılık hakkında içerden veya dışarıdan farklılaşmış tutumlardan birini örnekliyor. Böylesi bir derlemede bir görüş yakınlığı bile oluşturmak zaten mümkün veya gerekli değilse de, karşılaşılabilecek farklılıkların önemli bir kısmının, İslâmcılık bilimiyle veya tutumuyla ilgili zenginliği ve farklılığı örnekleyici/temsil edici olmak üzere tercih edilmiş olduğunu söylemeliyiz.

Bu haliyle bile oldukça büyük bir hacme ulaşan bu derlemede İslâmcılık kapsamına girebilecek bütün konuların yeterli bir ihatasının yapılmış olduğu tabii ki söylenemez. (Bunda bizim ihmal etmiş olabileceklerimiz kadar, bir mazeret olmasa da, bazı nedenlerden dolayı birçok şeyin önceden tasarlandığı gibi yürümemesinin payının olduğunu söylemeliyiz). Gerek bu alanlarda gerekse hareketin yetiştirdiği önemli İslâmcı figürler üzerinde, her biri alanındaki vukufiyetini kanıtlamış şahısların katkılarıyla oluşan bu derlemenin, özelde İslâmcılık düşüncesi, genelde de Türk siyasî düşüncesi hakkında daha derinlikli ve sürekli bir düşünüm için, bütün eksikleriyle birlikte, güçlü bir adım oluşturmasını umuyoruz.

YASİN AKTAY

İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar

AHMET ÇİĞDEM

Türkiye'deki İslâmcılığın modern tarihindeki ana eğilim, kavram nasıl tanımlanırsa tanımlansın, 'şeriat' ilkelerinin uygulanabileceği bir siyasal ve toplumsal düzenin kurulması olmamıştır. Bu amacı taşıdığını ilan eden hareketler ki bunlar genelde uzun soluklu olmayı başaramayan ve popüler bir destek kazanamayan, umumiyetle kendisini dinî duyarlılıkları esasında tanımlamaya ve anlamaya çalışan daha geniş bir kitleye marjinal kalmış hareketlerdir. Cumhuriyet İslâmcılığı, esas olarak dinî olanla dünyevî olan arasındaki ikilemin yarattığı gerilimin reddiyesine dayalı bir kolektif uzlaşmanın adıdır. Bu uzlaşmada, günümüzdeki İslâm'ı anlamak ve farklı dinsellik pratiklerini değerlendirmek üzere kullanılan ayrımların, yani avam ya da havas dininin, geleneksel ya da kitabi dinsel yorumun, kültürel ya da siyasal İslâm'ın herhangi bir itirazına yahut meydan okuyuşuna rastlanmaz. Siyaset alanı bu gerilimin uçraklarından sadece birisini teşkil eder. Dinsel ve dünyevî olan arasında laisizmin sunduğu kaba ayrımı mutlaklaştırmadan, İslâmcılığın, Cumhuriyet dönemindeki gelişiminin ne dinsel özü koruyabilecek kadar derunî entelektüel bir donanıma sahip, ne de dünyevî olana açılabilecek ve oradaki meydan okumayı karşılayabilecek kadar güçlü olduğunu söylemek, bize bu konuda düşünmek için bir başlangıç noktası sunar. Birinci olumsuzluk, İslâmcılığın Cumhuriyet öncesi birikiminden mahrum bırakılmasına, ikinci olumsuzluk, Türk modernizasyonunda dinsel yenileşmenin değil, toplumsal dönüşüm istikametinin daha baskın olduğu gerçeğine işaret eder. Bir başka deyişle, dinsel kurum ve değerlerden kalkarak dışsal gerçeği tanzim etme istemi, ne devlet ne de İslâmcılık için esas kaygıyı teşkil etmiştir. Cumhuriyet döneminde devletin zaten bu türden, yani dinin gözetilmesine ilişkin bir endişesi kalmamıştır. Siyasal İslâm'ın (eğer Türkiye'de bu oryantalist adlandırmayı ampirik olarak doğrulayabileceğimiz bir 'siyasal' İslâm varsa tabii) işlevi, bir taraftan kendinde dinselliği muhafaza edebilmek için, dinsel hayatın, gündelik ve kurumsal olarak idrak edilebilmesinin mümkün şartlarını devlet ve diğer siyasal güçlerle pazarlık konusu haline getirmek, diğer taraftan, bütüncül bir adalet ve düzen değişikliği istemini yansıtmasa da, Türkiye'deki toplumsal kaynakların daha adil ve eşit paylaşılacağı (*belki* Müslümanları öncelikli kılacak) bir sistemin kurulmasıdır. İki hususu ivedilikle belirtelim: Genel İslâmcı ideolojik söylemin çeşitli düzeylerde (İttihad-ı İslâm, din kardeşliği, mazlumi-

yet ortaklığı, kapitalizm/emperyalizm ve siyonizmin 'mağduru', kurbanı vs.) ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte, diğer İslâm ülke ya da toplumlarıyla birlik ve dayanışma öncelikli bir tema değildir; kısaca söylemek gerekirse, ümmet ideali, bu söylemin kurucu unsuru halinde kurgulanmaz. İkincisi, toplum eleştirisi, ya toplumsal kötülüğü kişiselleştiren yahut moral bir perspektife sokan bir nitelik taşıdığından, İslâmcılığın kendi sunumunu da içeren toplumsal şartların iyileştirilmesi amacını taşımakta gönülsüz davranır.

İSLÂMCILIK

İslâmcılığın siyasî bir ideoloji olarak tarihselliği, emperyalizm ya da kolonyalizm gibi olguların toplumsal sonuçlarıyla, bu sonuçlara karşı direnmeyi veya bu sonuçları İslâm toplumlarının da yararına olmak üzere dönüştürmeyi amaçlayan bir hareket olmasını ihtiva etmekteydi. Yine de unutulmamalı ki emperyalizm/kolonyalizm gibi hareketin oluşmasına dışsal, modernleşme/Batılılaşma gibi içsel terimlerle ifade edildiğinde, İslâmcılık, ancak bu terimlerin belirleyiciliği altındaki pasif bir varoluşun bedeni olarak anlamlıydı. İslâmcılığın, İslâm Dünyası'nda, siyasî rejim, iktisadî sistem ve kültürel vasat farklılıklarına rağmen temel bir siyasî hareket olarak hâlâ varolması, bütünüyle bu tarihsellik bağlamı tarafından belirleniyor olmasına ya da bu tarihsellikten beslenmesine indirgenemez. Günümüz İslâmcılığını, özellikle de "siyasal İslâmcılığını" açıklamak üzere, bu tarihten ve bu tarihin içerdiklerinden başka müracaat edilmesi gereken etmenler var. Bugün İslâmcılık söylemi, dünyanın en yoksul bölgelerinden, kapitalist metropollere kadar uzanan geniş bir coğrafyada ne özbilincinin sandığı kadar güçlü ne de karşıtlarının düşündüğü kadar zayıf ve fakat aktif bir girişimi temsil ediyor. 11 Eylül'den sonra İslâm'a ve İslâm toplumlarına yönelik açık ve örtük saldırının, ister "medeniyetler çatışması" gibi bir think-tank kavramı aracılığıyla, ister Müslümanların zorunlu bir medenîleşme sürecine tâbi tutulması gerekliliği gibi daha soğukkanlı pratik istemler dolayısıyla ifade edilen amacı dolayısıyla, aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun bütün İslâmî hareketleri zorunlu olarak bir araya getiren bir etkisi de oldu ve şimdi, İslâmcılığın, hiç de yabancısı olmadığı bir mağduriyet psikolojisi ve direnç itkisiyle modernlik sonrası tarihinde ilk defa olarak ökümenik bir karakter kazanmaya meylettiği söylenebilir. Bunun sonucu, yerel İslâmcılık hareketlerinin, kendi millî taleplerini bir kenara bırakarak, daha evrensel bir mobilizasyona sürüklenmeleridir ki uzun vadede, bunun, özellikle İran Devrimi'nden sonra oluşan kısa süreli enternasyonal ruha bakarak, İslâmî hareketler açısından siyasî olarak çeşitli, buna karşılık entelektüel açıdan dar bir gelişime yol açacağını söylemek mümkündür. Kendi özgül şartlarıyla hesaplaşmak ve bu özgül şartların yarattığı sorunlara cevap bulmak, bu tür durumlarda İslâmcılığın başlıca uğraşısı haline gelmemiştir.

TÜRKİYE

Türkiye'deki İslâmî hareketlerin ve bu hareketleri bir bütün olarak lafzî bir değerlendirmeye imkân veren bir söylem olarak İslâmcılığın macerası, aşağı yukarı bu çerçeveye oturmaktadır. Buna rağmen, bir taraftan Türkiye'nin toplumsal/tarihsel özellikleri, diğer taraftan, İslâmcılığın, Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde aldığı biçim ve bu biçimin Cumhuriyet döneminde kazandığı görünümler, Türk İslâmcılığını ayrı bir yoruma tâbi tutmayı gerekli kılar. Necmettin Erbakan ve Millî Görüş hareketinin Türk siyasal hayatında belirgin bir etkinlik kazanmaya başladığı 1970'li yılların sonu ve hemen akabindeki İran İslâm Devrimi'ne

gelinceye kadar, İslâmcılık Türkiye'de, hem kendisini ve taleplerini siyasî bir dille formüle etmekten imtina eden, hem de diğer İslâm toplumlarındaki hareketlerle herhangi bir bağ kurma isteğinden uzak, parokyal bir girişimi temsil etmekteydi. Millî Görüş için bile, İslâm Dünyası, 'lider' olunacak, 'yön' verilecek bir bakir coğrafyayı oluşturur. Bununla birlikte, 1960'tan sonra Türkiye'de bütün siyasî yönelimleri besleyen göreli özgürlük ortamında, öncelikle çoğu Arapça'dan yapılan tercümeler aracılığıyla, İslâmcılığın hem kendi siyasî eğitimine başladığı hem de diğer Müslüman toplumlarla ümmet fikri ve hilafet kurumunun çöküşünden sonra, ilk defa yoğun bir biçimde tanıştığı söylenebilir. Dolayısıyla, İslâmcılık ideolojisi ve hareketi açısından belirtilmesi gereken, siyasal dilini buldukça, yahut kendisi siyasî olarak ifade etmeye başladığında, dinsel ökümenin çağrısına ivedilikle cevap vermeye hazır bir hissiyatın korunabilmiş olduğudur.

Nitekim özellikle 1980'li yılların ortalarından itibaren kamusal alandaki görünürlüğü önceki dönemlere kıyasla çarpıcı bir biçimde artan İslâmcılık, toplumsal görünümleri itibariyle daha yerel (geleneksel ve lafzî), buna karşılık fikrî olarak daha genel (evrensel, yani bir bütün olarak İslâm cemaatinin sorunlarıyla ilgili olma anlamında) bir görünüm arz edecektir. Toplumsal bir hareket olarak İslâmcılık, kendisini yerel olarak konumlandırır, kazanımlarını yerel düzeyde biriktirir ve siyasî alanda bu özelliğiyle yer alır; oysa fikrî olarak, İslâmcılık daha evrensel kaygıları olan ve bu kaygıları gündemde tutmaya çalışan bir hareket olarak öne çıkmaktadır. Bu ayrımın, toplumsal olarak daha gelenekselci, entelektüel olarak daha kitabî bir İslâmcılığa tekabül ettiği söylenebilir. Bu ayrışmanın yatıştırılması yahut radikalizasyonu, yine aynı tarihlerden itibaren kamusal gündemde yer tutmaya başlayan İslâmcı entelijansiyayı ayrıksılıktan kurtaracak ve kamusal söze dahil edecektir. Toplumsal ve entelektüel olan arasındaki açılma, bu açılmanın İslâmcı entelijansiyaya bahşettiği işlevsellik, Cumhuriyet Türkiye'sindeki İslâmcılığın önemli bir özelliği olarak kurumsallaşacaktır. Siyasal İslâmcılık, aslında toplumsal olanla düşünsel olan arasındaki bir dengeyi, dinselliğin takviyesi amacıyla kurma ve koruma hareketidir. Bir başka deyişle, eğer Türkiye'de siyasal bir İslâmcılıktan söz edilecekse, burada kaçınılmaz olarak toplumsal talepler ve düşünsel yönelimler arasında, büyük oranda muhafazakâr bir uzlaşımı temsil eden bir hareketten söz etmek gerekecektir.

Türkiye'de İslâmcılık ve bu akımın siyasî yönelimleri ve fikriyatını belirlemek üzere kullanılabilecek iki soru alanından ilki, İslâmcılığın esas olarak Cumhuriyet rejimi ve ideolojisiyle ilişkisi, ikincisi de İslâmcılığın temsili meselesi, İslâmcılığın 'öznesinin' kim olduğu ve bu 'kimliği' nasıl kurduğuyla alakalıdır. İlk soru alanı, bir taraftan İslâmcılığın modern Türkiye tarihi içerisinde geçirdiği evrimi anlamamızı diğer taraftan demokrasi, laiklik, Batılılaşma gibi kavramların İslâmcılık söylemine nüfuz edişini ve bu söylem tarafından araçsallaştırılmasını görmemizi kolaylaştıracaktır. İkinci soru alanı, sadece İslâmcılığın toplumsal temellerini ortaya koymak amacını taşımayacak, bu hareketi anlamak için vazgeçilmez bir unsur olarak (İslâmcı) entelektüellerin konumunu ve işlevini de açıklayabilecektir.

CUMHURİYET VE İSLÂM

İslâmcılığın, Cumhuriyet rejiminin kurulması sırasında yaşadığı gerilimin siyasal ve kültürel nedenleri bu yazının kapsamına girmese de, daha sonra harekete sinecek 'rövanşist' damarın anlaşılması açısından önemlidir. Ne yazık ki bu gerilimin 'belgelenmesi' konusunda yeterince imkâna sahip değiliz. Terakkiperver ve

Serbest Fırka 'tecrübeleri' sırasında oluşan muhalefetin, DP iktidarı sırasında bir taraftan Anıtkabir'in inşası ve Atatürk'ü Koruma Kanunu'nun tedavüle sokulması, diğer taraftan 'tutan' ve 'tutmayan' inkılâplar sınıflandırmasının yapılması hem bu gerilimin varlığını kanıtlar hem de İslâmcı 'içerlemenin' yatıştırılması olarak anlam kazanır. Bu içerlemenin Nurculuk, Ticanîlik, Nakşibendîlik gibi hareketlerin mensuplarının ürettiği bir ümmî sembolizmi tarafından korunduğunu, bu sembolizmin Cumhuriyet'in kurumsallaşması sırasında, İslâm'ın Türkifikasyonu ve denetimi konusunda popüler bir direniş noktası sağlamaktan çok, geleneksel bir dinsel yaşayışın sürdürülmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkün. 'Cemaat' idealinin (belki de yalnızca cami cemaatının) varlığını ayakta tutmaya çalışan tutumun açık siyasal yönelimlerinin bulunmasını beklemek, dönemin özellikleri nedeniyle aslında sosyolojik bir yanılsamaya yol açacaktır. Batılılaşmaya yönelik ahlakî eleştiri, Tek Parti devri ve sonrasındaki siyasal elite bir tepki olarak yorumlanabilir; ancak bu eleştirinin, zaten somut bir nesnesi yoktur. 1945 yılına gelinceye kadar, Cumhuriyet uygulamalarını, özellikle İsmet İnönü'yle kişiselleştirerek, kendi hayat tarzlarına bir tehdit olarak algılayan ve kendisini esas olarak dinsellik esasında tarif eden bir kitlenin, köylü, esnaf ve eşraftan oluşan bir geleneksel toplumsal yapının, daha sonraki İslâmcı oluşumlara bir sensibilite (mağduriyet, mazlumluk ve örselenme) tedarik ettiğini söyleyebiliriz. Bugünden geçmişe baktığımızda, Millî Görüş, Millî Nizam Partisi, Millî Selamet Partisi gibi hareketlerin sahip olduğu 'elemanların' bu sensibilitenin ürünü olması şaşırtıcı değildir. *Minyeli Abdullah* ve *Huzur Sokağı* gibi popüler olmuş romanlar, 1980'lerden sonraki İslâmcı yükselişin sanat ve edebiyat (özellikle sinema) alanındaki mahsulleri, bu sensibilitenin ifade edilmesine özel bir anlam yüklemektedirler.

1970'lerden günümüze gelinceye kadar, İslâmcılığın Cumhuriyet'le ilişkisinin münhasıran bir marjinalizasyon süreciyle gerçekleştiği söylenemez. İslâmî semboller, kavramlar ve terminoloji hem kültürel hem de siyasî olarak, özellikle sağ muhafazakâr iktidarların yedeklerinde tuttukları bir ilave güç olma niteliğiyle, örtük ya da açık bir biçimde tanınmış, onaylanmış ve itibarı iade edilmiştir. Buna rağmen, ayırdedici çizgi yine de Cumhuriyet'in kutsalları olmuş, bu kutsallara yönelik dinsel tutum ya da öfke, şedit bir biçimde bastırılmıştır. Nihayet 28 Şubat'la birlikte, son otuz yıllık gelişim evresinin nihaî sonucu olarak İslâmcılık, devletle ve Kemalizmle yüz yüze gelmiş, daha önce şu ya da bu biçimde işbirliği yaptığı muhafazakâr ve milliyetçi akımlar tarafından bu karşılaşmada yalnız bırakılmıştır. Hem rejimin kutsalları hem de reel politik gereklilikler, Türkiye'de İslâmcılığın sınırlarını katı bir biçimde çizmiştir ve geleneksel olarak İslâmcılıkla anılan oluşumların hiçbirisi bu sınırların içerisinde olmayı istememiştir. Tabiatıyla İslâmcılığın, hem örgütsüz hem de örgütlü haliyle, Türkiye'deki geleneksel sağ siyasetlerden farklı bir mahiyetinin olmadığını düşünmek mümkün. Ancak bu düşüncenin geçerliliğinin en azından son otuz yıl için tartışılır hale geldiği de açık. Sağ muhafazakârlık ve İslâmcılığın birbirlerinden beslenerek oluşturdukları organik yapının, en son Özal tarafından takviyesinde de gözüktüğü üzere, Cumhuriyet rejimi ve ideolojisi karşısında, birlikte yaşama şansı kalmamıştır. Buna rağmen, Erbakan ve Millî Görüş tarzı bir İslâmcılığın bitiş ilanı anlamına gelen AKP hareketi, Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde, bu bireşimi bir kez daha denemekte beis görmemektedir. Fakat bu kez, tarafların 'konumu' değişmiştir: Daha önce sağ muhafazakârlığın tahakkümü altındaki bir İslâmcı eğilimden söz edilebilirdi, şimdi,

İslâmcılığın baskın olduğu bir sağcılıktan bahsetmek gerekir - her ne kadar, sağ muhafazakâr geniş ideolojik alana fetih saldırıları düzenleyen oluşum, kendisini 'İslâmcı' saymasa da.

DEMOKRASİ

İslâmcılığın 12 Eylül 1980'den itibaren başlayan yükselişini açıklamak sanıldığı kadar kolay değil; askerî rejimin geleneksel devlet pragmatasına uygun olarak Doğu'da Kürt hareketine büyük kentlerde 'komünizme' karşı dinselliği tutması elbette bir etmen; ancak aynı dönemde, Erbakan ve Millî Selamet Partisi'nin darbe gerekçelerinden birisi olarak şeytansılaştırıldığını ve muhtevası pazarlığa açık bir Kemalist restorasyonun da hedeflendiğini unutmamak gerekir. Aslına bakılırsa, en büyük neden 12 Eylül rejiminin, Türkiye'deki siyasî sürece müdahale etmekle birlikte, devraldığı iktisadî ve toplumsal tercihleri muhafaza etmesinde yatmaktadır. Bu tercihler, iç göçün, kentleşmenin, eğitim süreçlerinin yaygınlaşması ve gelir dağılımı örüntülerinin değişmesine paralel olarak, İslâmcılığın beslendiği toplumsal sınıfların mobilizasyonunu hızlandırmıştır. 12 Eylül'deki askerî darbenin örgütlü siyasete yaptığı müdahalenin, İslâmcılık gibi zaten kültürel donanımını koruyarak gelen bir hareketi değil, referanslarını doğrudan politik kutuplaşmalardan türetmeyen yeni toplumsal hareketlerin önünü de açtığını gözlemledik.

Bu süreçte belirleyici olan İslâmcılığın 1980'lerdeki gelişimi ve siyasî eğitimini, 12 Eylül'ün yarattığı otoriteryan iklim içerisinde tamamlamasıdır. Bu nedenle hareketin demokrasi algısı, esas olarak kamusal söze dahil olabilmek etrafında pekişmiştir. Cumhuriyet ve Kemalizmle yaşanan geleneksel gerginlik, muhtevası genellikle belirsiz bir demokrasi nosyonu üzerinden yürütülen tartışmalarla aşılmaya çalışılmış, buna karşılık, İslâmcı hareketin ne siyasî örgütlenmesinde ne de cemaat kurgusunda demokratik değer ve ilkelerin yerleşmesi bir çaba konusu olabilmiştir. Yine de son otuz yıllık İslâmcılık tarihinden arta kalan tek anlamlı proje olarak Medine Vesikası üzerindeki tartışmalar, demokrasi, çoğulculuk, insan hakları vb. fikirlerin kolayca bir tarafa atılabilecek eşiği aştığını gösteriyor. En azından, demokrasinin İslâmcı kesimin devletle karşılaşmasında müracaat edeceği, buna karşılık kendisi üzerine refleksiyonunda kolaylıkla görmezlikten gelebileceği bir araçsal algıdan çıkartılmış olduğu söylenebilir. Burada hayatî olan demokrasi kavramı veya bu kavramın anlaşılması değildir; demokrasi kavramı, nasıl geleneksel İslâmcılığı modernlikle tanışık bir yenileşmeye açmışsa, tarikat ve cemaat gettosunu da siyasete açacaktır. Unutulmamalıdır ki İslâmcılık Cumhuriyet tarihi boyunca, siyaseti, bir pazarlık konusu olarak araçsallaştıran bir zihniyet ve tutum geliştirmiştir. Şimdi söz konusu olan daha kurumsal ve özsel bir momente değer vermektir. Bu değerin, modern şartlarda sürekli kılınması ve kurumsallaştırılması, Türk demokrasisi için pozitif sonuçlar doğuracaktır. Bu konuda daha fazla umutlu olmayı engelleyen, İslâmcılığın siyaset algısının araçsallaştırılması değildir sadece, Türkiye'nin bu tutumu haklılaştıran bir siyasal kültür ve rejime sahip olmasıdır. Türkiye'deki demokrasi, siyasetin daha özgürleştirici bir faaliyet alanı olarak kurumsallaşmasından çok, devlet tercihlerinin siyasal iktidarlar aracılığıyla topluma benimsetilmesi şeklinde evrilmektedir. İslâmcılığın, toplumsal kuruluşun bir parçası olarak, devletin toplumu kolonizasyonu projesine direnen bir güç noktası haline dönüşmesi, bu evrimi engelleyen bir süreç olacaktır. İtiraf etmek gerekir ki, ne İslâmcılık ne diğer toplumsal hareketler ne devlet aygıtının kendisi süreci bu biçimde kavramımızı sağlayacak bir anlayışa sahiptirler.

İSLÂMCILIĞIN TEMSİLİ

İslâmcılığın, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşadığı dönüşümün sadece entelektüel düzeyle ve muhtevayla sınırlı kalmadığını, bunun aynı zamanda bir temsil sorununu da yarattığını biliyoruz. Bu temsilin tarihinde, Osmanlı modernleşmesinden neş'et eden diğer bütün düşünce akımlarında olduğu gibi, esas figür *literati*'dir; bu grubun özelliği, düşünme etkinliğini bürokratik ya da devletçi bir denetimin belirleyiciliği altında gerçekleştirme oluşudur. Matbaa ve gazetenin (tabiatıyla dönemin şartlarına uygun olarak) yaygın kullanımı bile, bu grubun, entelijansiyaya, yani düşünme, okuma, yazma işini bağımsız bir biçimde gerçekleştiren bir gruba dönüşmesini sağlamamıştır. Ancak, özellikle İslâmcılık söz konusu olduğunda, hareketin temel siyasî düşünce ve hedefleriyle devletin politik tutumu arasında zaten bir yakınlaşma mevcut olduğundan, bu durumun, İslâmcılığın tekâmülü açısından çok belirleyici olduğu söylenemez. Cumhuriyetle birlikte, dinselliğin yorumlanması, elbette devletçi-otoriteryan bir karakter taşır ve bu amaca yönelik bir kadro Diyanet İşleri ve İmam-Hatipler aracılığıyla oluşturulmuştur. Daha sonra Yüksek İslam Enstitüleri'nin kurulması da, aynı çizgiye oturmuş, toplumla yahut Müslüman cemaatle organik ilişkileri bulunan, bu cemaatin dinamiğini besleyen bir bağımsız münevveran grubunun yaratılmasından çok, dinin denetimi işlevine katkıda bulunmuştur.

İslâmcı entelektüeller, İslâmcılık ideolojisinin oluşturulmasında özel işlevler yerine getirmişlerdir. Ancak bu işlevi yerine getiren öznenin, safkan bir entelektüel olmadığını, bürokrat, hakim, doktor, mühendis ya da öğretmen olarak, modernleştirici bir korporasyonun aslî öğesi biçiminde iş gördüğünü unutmamak gerekir. Dolayısıyla toplumsal tabakalaşmanın dağılımına göre farklılaşan bir İslâmcılık temsilinden, daha doğrusu farklı İslâmcılık temsillerinden söz edebiliriz. İlginç olan mektebin (camii ve akademi ya da okul) bu temsilin içerisine girememesi, temsilin bütünüyle informel bir biçimde gerçekleştirilmesidir. İrili ufaklı tarikatların, hem okuyucu sayısı yazarlarının sayısını biraz aşan, hem de buna mukabil geniş kitlelere uzanan dergilerin, köşe yazarlarının, kapalı cemaatlerin otantik bilgelerinin, ehl-i sanat ve edebiyat gruplarının... merkezsiz, belki arkaik, buna karşılık etkili bir temsil gücünden söz edilebilir. Ancak, akademyadan ve resmî ulemadan (yani ilahiyat fakülteleri ve Diyanet İşleri'nden) neş'et eden, kalın çizgilerle ifade edilebilecek bir teşebbüs yoktur. Belki 1990'ların sonunda itibaren, hem İslâmcılığın teorik sıkışmasından hem de İslâmcı 'aydınların' imgesel konumlarının sarsılmasından ötürü, özellikle kitabî bir dinselliğin ve bireysel bir dinsel yorumsamacılığın savunusunu yapan akademisyenlerin katkısından söz edilebilir. Ancak bu katkı, İslâmcılığı kamusal alana taşımak yerine, olduğu yerde tutan, dinsel mantığı ve düşünümü, kendi içerisinden dönüştürmeye çalışan ve fakat bu etkinliğin siyasî ve toplumsal sonuçları konusunda kapalı kalan bir katkıdır.

İslâmcı entelektüellerin özgül işlevini anlamak için yukarıdaki argümana geri dönelim; siyasal İslâmcılığın, toplumsal olanla entelektüel olan arasında bir denge bulma, bunlar arasında bir bireşime varma girişimi olduğu argümanına. Entelektüeller, bu denge ve bireşim arayışının özneleridir. Toplumsal olandan kasıt, İslâmcılığın dayandığı sosyolojik zemindir ve bu zemin, Türkiye'nin yaşadığı dönüşümden hemen her bakımdan etkilenmektedir. Ayrıca bu zemine bağlı, bütünüyle özdeş olmasa bile, birbirleriyle telif edilebilir farklı İslâmcılık temsilleri mevcuttur. Tarikatlardan, şimdi birçoğu iktisadî ömrünü tamamlamış holding(cik)lerden,

yardımlaşma ve kalkınma derneklerinden, meslek örgütlerinden, dershanelerden, sivil toplum kuruluşlarından yükselen sesleri bir araya getirmek, sistematize etmek, hatta kamusal onaylanabilirlik testine tâbi tutmak, entelektüellerin işidir. Çünkü topluma bırakıldığında ya da toplumdaki haliyle bırakıldığında amorf, anlamsız bir semboller ve davranışlar kümesi halini almaktadır. İslâmcı entelektüeller, yanı sıra, İslâmî fikriyatın çıkmazlarının da farkındadırlar; en azından 1980'lerdeki yükselişin kendisini tüketmesinde bu çıkmazların önemli bir payı olduğunu düşünmektedirler. Bu fikriyat ayrıca cemaatle bağı olmayan, topluma ulaşamayan ve ulaştığında da zaten etkili olmayan bir fikriyattır. Toplumda olanı, düşünceye, düşüncede olanı topluma siyaset aracılığıyla taşımak. İslâmcı entelektüellerin misyonu budur. Bunun örtük ya da açık kabullenimi ayrı bir tartışma konusu. Sorun, İslâmcı fikriyatın bu misyonu kolaylaştıracak (hatta 'gerçekleştirecek') bir formunun bulunmamasıdır. İslâmcı siyasetin kendisini bu ilişkiden ya İslâmcılık tanımlamasının dışına çıkarak ya da toplumsal İslâmcılığın taleplerini devlete karşı yetim bırakarak kurtarmaya çalışması, sadece İslâmcılık için değil, Türkiye için de talihsizliktir. Bunu, İslâmcılığın, toplumun kolonizasyonu projesine direnebilecek tarihsel ve kültürel birikimi olan bir akım olduğu düşüncesine inandığım için söylüyorum. İslâmcılığın kendisini böyle kurgulayıp kurgulamadığı ise ayrı bir mesele.

1980'lerden günümüze İslâmcılığın temel siyasî kavram ve düşüncelerinin bir antolojisi, bu misyonun özellikle İslâmcılığın modernlik ideası ve kurumlarıyla rekabetinde daha işlevsel bir anlam kazandığını gösterecektir. İslâmcılığın kamusal tartışmanın ve sözün meşru bir tarafı haline gelmesi, katışıksız İslâmî argümanların dolaysızlığında değil, İslâmcı entelektüellerin düşünsel ve toplumsal olan arasında varmayı hedeflediği bireşimlerin dolayımında gerçekleşir.

GELECEK

İslâmcılığın 11 Eylül'den sonra Türkiye'de ve diğer Müslüman toplumlarda yaşama şansının bulunup bulunmadığı sorusu, bu olaya verilen tepkiye bakarak, geçersiz bir soru haline gelmiştir. 11 Eylül, İslâmcılığın günümüzdeki gelişim eğilimlerinde radikal bir değişiklik yaratmamıştır. İslâm adına 'devrim' yapılan İran'da bile, zaten 11 Eylül'den çok önce sistemin işleyişine ilişkin şüpheler oluşmuş, Türkiye'de, dayandığı toplumsal kesimlerin bu yöndeki taleplerine rağmen, İslâmcılıktan vazgeçtiğini açıklayan bir siyasî parti iktidara gelmiştir. Kavramın tartışılabilir olduğunu belirterek, bütün İslâm dünyasında 'reformist' yönelimlerin revaçta olduğunu, İslâmın liberalizasyonunun 11 Eylül olmadan çok önce, sadece dışardan İslâmcılığa yönelik bir talep ya da dayatma olarak değil, İslâmcılığın kendi üzerine düşünmesi ve restorasyona gitmesi gerekliliğinin ifade edilmesinin sonucu olarak ortaya çıktığını belirtelim. En basitinden en inceltilmişine kadar İslâmcılığın damgalanması, sadece bu eğilimleri baltalamaya yaramaktadır; fundamentalist, radikal (hem dine hem topluma yönelik bir hasımlığın belirtilmesi olarak, nasıl adlandırılırsa adlandırılsın) eğilimlerse, giderek güçlenmektedir; üstelik, genel Müslüman kitlenin 'psikolojik' desteğini de arkasına alarak. Türkiye dışındaki Müslüman ülkelerdeki durum budur; bunun 11 Eylül sonrası oluşan İslâmofobiye bağlı geçici bir olay mı olduğu yoksa daha sürekli ve genel bir istikamete mi işaret ettiği henüz açık değildir.

Türkiye'de İran'dakine benzer bir toplumsal tabakalaşma ve dinsellik örüntüsü yoktur. Türkiye, geri tarihsellik ve otoriteryan siyasetin hâkim olduğu Ortadoğu ülkelerinden farklı bir geçmiş ve birikime

sahiptir ve bu farklılık, modernlikle irtibatlı olarak düşünüldüğünde biraz daha büyüyerek ve derinleşerek seyreden bir gelişme istikametine işaret etmektedir. Uzakdoğu ve Kuzey Afrika ülkelerin yaşadığı kolonizasyon tecrübesi, Türkiye için söz konusu değildir; bu yüzden daha gelişmiş toplumsal formlara sahiptir. Hindistan ve Pakistan, modern yüzyıla daha önce başlamalarına rağmen, kendilerine özgü kurumsal yapılar oluşturmayı başaramamışlardır. Türkiye, kendi modernleşme çabasıyla, dinselliği bir arada götürme projesini aslında üç yüz yıldır sürdürmektedir. Buna karşılık, birçok Müslüman ülkenin aksine, Türkiye'de dinsellikle toplumun örtüştüğü bir toplumsal varoluştan söz edilemez; arada başka katmanlardan, tortulardan söz etmek gerekecektir ve bu yüzden dinsellik diğer toplumsal oluşumlar karşısında, diğer Müslüman toplumlara mukayeseli olarak, daha çekiniktir. Bunun sebebi sadece Türkiye'nin yaşadığı laik geçmiş olamaz. Fakat bütün bu farklılıklara rağmen, toplumun devlet tarafından, devletin de askerî ve bürokratik bir güç tarafından çevrilmesi ve bu fiilî durumun, ideolojik hegemonya ve diğer toplumsal/siyasal güçlerin baskılanmasıyla pekiştirilmesi olgusu ortaktır ve bu yakın tarihte çok belirleyici bir ortaklık olmuştur.

İslâmcılığın modern şartlara uygun bir siyasî dil geliştirmesi ve demokratik norm ve değerlere uygun bir örgütlenme gerçekleştirmesi, sadece teorik bir sorun değildir, dolayısıyla, İslâmcılık kendi içerisinde logosentrik 'demokratik bir dönüşüm' sağlayarak bu sorunu çözemez. İslâmcılığın bu istikâmette bir yöneliminin olup olmadığı ayrı bir mesele, ancak Türkiye'nin İslâmcılık da dahil olmak üzere, bu türden yönelimleri özgürleştiren bir toplumsal profile sahip olup olmadığı olgusu uzun vadede daha da kritik bir işleve sahip olacaktır. İslâmcılık, siyaseti bu amaca uygun bir biçimde kavrayacağı bir refleksiyon edimine ve akabinde, bu minvalde bir tutum değişikliğine gidecek midir? Ve eklemek gerekir, bu sorunun sorulacağı yegâne mercii İslâmcılık mı olacaktır? ❐

İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri

İSMAİL KARA

Ya açar Nazm-ı celilin bakarız yaprağına;
Yahut üşler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kuran bunu hakkıyle bilin,
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için!

20. asrın büyük mütefekkir ve şairi Âkif'in, 1912 yılında, "Süleymaniye Kürsüsünde", Abdürreşid İbrahim'in dilinden nazmettiği temsil gücü yüksek bu fikriyatı (belki 'hissiyatı' demeliydim) nasıl anlamak doğru olur? Buradan kalkarak "İslâmcı söylem" için bazı tutamak noktaları çıkarabilir miyiz? Mısralara gömülmüş olarak karşımızda duran bu hissiyat ve katı, tartışmaya kapalı kesin hükümler acaba katılık ve kesinlik edası taşıdıkları ölçüde doğru mudur? Doğruysa neye, kime, hangi zamana ve siyasete göre doğru? Doğru değilse eğer, niçin bize (hiç değilse İslâmcılara) o kadar sıcak ve hakikatin ta kendisi gibi geliyor/geldi? Bu hükümlerin doğru olup olmadıklarından önce niçin bu hükümlerin bu şekilde ve bu sertlikte düzenlendiği, inşad edildiği üzerinde mi durmalıydık? Nihayet buralardan yürüyerek tespit edeceğimiz hususlar acaba bugünkü İslâmcı söylem için de açıklayıcı olur mu?

Bu merkezî ve hayatî sorulara dönebilmek için yine sorular eşliğinde biraz çevre dairelerde dolaşmamız gerekecek.

İSLÂMCI SÖYLEMİN KAYNAKLARI

1. Allah'ın nazmı (nizamı, manzumesi, dizimi) olarak Kuran, niçin yaprağına, evet sadece yaprağına da bakılarak şifa bulunacak, anlaşılacak bir "mübarek" metin, bir ayet, bir işaret ve delalet olmasın? Şairin "yaprağa bakmak"tan, Kuran sayfalarına gelişigüzel ve manasını anlamadan bakmayı değil de öncelikle tefe'ülü (fala bakmayı) kastettiğini son mısradan anlıyoruz. Lakin problem varlığını sürdürüyor. Netice itibariyle bir mümin hayatına yön vermek, hayatının bir anını manalandırabilmek için başka yere değil Kuran'a bakıyor ve oradan kendisine bir tarik(at), bir yol ve istikamet çiziyor. Yaratıcı'nın "kevnî ayet"lerinden olan ağaç ve bitki "yaprak"larına ibret nazarıyla bakmaya ne demeli acaba? Onlar da yaprak (varak) ve siz sadece, evet sadece bakıyorsunuz. Okuyor ve anlıyorsunuz da...

Söz, Kuran'ı "ölünün toprağına üflemek" ve onu "mezarlıkta okumak" vadisine intikal ettiğinde bizi daha zor ve karmaşık problemlerin beklediğinde hiç şüphe yok. Ahirete ve ruhun berhayat olduğuna, ebediyete inanan bir zihin için Kuran'ı (nazm-ı celil'i) dirinin yüzüne üfle-

mekle ölünün toprağına "üflemek" arasında mahiyet farkından ziyade derece farkı olmalıdır.[1] Yoksa problem okumakta değil de üflemekte mi acaba? Ayrıca Kuran evde de mezarda da okunan zaman ve mekân üstü bir metindir.

Burada ara bilgi kabilinden işaret etmek istediğimiz bir husus var: "Ölü", "mezar", "kıyamet" gibi mefhumlar modernleşme döneminde klasik döneme göre ciddi anlam kayıplarına ve kaymalarına maruz kalan ve yaşanan hayat içinde tuttukları yer sarsıntıya uğrayan kelimelerdendir. Felsefî olarak bakıldığında ilerleme (terakki) düşüncesinin etkisiyle irtibatlı olarak, daha yüzeysel bakıldığında ise ıslahat teşebbüsleri için zaruri olan içtimaî seferberliği (mobilizasyonu) sağlamak maksadıyla dünyevi olan[2] ve (dünyevî) yarın için olan çok yukarılara çekilmiş, bunun tabii bir neticesi olarak da uhrevi olan ölü, mezar, kıyamet... bir tür unutulmaya, gerilere doğru itilmeye çalışılmıştır. (Bilindiği üzere kıyamet ve ahiret, Kuran'da "yarın" kadar yakın bir zaman olarak geçer). Zaman tasavvurunu altüst edercesine tarihin/geçmişin bir "mezar" (karanlık ve ürkütücü devir), istikbalin ise bir "cennet" olarak tasviri de bu süreçle alakalıdır.

Tevfik Fikret'in "kitab-ı köhne", dediği tarih için inşad ettiği meşhur beyit; "Yırtılır ey *kitab-ı köhne* yarın / *Medfen-i fikr* olan sahifelerin" döneminin umumi telâkkisinin kuvvetli bir tercümanıdır. Âkif'in "Çekilse: Arkada *mâzi* denen *leyâl-i azâb* / Atılsa: Önde bir *âti* ki dalga dalga *serâb*" mısralarında maziyi (tarihi) tasvir için kullanılan "leyâl-i azab" (azap geceleri/karanlıklar) benzetmesi ile âtiyi/geleceği "dalga dalga serap"la karşılaması şüphesiz Tevfik Fikret'i aratmayacak güçtedir. Burada örnek olmak üzere sadece seferberlik için kıyameti, kendisinden ve bizden uzaklaştırmaya çalışan Reşid Rıza'dan bir iktibasla iktifa edeceğim: "Kıyametin yakın olduğuna, ondan evvel de behemahal 'din'in düçar-ı zaaf olacağına, Müslümanların parça parça olarak her biri bir tarafta mahvolup gideceklerine dair; her asırda vücudu eksik olmayan *cahil vaizlerin, beyinsiz serserilerin budalaca telkinatları, muhakemeden âri olan safsataları* dolayısıyla bu mesele Müslümanları pek fena bir surette mutazarrır ediyor, *onları sa'y u amelden alıkoyup* her türlü zillet ve meskenete, en basit, pek fena bir maişet-i hayatiyeye razı olmakta berdevam kılıyor."[3]

2. Bir bilgilenme ve idrak tarzı, bir zihniyet dünyası, o gün için hedeflenen/beklenen/umulan şeyi (diyelim ki terakkiyi, kurtuluş ve uyanışı, galibiyeti, zaferi, kuvveti, iktidarı, ahlaken yücelmeyi...) getirmiyor, gerçekleştirmiyor veya onlara yetmiyorsa, daha önce bu fonksiyonları yerine getirip getirmediğine pek de bakılmaksızın bu bilgiden, bu bilginin ete kemiğe bürünmüş halinden, hayatın mevcut akışından ve onun arkasındaki zihniyet dünyasından şüpheye düşülmesi kaçınılmaz olacaktır. Şüpheye düşmenin belirti ve neticeleri farklı olur: Artık bir zamanlar çok önemsediğiniz o bilgiyi kullanmaz, unutulmaya terk edersiniz; ona atfettiğiniz değeri aşağıya çeker, onu horlar veya biteviye tenkit edersiniz; o yolda tüketilen ömrünüze/başkalarının ömrüne yanarsınız...

Burada öncelikle söz konusu olan bilmemek, bilme ve kuşatma imkânından mahrum olmak, bilgi itibariyle tamamen yetersiz olmak değil, o anın şartları ve halet-i ruhiyesi içinde acil ihtiyaçlarınıza ve arzularınıza cevap veremeyen/veremediğini düşündüğünüz -bilgi alanları da dahil olmak üzere- "mevcud"u yani sahip olduklarınızı önemsememek, geçersiz, hantal ve işe yaramaz saymaktır. Bir başka ifade ile ele geçirilecek olan/umulan "namevcut", elde olan "mevcut"la takas edilmekte, garip bir alışveriş yapılmaktadır. (Modernleşme teşebbüsleri Islâm dünyası için biraz da böyle bir alışveriş

"Vur deyr-i küfrün üstüne rekz-i hilâl için/[...]/ Düşsün çelengi Rûm'un eğilsün ser-i Frenk/ Vur Türk'ü gönderen yed-i takdir aşkına./ Son savletinle vur ki açılsın bu surlar / Fecr-i hücum içindeki tekbir aşkına." (Yahya Kemal, "İstanbul'u Fetheden Yeniçeri'ye Gazel")

sürecidir). Neticede kaybedilmiş/unutulmuş/terk edilmiş bir dünya ile kazanılamamış bir dünya arasında bölünmüş bir kişilik. Aslında bu ciddi bir "kültürsüzleşme" sürecidir. İslâm dünyasındaki yeni selefî, radikal ve modernist temayüllerin tarihle, geleneksel yapılarla, yerli kültürle, kısaca kendisiyle irtibatlarının zayıflaması veya tamamen kopması da bu zihnî boşaltılmışlıkla doğrudan alakalıdır.

Çağdaş İslâm mütefekkirlerinin/İslâmcıların kendilerinden, -aslında kimsenin dudak büküp geçemeyeceği kadar geniş ve derin -ilmî- kültürel miraslarından, tevarüs ettikleri İslâm'dan şu veya bu ölçüde şüpheye düştükleri açık olsa gerektir. İslâmcı söylemin bu şüphe ile yakından alakası var. Çok basit olarak tasvir etmek gerekirse şöyle bir mantık yürütüyorlardı: İslâm, tabiatı ve tebliği icabı mağlubiyetin, gerilemenin, tefessühün, ahlakî çöküşün sebebi ve menşei olamaz (oryantalistler İslâm'ın bunların da sebebi ve menşei olduğunu söylüyorlardı); İslâm akıl, mantık ve ilim dinidir; Müslümanların gavur çizmesi altında ezilmeleri, İslâm diyarının küfrün istilâ, işgal ve saldırılarına maruz kalması da "gerçek" Müslümanlıktan ve İslâm'dan doğmuş olamaz. O halde "kabahat İslâm'da değil Müslümanlarda"dır. Ecdadımız, -çok kısa bir dönem hariç- İslâm'ı yanlış anladı ve yanlış yaşadı (veya hiç anlamadı ve hiç yaşamadı/onu anladığını ve yaşadığını zannetti), biz de onların çocukları olarak İslâm'ı yanlış anladık ve yanlış yaşadık. Mağlubiyeti getiren, "yanlış anlaşılan/yaşanan" İslâm'dır, İslâm'ın bizzat kendisi değildir. (Bugün de bağlamından ve tarihî-siyasî zemininden kopuk olarak tartışılan "gerçek İslâm/tarihî İslâm" ayırımları -isterseniz söylemleri diyelim- buralarda mayalanmıştır.)

Mağlubiyetlerin ve kendini geride kalmış hissetmenin İslâm dünyasında ve hususen Osmanlı merkezinde ortaya çıkardığı şüphe, tedirginlik ve gerilimin derecesi ve şiddeti bugünden geriye bakarak kolaylıkla anlaşılabilecek bir hadise değildir. Asırlardır zaferden zafere koşmuş, küfre meydan okumuş, müesseseleri oturmuş, kendi kendine yeterli, kendine güveni tam bir siyasî, sosyal ve kültürel yapının küfür karşısında mağlup olması sadece siyasî yapının ve devletin değil şaşırtıcı bir şekilde -zihnî olarak devletle zaruri bağları olan- İslâm'ın da mağlubiyeti sayılmıştır. Dinle devlet ve toprak (Müslüman coğrafya) arasında kurulan bu zaruri ilişkilerin, tarihin derinliklerine doğru da uzanan mantığı, modern dönemler için derinliğine ve yeterince araştırılmış, işlenmiş, ortaya konulmuş olmamakla beraber önemlidir. (Âkif'in "Bu da çiğnendi mi çiğnendi demek şer'-i mübîn" veya Yahya Kemal'in "Gâlib et çünkü bu son ordusudur İslâm'ın" mısralarında

gömülü olan hissiyat budur.)

Bugünün hâkim İslâmcı söylemi, herhangi bir İslâm devletinin zayıflaması veya çökmesiyle dinin, imanın ortadan kalkması arasında zaruri bir ilişki kurmaktan hayli uzaklaşmıştır. Hatta hepsi değilse de önemsenmesi gereken bir İslâmcı gruplar kümesinin, mevcut devletleri İslâmcılığın önünde bir engel olarak gördüklerinden bile bahsedilebilir. Halbuki son bağımsızlık hareketleri dahil olmak üzere bütün 19. asır ve 20. asrın ilk yarısında değişik İslâm coğrafyalarında cereyan eden istila ve işgal karşıtı hareketler dinî unsurlar kadar "millî" temayülleri de güçlendirmiş; ikisi arasındaki irtibatları modern bir muhtevada fakat gelenek içinde de anlaşılabilecek tarzda kuvvetlendirmişti. İslâmcı söylemin bu cephesindeki ciddi değişmenin en önemli sebebi, hilafetin ilgasından sonra inşa edilen "İslâm devleti" kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa, merkeze nispet edilmemesi, büyük ölçüde mücerret -veya ideal- bir kavram olarak, tabir caizse "yersiz yurtsuz" kalmasıdır. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı sonrası şartlarında Marksist-sosyalist etki ile enternasyonallik boyutu yükseliş gösteren 'ümmetçilik' söylemi de memleket, devlet, toprak gibi kavramların din için vazgeçilmezliğini zayıflatmıştır. İlk bakışta daha top(ar)layıcı ve kuşatıcı gibi gözüken ümmetçiliğin aslında zayıflatıcı ve dağıtıcı bu yönü üzerinde yeterince durulmamıştır[4]

Ayrıca Batı/Avrupa/küfür, İslâm'ın, Müslümanların, İslâm devletlerinin üzerine gelen bir *seyl-i hurûşan* gibidir. Bu coşkun sel, her önüne çıkanı devirmekte, her önüne kattığını sürüklemekte, her alanı işgal etmektedir.

İslâmcı söylemin oluşmasında önemli fonksiyonlar icra etmiş bu kabuller ve yorumlar iki noktada yoğunluk kazanarak merkezîleşti:

a) Bu selin önünde durulamaz, var kalmak/var olmak için selin ahengine uyulmalıdır.[5] (Bu kabule, zaruri hale gelen/getirilen Avrupalılaşmanın meşrulaşması süreci de diyebiliriz.)

b) Düşünülmesi ve yapılması gerekenler acilen ve pratik hedefler gözetilerek düşünülmeli ve yapılmalıdır. (Bu süreç ise aktüalitenin dayattıklarının dışında kalarak da hadiselere bakmayı -tabir caizse bir tür idealizmi- ve derinleşmeyi, üst düzeyde yeni dinî-felsefî inşayı zayıflatmış, kendisi kalarak yenilenme kanallarını dumura uğratmıştır.)[6]

Gerek Batılılaşmanın meşrulaşması gerekse acil, pratik ve pragmatik olanın felsefî ve tarihî olanı büyük ölçüde zaafa uğratması, fiilî veya psikolojik "zaruret"lerin dayattığı bir şeydi ve bu çerçevede meşruydu. Çünkü "din ü devlet" de "mülk ü millet" de hayati bir tehdit altındaydı veya Müslüman aydınlar mevcut tehdidi bu düzeyde ve ciddiyette görüyorlardı. Âkif'in, Birinci Cihan Harbi arifesinde verdiği bir vaazındaki ifadeleri, ne kadar tedirgin bir ortamda konuştuklarını ve ne ölçüde kılıç sırtında bulunduklarını göstermesi açısından dikkate değer olmalıdır:

> *Ey cemaat-ı Müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı* saltanat gıcırdıyor! *Böyle giderse -el-iyazü billâh [Allah korusun]- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların taht-ı idaresindeki [idaresi altındaki] dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse [Hıristiyanlaşmamışlarsa], eğer İngiltere Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... iyi biliniz ki hep çürük çarık yine bu hükümet sayesindedir.* Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. *Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki* bizim yüzümüzden o bîçareler de mahvolacaklar [...][7]

Fakat birçok tarihî ve psikolojik icbar, söylemin, zaruretlerin meşrulaştırdığı böyle bir ortamda ve bu şekilde teşekkül et-

mesini açıklarsa da onun yıllara, on yıllara hatta asırlara dayanıklı bir söylem haline nasıl geldiğini yeteri kadar açıklamaz. Zaruret, adı üstünde daimî olana değil geçici olana işarette bulunur. (*Mecelle*'nin 21-24. maddelerini hatırlayalım: "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar. Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur. Bir özür için caiz olan şey ol özrün zevaliyle bâtıl olur. Mâni zâil oldukda memnu avdet eder.") Nasıl olmuş da zaruretler hiç bitmemiş veya zaruret devri geçtiği halde zaruretlere yaslanarak teşekkül etmiş söylem, gücünden ve tesir kabiliyetinden hiçbir şey kaybetmemiştir? Olan şudur: Akan zaman içinde zaruret hali normal halin yerine geçmiş (zaruret hali devamlılık sebebiyle mutlaklaşmış), bunun beklenebilir bir neticesi olarak da zaruretin geçici bir süre için "mubah" kıldığı -aslen kötü ve yanlış olan- şey, her zaman için iyi ve doğru olan şey haline gelmiştir. Zaruret halinde teşekkül eden söylemin nice on yıllardan sonra bugün bize de çok sıcak ve doğru gelişinin sebebi "kötü"nün zaman içinde "iyi"ye dönüşmesidir.[8]

3. Modernleşme dönemi Müslüman aydınlarının tedafüî/savunmacı bir halet-i ruhiye içine gömülmüş olarak fikirlerini serdetmeleri ve bunun neticesi olarak kendileri ve fikir dünyaları için otosansür (kendi kendini tasfiye) diyebileceğimiz bir mekanizmayı işletmeleri de İslâmcı söylemin teşekkülü, işleyişi ve mantığı açısından önemli bir meseledir.

4. Oryantalistik dilin inşa ettiği, "mağlup" İslâm dünyasına yönelik tasvirler ve "gururlarıyla oynanmış" Müslümanları zihnî olarak belli bir dairenin ve kalıbın içine hapsetme, onları Avrupa merkezli siyasî arzular doğrultusunda değişime zorlama teşebbüsleri -siyasî veçheleri iyi örtülmüş olmakla beraber- ilmî ve fikrî olmaktan çok ötede siyasî idi. 19 ve 20. asır Müslüman aydınlarını ziyadesiyle meşgul eden ve ağır yükünden kurtulmak için büyük mücadeleler verdikleri "İslâm mâni-i terakkidir" [İslâm ilerlemeye engeldir] hükmünden önce veya sonra zikredilen bu tespitler, aslında Müslümanların bu vasıfları üzerlerinden atmadıkları müddetçe müterakki ve medeni olamayacaklarını vurgulamaya matuftu. Oryantalistler İslâm ve Müslümanlara yönelik tespitler olarak kabaca şunları söylüyorlardı:

a) Hurafelere, bâtıl inançlara, menkıbelere, İsrailiyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din;

b) Müstebit (otoriter/totaliter/despotik) bir siyasî rejim; buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltmeyen bir toplum;

c) Âtıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı ve ilişkiler ağı,

d) Kadınla erkeğin, Müslimle gayrimüslimin, hürle esirin hukuken, siyaseten ve statü itibariyle eşit olmadığı bir sosyal hayat;

e) Sa'y u gayreti, içtihadı, iradeyi değil de pasif bir hat üzerinde cereyan eden tevekkülü, sabrı, kaderi, kanaati, bir lokma bir hırkayı öne çıkaran bir zihniyet ve yaşama üslubu;

f) İlmî ve felsefî gelişmesi 12. asırda durmuş; şerhlere, haşiyelere, tekrara, ezbere boğulmuş, taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen, yeni meseleler vaaz edemeyen, bu yüzden de geçmişte kalan bir tedris tarzı...

Saldırı sloganı olarak iyi işlenmiş, ilmî ve tarihî hakikatlere tercüman olmak zaviyesinden ise çok çelimsiz olan bu "siyasî" tespitlerin doğruluk yahut yanlışlıklarını tartışmak bu yazının konusu değildir. Fakat ağırlıklı olarak 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın ilk yarısında dikkatle icat ve ihdas edilen bu hüküm ve değerlendirmelerin kısa sayılabilecek bir müddet sonra Müslüman fikir adamları tarafından pek de tartışılmadan büyük ölçüde benimsenmesi (bugün de tartışılmadan benimseniyor), ciddi ve hayati tedirginlikler duyulmadan içselleştirilmesi (bu-

gün de tedirginlik duyulmadan içselleştiriliyor) ve ardından bu kurgudaki oryantalistik dilin hâkimiyet ve siyasetinin unutulması (bugün de fütursuzca unutuluyor) İslâmcı söylemin teşekkülü ile sloganlarının muhtevası ve istikameti açısından önemsenmelidir.[9]

İnsanoğlu kendini inşa ederken elbette etrafında olup bitenlerden, kendine yönelik teşebbüslerden, farkında olarak olmayarak etkilenir ve onlara cevaplar verir, mesajlar gönderir, kendini savunur; bu süreç içinde biraz da düşmanlarına, muhaliflerine, tenkit ettiklerine benzer. Bu normaldir; normal olmayan kendini başkalarının tarif ettiği şekilde tanımak, başkalarının biçip diktiği elbiseyi giymek, dahası bu ısmarlama kimliği kaynağından ve hedeflerinden bağımsız olarak çok sıcak ve yerinde, tabir caizse "tam bana göre" bulmaktır.[10]

İslâmcı söylemde itibarlı bir yeri olan "düşmanın silahıyla silahlanma"nın altında işleyen naif mantık da belki buralarda tespit ve deşifre edilebilir. Bu noktada düşmanın silahıyla silahlanmak, düşman gibi olmak, düşman gibi düşünmek ve onun ağzıyla konuşmak değilse nedir? (İslâmcı söylemin her şeyden daha ziyade mevcut Müslümanlığı ve Müslümanları, Müslümanların din/İslâm anlayışını tenkit etmesi de "düşmanın silahıyla silahlanmak"la alakalı olmasın!) Ağırlıklı olarak teknik-teknolojik donanıma, sanayiye, maddi-askerî güce, bilime vurguda bulunan bu "silah"la mücehhez olma temayülü, kuvvet ve iktidar merkezli yeni bir kültür ve medeniyet algılamasını da gündeme getirecek, birçok dinî, millî hassasiyet noktasını da zaafa uğratacaktır. Burada giderek silikleşen ve önemsenmeyen üslup ve tarz meselesine de göndermede bulunmak gerekiyor.[11]

Bu hususlar İslâmcı söylemin yerliliği, sosyal mütekabiliyeti ve değeri problemini tartışırken de gözden ırak tutulmaması gereken bir konudur.

5. Söylemin ahlak meseleleriyle alakalı ayağına gelince: Modernleşme döneminde tasavvuf ve tarikatlar ile kadîm ahlak anlayışına yöneltilen tenkitlerin ve bu alanları tasfiyeye tâbi tutma veya dönüştürme teşebbüslerinin mihverinde de dönemin icbarları ve oryantalistik dile uygun olarak aktif insan/aktif toplum-pasif insan/pasif toplum tartışmasından doğan meseleler yer almaktadır. Çünkü tasavvuf ve tarikatlar biraz da tabiatları icabı, uzlet, halvet, bir lokma bir hırka, kanaat, ilham, keşif, keramet, rabıta, rüya, rıza, şeyhe mutlak itaat, ricalü'l-gayb (gayb erenleri), silsile (zincir), istimdat, türbedarlık... gibi artık pek hoş karşılanmayan bilgi kanallarını, hiyerarşileri, inanç ve kabulleri, gelenekleri bir şekilde beslemekte ve yaşatmaktadır. Kadim İslâm ahlak telakkisinin, hem tevekkül, sabır, kanaat gibi temel kavramları hem de bu kavramların muhtevası, hiyerarşisi ve sosyal değeri, aktif bir insan tipi ortaya çıkarmak ve toplumu ayağa kaldırmak isteyen/ihtiyacında olan İslâmcı söylemin önünde ket vurucu, geriletici kuvvetli bir unsur olarak duruyordu.[12]

Bu süreçte tasavvuf ve tarikatlara yöneltilen tenkitlere paralel olarak ahlak kavramlarının yeniden tanımlanması ve hiyerarşilerinin değiştirilmesi konusunda önemli ve acilen devreye sokulan teşebbüslerle karşılaşacağız.[13]

Ahlak alanıyla ilgili bu problemler yanında gözden uzak kalan bir diğer mesele belirleyicilik açısından siyasetin ahlakın yerini alması, bir başka ifadeyle ahlakın da siyasetin güdümüne terk edilmesidir. Yakın zamanlara kadar halkın hafızasında bütün kuvvetiyle yaşayan, "nasılsanız öyle idare edilirsiniz" kalıp ifadesi, siyasetin aldığı/alacağı şekli ve muhtevayı ferdî veya içtimaî ahlakın, yaşantının tabii bir uzantısı ve devamı olarak görürken İslâmcı söylem siyasî iktidar ele geçmeden ve tahkim edilmeden ahlakın kıvam düzeyde veya "doğru" bir tarzda teşekkülünü im-

kânsız veya zor görmektedir. Bu meseleye, siyasî bir problem olarak İslâm'ın, aşağıdan yukarıya doğru mu (birinci sırada ahlak) yoksa yukarıdan aşağıya doğru mu (birinci sırada siyaset) sirayet edip yayılacağı zaviyesinden de bakılmalıdır. Cumhuriyet devri Türkiye'sinde ahlak meselesini hiyerarşinin en üst basamağına çıkaran müellif herhalde sadece Nurettin Topçu'dur. "Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslâm dünyası en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslâm memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyorlar. [...] Bunun sebebi ne siyasî, ne iktisadî ne de esasında ilmî ve fikrîdir. Bu halin sebebi İslâm'ın temeli ve Kuran'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır" cümleleri de ona aittir.[14]

Yıllar sonra İsmet Özel şöyle bir soru vaaz edecektir: "Güçlü bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına mı, Müslüman bir topluma ulaşıp onun güçlendirilmesine mi çalışacağız?"[15] Ne yazık ki bu soru hâlâ ciddiyeti ve ağırlığı ölçüsünde tedavüle girmiş, izi takip edilmiş, tartışılmış bir soru değildir.

Bir an önce gelmesi beklenen mutlak başarı ve acil galibiyet arayışları, ahlakî bir problem olarak insanın vazifesini yapması ile yaptıklarının neticesini alması/görmesi arasındaki mesafeyi de muğlaklaştırmış veya tamamen ortadan kaldırmıştır. Bahsedilmeye değer olan çaba ve gayret sadece netice veren çaba ve gayrettir artık. Tevekkül ve kader kavramlarına bağlı olarak teşekkül eden "gayret bizden tevfik Allah'tan", "tedbir takdiri bozmaz" gibi yerleşik kalıp ifadeler bu noktada büyük ölçüde saded haricidir. Bir bakıma sa'y ü gayretin, cehd ü ictihadın, azmin muvaffakiyete mutlaka yol açacağına, başarıyı garanti altına alacağına inanılıyor gibidir. Bu mesele, aynı zamanda çağdaş İslâm dünyasının, kaybettiğine inandığı maddi güç ve iktidarı yeniden ele geçirme arayışının önemli bir parçasıdır.

İsmet Özel'in "Bir medeniyet kurmak" yazısına epigram olarak koyduğu, işgalci İtalyan subayı ile Kuzey Afrikalı esir Müslüman savaşçı arasında geçen konuşma bu açıdan manidardır:

- İtalyanlara karşı niçin bu kadar şiddetle mukavemet ettin?

- İmanım için.

- Bu kadar az kuvvetle ve bu kadar az vasıta ile bizi Trablusgarp'tan atabileceğini ümit ediyor muydun?

- Hayır.

- O halde ne elde etmeyi ümit ediyordun?

- Hiç! Ben imanım için döğüşüyordum ve bu bana yetiyordu. Geri kalanı Allah'ın elinde idi.[16]

Bu hattın tipik göstergelerinden biri de "Düşmanlarınıza karşı elinizden geldiği kadar kuvvet hazırlayın" ayetinde geçen "kuvvet" kelimesinin çağdaş tefsir ve yorumlarının bıktırıcı denebilecek derecede maddi kuvvet, teknolojik donanım ve siyasî iktidar vurgularıyla dolu olmasıdır.[17]

İSLÂMCI SÖYLEMİN İSTİKAMETLERİ VE DEĞERİ

Söylem belli bir dönemin, belli ihtiyaç ve icbarların, belli siyasetlerin ürünü olarak ortaya çıkar. Sunî-kurgusal bir tarafı vardır fakat bir fantezi, bir lüks değildir. Hedef olarak bazı yolları açmak, işaretleri belirgin kılmak veya bazı yolları kapatmak, delilleri silikleştirmek istiyordur. Ortaya koyduğu iradenin kararlılığı ve taleplerinin seviyesi ile kullandığı semboller hatta "sesinin tonu" bir taraftan sertkatı veya yumuşak tabiatlı oluşunu belirginleştirirken diğer taraftan da süreklilik ve dayanıklılığını tayin eder. Söylem, adı üstünde öncelikle bir dil ve ifade biçimidir fakat birçok etkenin eşliğinde ve belli bir mantık örgüsüne göre şekillendiği için herhangi bir ifade biçimi değildir. Bu yüzden nasıl bir dil olduğunu kestirebil-

mek, ardından anlayıp şerhedebilmek için içinden akıp geldiği dönemin ihtiyaçları ve hissiyatını, o akıntı içindeki insanların beklenti ve tahassürlerini iyi yakalamak gerekecektir. Buradan yüründüğünde söylemin gerçeklik değeri üzerinde konuşmak da imkân dahiline girer.

Söylemle birlikte ortaya çıkan gerçeklik ile onun ifade etmeye, dillendirmeye, savunmaya, yukarılara çekmeye, reddetmeye, aşağıya indirmeye çalıştığı unsurların kendi gerçekliği arasında şu veya bu ölçüde bir mesafe vardır. Bir başka deyişle bir unsurun, söylemin içindeki gerçekliği ile o unsurun bizzat/söylemden bağımsız gerçekliği (hakikati) aynı şey değildir; "kanaat" kavramının insanlık tarihi ve İslâm kültürü içinden akıp gelen kendi gerçekliği ile modernleşme döneminde teşekkül eden aktivist İslâmcı söylemdeki gerçekliğinin aynı olmayışı[18] veya bilgi kaynağı ve haber değeri itibariyle "İsrailiyat"ın, mucize ve kerametin, rüyanın modernleşme öncesi ve sonrası dönemlerdeki gerçekliklerinin farklı olması gibi.

İki gerçeklik arasındaki mesafenin boyutlarını esas itibariyle söylemin teşekkül ettiği dönemin şartları ve baş aktörlerin bilgi, beklenti ve hissiyatı tayin eder, fakat zaman içinde mesafenin de, söylemin istinat ettiği mantığın da, kelime ve terkiplerin de bir süreci, bir tarihi hatta bir hikâyesi oluşur. Özellikle kriz dönemlerindeki söylemler alelacele ve büyük ölçüde aktüel ihtiyaçlara göre vücut bulduklarından toplumun hafızası ve ana temayülleri ile örtüşme ve uyum yetersizlikleri problemleriyle karşılaştıklarında kendilerini tadil eder ve dönüşüme uğrarlar. Dolayısıyla hareketli bir hadise olarak söylem etrafında gözlenmesi, izi sürülmesi, anlaşılması gereken birbirine girmiş iç içe, yan yana daireler, halkalar vardır.

Bütün bu süreçleri ve iniş çıkışları da hesaba katarak var olan İslâmcı söylem için bazı tutamak noktaları tespit edebiliriz:

1. İslâmcı söylem dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihî süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit, siyasî) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir. Bütün türevleriyle İslâmcılığın bizzat kendisi modernleşmenin bir ürünü ve sonucu olduğu için söylemin böyle teşekkül etmesinde beklenmedik bir şey yoktur. Bu söylemin ana öncülleri ve birçok hüküm cümlesi, hem muhteva hem de istikamet olarak sadece bugün "İslâmcı" denen gruplar tarafından değil çağdaş İslâm dünyasının bütün fikir gruplarına mensup "mağlup bir neslin" aydınlarınca inşa edilmiş ve sürdürülmüştür. Ağırlıklı olarak radikal, ihyacı, gelenekçi, modernist hatta laik öğeler taşıması bu genel hükmü değiştirmez.

2. Söylemi içe doğru güçlü ve sesi gür kılan, bir direniş ve kurtuluş hareketini ifade ediyor oluşu; ilâ-yı kelimetullaha, küfre karşı cihada, nefse karşı mücahedeye, gasıp ve zalimlere karşı mücadeleye, yeryüzündeki bütün Müslümanlara dönük infak ve yardımlaşmaya, Cennetin anahtarı şehadete davet çıkarmasıdır. Bu unsurlar bütün İslâm tarihi boyunca üst değerlerini ve Müslüman toplumu ayağa kaldırma gücünü muhafaza etmiş unsurlardır.

Peki neye direniş, nasıl kurtuluş? Söylemin içinde bu sorunun net cevabını bulmak o kadar kolay değil, ayrıca cevap sayılabilecek ifade kümeleri paradokslar da taşıyor. Yine de şöyle bir hülasa yapılabilir: Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kâfir, ahlaksız Batı'dan) kurtulmak; bizi tekrar "zaferlerden zaferlere koşturacak" bir (gerçek) İslâm'a varmak için bir başka (tarihî) İslâm'dan kurtulmak... Batı'yı ve İslâm'ı ortadan ikiye ayırmak teşebbüsü, bazı yüklerden sıyrılmak ve bazı kazanım kapılarını açık bırakmak imkânlarını tanıyor gibi gözükse de derin tahlillere, cid-

di muhasebelere kaynaklık edecek kategorik bir ayırım olmaktan ziyade pratik hedeflere dönüktür, böyle olduğu için de büyük yorumlarla, bereketli ürünlerle neticelenmemiştir.

Paradoksların bir kaynağı, daha rahat takip edebileceğimiz dönemin icbarları ise bir diğer önemli kaynağı da paradoksun farkına varmayışa yol açacak vukufsuzluk ve derinlik arayışının noksan oluşudur. Aynı söylem içinde dinî olanla seküler/laik olanın yan yana (ve problemsizce!) yer alışı; direnişin ve kurtuluş çabalarının aynı zamanda hem (bir nevî) dinîleşmeyi, dinî canlılığı hem de (bir şekilde) modernleşmeyi getirmesi; hiyerarşilerin bozulması, alanların birbirinin içine girmesi... gibi tezahürler bu sürecin neticeleri olarak dün de bugün de İslâmcı söylemin karşısında durmaktadır.[19]

3. İslâmcı söylemin bir yönü Batılı iddiaları ve İslâm'a yönelik tenkitleri şu veya bu ölçüde cevaplandırmaya, reddetmeye, tadil ve tashih etmeye dönük işlerken diğer bir yönü de doğrudan Müslümanlara, İslâm'ın mevcut algılanış biçimine müteveccihtir. Batı'ya yönelik olanlar şöyle özetlenebilir:

a) İslâm iyi, güzel ve doğru olan her şeyi içerir; kendi dışında iyi, güzel ve doğru olan bir şey varsa/kalmışsa o İslâm'ın reddedeceği bir şey olamaz. "Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu almaya en layık bizzat kendisidir."

b) Avrupa'yı Avrupa yapan değerler ve vasıflar ne ise (akıl, bilim, teknoloji, müsamaha, çalışkanlık, demokrasi, adalet...) bunların hepsi İslâm'dan Avrupa'ya intikal etmiştir; Ortaçağ'da karanlıklar, din savaşları, engizisyonlar içinde boğulan Avrupa'yı "aydınlatan" İslâm'dır. İbn Sina'nın eserleri yıllarca Avrupa üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmuş, İbn Arabî Spinoza'ya, Leibniz'e, Gazalî ise Descartes'a fikir babalığı yapmıştır. Akla, bilime kapalı/karşı olan İslâm değil Hıristiyanlıktır.

c) Batılılar bazen bilerek bazen de bilmeyerek İslâm'ın bizzat kendisi ile İslâm'ın tarih içinde almış olduğu şekli birbirine karıştırıyorlar ki bu doğru bir yol olamaz.

d) Avrupa maddi değerleri itibariyle terakki etmiş olmakla beraber manevi değerleri itibariyle geri hatta çökmüş bir durumdadır.

Söylemin, hem amansız bir düşman hem de taklit mercii haline gelen Avrupa'yla alakalı kanadında açık veya örtük olarak vurgulanan husus şudur: Galip Batı'nın bilimde, sanayide, teknolojide büyük inkılâplar yaparak ilerlemesi, buna karşılık İslâm dünyasının bu sahalarda geri kalması bu iki dünyanın tabiatlarından kaynaklanan varoluşsal bir farklılığa/zıtlığa değil kronolojik hatta tesadüfen oluşmuş şartların ortaya çıkardığı bir neticeye işaret eder. Geri kalmak İslâm dünyasının kaderi değildir, Avrupa'nın yaptığını İslâm dünyası da yapabilir, yapmalıdır.[20]

Kurtuluş ve terakki merkezli İslâmcı söylemde rasyonel ve bilimperest temayüllerle teknik, teknolojik görüntü ve araçlara hayranlığın her zaman önemli bir yer tutmuş olması bu kabullerle de alakalı olmalıdır. Bilim ve akılla birlikte teknik, İslâmcı söylemin bir bakıma "modern" hurafesi ve batıl inancı gibidir.

4. İslâmcı söylemin din ve İslâm anlayışı modernist düşüncenin ana temayüllerine uygun olarak "tektip"çi ve merkeziyetçi bir karakter arz eder. Birbirleriyle irtibatlı olarak siyasî ve kültürel birlik (ittihad, vahdet-i İslâmiye, telfik, tevhid-i mezahib, takrib-i mezahib, kanunlaştırma vb.) arayışları da tektipçiliği beslemiş gözükmektedir. Uzun İslâm tarihi tecrübesine bakıldığında, Müslümanların hem ilimler, mezhepler ve meşrepler açısından hem de hayatı algılama ve yaşama kalıpları bakımından geniş bir farklılıklar dünyasının içinde yaşayageldikleri rahatlıkla görülür. Bu farklılıkların bir kısmı coğraf-

ya ve iklim, bir bölümü yerel dinler ve kültürler, bazıları da tarihin tesadüfleri ve süreçlerle alakalıdır. Kendini emniyette hissetmeyen ve bütün İslâm dünyasına hitap etme şansını yakalamayı hedefleyen İslâmcı söylemin bu farklılıkları artık tehlike ve zaaf olarak gördüğünü, bir çeşit tefrika ve bölünmüşlük olarak telakki ettiğini, giderek gayrimeşru ilan ettiğini biliyoruz.

Buna karşılık "siyasî ve kültürel birlik hangi düzeyde sağlanacaktır?" sorusu yeteri kadar sorulmamış ve işlenmemiş gözükmektedir. Üst düzeyde bir birlik aranacaksa bu bir felsefî düşünceyi ve tecridi davet edecek; alt düzeyde bir birlik aranacaksa bu da ancak dinde/düşüncede/yaşama tarzında sadeleşme-seyrelme (bir başka ifade ile tasfiye) yoluyla olabilecektir. Hâkim temayülün, bir tasavvur ve düşünce dünyasının fakirleşmesi manasına gelecek olan sadeleşme/tasfiye hattında cereyan ettiğini, bunun da Yeni Selefî hareketle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

İslâm dünyasında 19. yüzyıla hatta bu yüzyılın ortalarına kadar kendilerini tahkim ederek, üst düzeye çıkararak, derinleştirerek varlıklarını sürdüren felsefe, kelam, tasavvuf, mantık, fıkıh usûlü ve dil alanlarının zaafa uğraması yahut kuvvetlerinin fark edilmeyişi hadisesi de, felsefe ve tecrid aramayan böyle bir vasatta vuku buldu. (İslâmcı söyleme de ziyadesiyle sirayet eden 12. yüzyıldan sonra İslâm ilim ve kültür geleneklerinin durağanlaştığı iddiası hâlâ yaygınlığını korumakla beraber ciddi tetkik ve tenkitlere tahammül edemeyecek ölçüde zayıf bir iddia olmalıdır.)

İslâmcı söylemde, yaşanan İslâm'la/Müslümanlıkla "gerçek" İslâm arasına konan ciddi mesafe de bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini güçlendirmiş, diğer taraftan ise tektipçi arayışları kuvvetlendirmiştir. Bugün daha emin olarak biliyoruz ki kaynaklara dönüş hareketinin menşeinde, daha "sahih" bir İslâm idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha "uygun" bir İslâm yorumuna kapı aralamak arzusu bulunmaktadır. Bu merhalede kaynaklara dönüş bir araç kavramdır ve esas itibariyle ulemanın ve metinlerin otoritesini ve sosyal değer haline de dönüşen tarihî tecrübenin, geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuftur. Bunun nihai olarak varacağı yer ise tarihsizlik ve kaynakları bağlamlarından, irtibat noktalarından koparmak olacaktır. Âkif'in meşhur beytini bu zaviyeden bir daha hatırlayabiliriz: "Doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhamı/Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâmı."

İnsanoğlu "doğrudan doğruya" (irtibatları kopuk olarak) Kuran'dan veya bir metinden ilham almaya istidatlı bir yaratık mıdır yani insan hafızasını ve natıkasını bir tarafa itebilir/bastırabilir ve bu "boş" kafayla herhangi bir şeyi, bir metni anlayabilir mi? Asrın idraki ne demek oluyor ki ona İslâm söyletilecek ve söyletilebilirse eğer iyi olacaktır? Asrın idraki acaba İslâm'ı/dini ağzına almak ister mi?... Bu ve benzeri sorular büyük ölçüde saded haricidir. Çünkü zaman imkânsızları mümkün hale getirmek zamanıdır. (Sahihliğe nazaran daha düşük bir kavram olsa da şartlara, hayatın akışına "uygunluk" arayışı elbette küçümsenecek bir şey değildir. İslâmcı söylemle bağlantılı olarak yeniden ele alınması gereken husus, uygunluk arayışlarının düzeyi, yorumlama kapasitesi ve bugün nereye vardığının gözden geçirilmesi, nihayet kalkış noktası ile gelinen noktanın; kaybedilenlerle ele geçirilenlerin muhasebesidir.)

5. "Gelenek"le İslâmcı söylem arasındaki ilişkiler de boşluklarla, paradokslarla doludur. İslâm'ın/dinin her şeyden daha fazla bir gelenek olduğu tartışma dışı olmalı; Hz. Peygamber'den (hatta Hz. Adem'den) bugüne uzayıp gelen, genişleyen ve derinleşen bir gelenek. Zaten hiçbir din, kültür ve medeniyet geleneksiz teşekkül edemez ve peşi sıra geleneksiz

hayatiyetini sürdüremez. Fakat gelenek aynı zamanda tarihin tortularının, terkedilmiş/eskimiş dinî-kültürel formların, üzerimize yapışmış teamüllerin, insanî zaafiyetlerin, başarısızlıkların, acıların da biriktiği bir mahzendir.

Modernleşme döneminde geleneğin daha ziyade ikinci dairedeki menfi anlamlarıyla ele alındığı ve söylemlere böyle yansıdığı açıktır. Paradoks şurada merkezîleşiyor: Gelenekten kopmak/kurtulmak en geniş manasıyla dinden kopmak, uzaklaşmak manasına geliyor; geleneğe bağlı kalmak ise mevcut kötü, hantal yapının ve şartların, başarısızlık olarak kabul edilen unsurların devamına rıza göstermek demek olacaktır. Üst çözüm birbirini iter hale gelen bu iki hattı üstüste değilse de paralel hale getirmekte aranmalıydı/aranmalıdır. Ayrıca bugün fiilî olarak modernlikten tamamen bağımsız bir geleneğin varlığından veya gelenek idrakinden de bahsedilemez; bir başka ifade ile modern dönemde yaşayan insanlar olarak bizler geleneği modernleşme öncesinde "olduğu gibi" anlama, kabul etme, benimseme şansına bütünüyle sahip değiliz. Fakat bizim dışımızda gelişen bu fiilî zorlukla geleneği ciddiye almamak aynı şey olamaz. Çünkü gelenek bizim onu tanıyıp tanımamamızdan, ciddiye alıp almamamızdan bağımsız olarak bize, topluma, asırlara hükmeder.

Esas itibariyle seküler bir proje olan modernleşmenin aynı zamanda (bir nevî) dinîleşmeye, dinî canlanmaya kaynaklık ettiği, dinî-mistik hareketleri beslediği meselesine yukarıda kısaca temas etmiştik. İslâm dünyasında dinden daha güçlü başka meşrulaştırıcı ve seferber edici unsurlar olmadığı için modern-seküler fikirler, kurumlar ve uygulamalar dinî bir muhteva veya örtü ile savunulabilmiş, büyük kalabalıklara benimsetilebilmiştir. Çok karmaşık işleyen bu süreç beraberinde (bir tür) dinîleşmeyi getirirken geleneklerin de kısmen ve bir şekilde, bazen biçimsizleşerek ayakta kalmalarını mümkün kılmış, canlanmalarını temin etmiştir. Seferberliği, içtimaî seyyaliyeti ve dayanışmayı mümkün ve kolay hale getiren geleneksel cemaat ve tarikat yapılarının da modernleşme döneminde hiç değilse bazı açılardan güçlendiğini biliyoruz.

6. Söylemin siyasî kanadının teşekkülünde hilafet-saltanat sistemiyle meşrutiyet (daha sonraları cumhuriyet ve ardından demokrasi) rejimi arasındaki gerilim tayin edici rol oynayacaktır. Terk edilmek istenen ve kaynaklara dönüş temayülünden de kuvvet alınarak gayrimeşru ilan edilen hilafet-saltanat sistemine (eski rejime) karşılık meşrutî idarenin (daha sonra cumhuriyetin ve demokrasinin), yeniden yorumlanan "meşveret-şûra" kavramı etrafında İslâmî bir siyasî model haline dönüştürülmesine şahit olacağız. Bu gerilimli ilişki, kavramlar düzeyinde öncelikle itaatle hürriyet arasında cereyan edecek ve siyasî anlamları gittikçe kuvvetlenecek olan hürriyet, esas itibariyle Allah'ta merkezileşen ve oradan aşağıya (Peygamber'e, ülu'l-emre...) doğru inen itaat dairesini zaafa uğratacak, tahrip edecektir.[21]

İkinci olarak adalet ile meşveret arasında benzer bir ilişki göreceğiz. İktidarın kaynağından ve nasıl geldiğinden ziyade ne yaptığını (icraatını) öne çıkaran adalet kavramı, birinci sıradaki yerini giderek iktidarın nasıl geldiğini öne çıkaran meşveret kavramına bırakacaktır. Halbuki kaynaklar ve tarihî tecrübe adaletle meşvereti, bağlayıcılık ve dinî-ahlakî değer itibariyle aynı seviyeye getirmeye müsait değildir.

Nihayet eşitlik (müsavat) arayışları sırasında bir şekilde seçkinciliği öngören ehliyet ve liyakat kavramlarının da zaafa uğradığına, gerilere doğru itildiğine şahit olacağız.

Yeni söylemde İslâm'ın modern bir siyasî yapılanmaya cevap verebilecek güçte olduğunu ortaya koyabilmek için İslâm siyasî düşüncesinin biat, meşveret-şûra,

ehl-i hall ü akd, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, şeriat gibi birçok kavram ve kurumu büyük ölçüde bağlamlarından koparılarak seçim, parlamento, anayasa, denetim yetkisi, siyasî eşitlik, ferdî haklar ve hürriyetler şeklinde yorumlanacaktır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası şartlarında İslâm dünya görüşünün ve siyasî yapısının sosyalist sisteme mi yoksa kapitalist sisteme mi daha yakın olduğu tartışmaları siyasetin yanında sosyalizm-kapitalizm sarkacında teşekkül eden, fakat giderek kapitalist temayülleri belirginleşen "İslâm iktisadı"nı da önemli bir unsur haline getirecektir.

7. İslâmcı söylem hâlâ tedafüî/savunmacı bir karakter taşımaktadır. Bu onun esas itibariyle yeni şartlarda inşacı değil muhafazaya dönük işlediğini de gösterir.[22] İslâmcıların heyecanla ve aktif olarak savunageldikleri, etrafında bir dil örmeye çalıştıkları hususlar, kendilerine ait veya üst düzeyde kendilerine mal edebildikleri şeyler değildir. 19. yüzyılda pozitivist (akılcı-bilimci-ilerlemeci), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalist-Marksist (dayanışmacı, cemaatçı, enternasyonalist, devrimci), şimdi de postmodernist (her şeyci) ve demokrat (laik, bireyci, hoşgörücü, bir arada yaşamacı ve sivil toplumcu) bir dil kullanmak, sadece bu dilleri kullanmak İslâmcıların derin bir söyleme sahip olduklarını göstermez, belki çok şikâyet ettikleri "taklit"in içinde boğulduklarını, modadaki söylemlerden birine iradî veya gayriiradî yapıştıklarını gösterir. ❐

DİPNOTLAR

1 Âkif'in Çanakkale şehitleri için inşad ettiği bazı mısraları hatırlatmak lazım: "Bedr'in arslanları ancak bu kadar şanlı idi / 'Bu taşındır' diyerek Kâbe'yi diksem başına / Türbedarın gibi tâ haşre kadar bekletsem"... Acaba kim "ölü", kim "diri" ve kimin toprağına üflemeye değer?

2 Âkif'in İslâm'ı "hayatın dini" olarak tasvir eden mısralarını bu açıdan fevkalâde önemli buluyoruz:

> Ah o din nerde, o azmin, o sebatın dini
> O yerin gökten inen dini, *hayatın dini*
> Bu nasıl *dar*, ne kadar *basmakalıp*
> *bir görenek*
> Müslümanlık mı dedin?... Tövbeler olsun,
> ne demek!
> Hani Kuran'daki ruhun şu heyûlâda izi
> Nasıl İslâm ile birleştiririz kendimizi.

3 Reşid Rıza, *Mezâhibin Telfîkı ve İslâmın Bir Noktaya Cem'i*, çev. Aksekili Ahmed Hamdi, İstanbul, Amedî Matbaası-Sebilürreşad Kütüphanesi, 1332, s. 59-60. Ayrıca bkz. s. 40, 76. Reşid Rıza'nın bu eseri Hayreddin Karaman tarafından da *Gerçek İslâmda Birlik* adıyla tercüme edilmiştir, İstanbul, Nesil Yay., ts. Bu iktibas için bkz. s. 192.

Tarih ve zaman tasavvurundaki büyük değişme için bkz. İsmail Kara, "Tarih ve hurafe-Çağdaş Türk düşüncesinde tarih telakkisi", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2003, s. 75-125.

Hamdullah Suphi Tanrıöver, 1925 yılında tekkelerle birlikte türbelerin de kapatılmış olmasını bir yabancı diplomata şu cümlelerle açıklamak zorunda kaldığını söyler: "Bir müddet *mazi* [tarih] ile alakamızı kesmek istedik, onun için *türbe*leri kapattık". Tarihle kapalı türbeler arasında kurulan bu doğrudan ilişki bizce tesadüfi, o anda akla gelmiş bir ifade değildir; bkz. M. Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*, İstanbul, Menteş Kitabevi, 1968, s. 173. Ayrıca bkz. *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara, 1948, s. 403, 457.

4 Bu arada önemsediğim bir hususu hatırlatmak isterim: Bugün Avrupa ve Amerika'daki strateji merkezleri sadece "millî" irtibatları da olan yani bir toprağa basan, bir dili konuşan, bir milleti ayağa kaldırmaya kendini adamış, hafızası canlı İslâmî hareketleri önemsemektedir. Ayakları yerden kesilmiş, sosyal mütekabiliyeti olmayan, hafızasız ve natıkasız bir hareketin gücü ne olabilir ki?

5 Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinde yaygın ve etkili bir kullanıma sahip olan *seyl-i hurûşân* terkibi için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, genişletilmiş 2. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 20.

6 Mehmet İzzet Bey, (büyük bir ihtimalle II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında) tatil için Paris'ten geldiği İstanbul'da iyi bir tesadüf eseri olarak Yusuf Akçura ile karşılaşır. Akçura'nın "ne tahsil ediyorsunuz?" sorusuna "felsefe" karşılığını verince soğuk bir tepki alır: "Bize filozof değil de-

mirci lazım"; bkz. Mehmet İzzet, *Makaleler*, haz. C. Demircioğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 102. Önce geleneksel usullere göre eğitim almış, ardından Paris'te tahsil görmüş, İslâm dünyasının birden fazla coğrafyasında bulunmuş biri olarak Yusuf Akçura'nın bu kadar pratik arayışlar peşinde koşması ve fütursuzca demirciliği filozofluğa tercih etmesi düşündürücü değil mi?

7 Mehmed Âkif, "Mevize", *Sebilürreşad*, IX/230, s. 375 (29 Safer 1331/12 K. sâni 1328). Âkif, M. Şemseddin [Günaltay]'ın *Zulmetten Nura* kitabına yazdığı takrize de şöyle başlamaktadır: "Yakın zamanlara kadar dünyanın üç büyük kıtasına hâkim olan altıyüzotuz senelik koca bir saltanat evvelâ Afrika'dan, sonra Avrupa'dan çekilmiş, bugün Asya'da bile büyük, hem pek büyük fedakârlıklarla yaşayabilecek kadar küçülmüş iken, bizim hâlâ uyumamız, hâlâ ibret gözünü açmak taraflarına yanaşmayışımız ne ağlanacak felâkettir"; Sebilürreşad Kütübhanesi, İstanbul, Tevsi-i Tıbaat Matbaası 1331.

8 Bazı ironik örnekler de verilebilir: Bizim temel eğitim-öğretim kurumlarımız medreselerdi, -o zamanlar halkın gâvur sıfatını ekleyerek andığı- mektepleri zaruretler sebebiyle açmıştık; asıl mahkemelerimiz şer'î mahkemelerdi, nizamî (laik) mevzuata ve mahkemelere zaruretler sebebiyle razı olmuştuk; muteber dillerimiz Türkçe, Arapça ve Farsça (elsine-i selâse) idi, zaruretler sebebiyle Fransızca'yı (çok çok sonraları İngilizce'yi) kısmen fakat itibarlı eğitim dili yapmıştık; halife-padişahımız efendimiz namaz kılmaya müsait olmayan pantolonu zaruretler sebebiyle giydiği için "gâvur padişah" olmuştu; yemeklerimizi yuvarlak yer sofralarında ve halka halinde (eşitlik içinde), aynı tastan-tabaktan, bazen üç parmakla yer, aynı bardaktan su içerdik, köşeli ve baş koltuklu-sandalyeli masalarda (eşitsizlik içinde), ayrı ayrı tabaklarda ve çatalla yemek yemeyi asrîleşmek uğruna zarureten benimsemiştik; sakal bırakmak, başı kapalı bulunmak erkekliğin şanından, dinin şiarından idi, matruş surata ve açık başa medeni görünmek için razı olmuştuk... Nasıl oldu da geçen zaman bu "kötü" ve "çirkin" şeyleri herkes için "pâk u dırahşan", "iyi" ve "güzel" hale getirdi?

9 İslâm'ın ve Müslümanların değerleri, yaşama tarzları ve kültürel kodları itibariyle "mani-i terakki" olduğu yolundaki iddianın Müslümanların diline de bulaşmasına karşı Ziya Paşa'nın tedirginliğini ve isyanını hatırlayalım:

> İsnad-ı taassub olunur merd-i gayûra
> Dinsizlere tevcih-i reviyyet yeni çıktı
> İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki
> Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı.

10 Bugün itibariyle bile yukarda maddeler halinde özetlediğimiz tespitlerin çok önemli bir kısmının kronolojik olarak İslâm dünyasından önce Avrupa'da Müslümanları mahkûm etmek kastıyla seslendirildiğini veyahut ilahiyat fakültelerindeki akademik ve fikrî çalışmalar dahil olmak üzere İslâm dünyasındaki hâkim ilmî ve fikrî söylemin oryantalistik dilin ciddi etkisi altında teşekkül ettiğini/halen de etmekte olduğunu anlatmak için uzun açıklamalara, birçok delil serdine ihtiyaç bulunmaktadır. Halbuki köprülerin altından bu kadar sular aktıktan, batı ve modernleşmeye (hatta postmodernizme) dair, oryantalizmin tarihi ve siyaseti hakkında bu ölçüde bilgiler edindikten (?) sonra hiç değilse bu sahada bir vuzuh ve paylaşılabilir bir karar/istikrar noktası teşekkül etmeli değil miydi?

11 Sadece Nurettin Topçu'nun anlatımlarında rastladığım Kudüs fatihi Salahaddin-i Eyyûbî ile İngiliz kralı Arslan Yürekli Rişar'ın meydan okuma babında "kılıç kullanma" üslupları bu açıdan zikre değer: Rişar koca bir çelik külçesi olan kılıcını çeker ve kalın bir demir direği ortadan ikiye biçer. Beklenen (bugün bizim de beklediğimiz) daha büyük bir kılıçla daha kalın bir demir direği ortadan ikiye ayırmaktır. Buna karşılık Salahaddin Haçlılara üslubuyla da kan kusturur: Narin, ince kılıcını çeker ve sadece havaya fırlattığı tülün altına tutar, kendi ağırlığıyla düşen tül ikiye bölünecektir.

12 Âkif'in meşhur mısralarını bu meyanda zekredebiliriz:

> Âlemde ziya kalmasa halk etmelisin halk!
> Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam kalk!

13 Modernleşme döneminde temel ahlak kavramlarının yeniden nasıl tanımlandıkları ve hiyerarşilerinin ne ölçüde değiştirildiği konusu ile klasik ahlak anlayışını da içine alacak şekilde tasavvuf ve tarikatlara yöneltilen tenkitler için bkz. İsmail Kara, "İslâm modernizmi ve Âkif'e dair birkaç not" ve "Çağdaş Türk düşüncesinde bir tenkit/tasfiye alanı olarak tasavvuf ve tarikatlar", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* kitabı içinde, s. 198-211 ve 358-85.

14 20.-yüzyıl İslâm dünyasını ve İslâmcı söylemleri ziyadesiyle etkilemiş olan İhvan-ı Müslimîn hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'nın, klasik anlayışa sadık kalarak ahlakı siyasetin önüne koyduğunu, toplumu değiştirme/dönüştürme projesine siyasetten önce bir ahlak meselesi olarak baktığını biliyoruz (Tebliğ Cemaatı ve büyük kentlere intikal etmeyen tarikat faaliyetleri başta olmak üzere bunun başka örnekleri de var), fakat hareketin yürüyüşü sırasında siyasetin öne geçtiği de bir vâkıadır.

Türkiye'deki İslâmcı söylemde siyasetin ahlakın önüne geçmesi hadisesi 27 Mayıs ihtilâlinden, hususen 60'lı yıllarda Müslüman Kardeşler'e ve Cemaat-ı İslâmî'ye mensup zevatın eserlerinin tercümesiyle oluşmaya başlayacak; (sloganlarından biri "önce ahlak ve mâneviyat" olsa da) MNP-MSP çizgisi ile devam edecek, İran devriminin etkisiyle son sınırına varacaktır. Bu konuda bazı dikkatler için bkz. İsmail Kara, "Müslüman Kardeşler Türkçeye tercüme edildi mi?", *Dergâh*, sayı: 21, Kasım 1991, s. 14-15.

15 İsmet Özel, *Üç Mesele-Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul, Düşünce Yay., 1978, s. 155.

16 *A.g.e.*, s. 92.

17 Söz konusu ayetin ve "kuvvet"in ulema ve aydınlar tarafından nasıl yorumlandığına örnekler için bkz. İ. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 27-29.

18 "Kanaat tükenmez bir hazinedir", "er-Rızku alellah", "Rızık Allah'tandır" gibi düne kadar yaygın tabelaların Müslüman bakkallardan, İslâmcı esnafın dükkânlarından, iş adamlarının iş yerlerinden hususen 1980 sonrasında süratle çekilmesi calib-i dikkat değil mi? Hangi İslâmcı iş adamı artık "göğsünü gere gere" bu tabelalara eski itibarını iade edebilir ve "başının üstüne" asabilir? Yoksa bir daha günyüzü görmeyecek şekilde "tarihin çöp sepeti"ne atılması gereken bu tabelalar zaten hurafelere ve yanlış anlaşılmış/yorumlanmış mefhumlara mı işaret ediyorlardı!

Tarikat ve cemaat çevrelerinin 1980 sonrası şirketleşme ve zenginleşme sürecine menfi atıfta bulunmak için "bir lokma bir hırka" kalıp ifadesi "bir lokma, bir hırka, bir mersedes" haline dönüştürülmüştü. Şimdi artık gerçeğin ta kendisi olarak "bin lokma bin hırka" herkesin virdi zebanı oldu.

19 Mağlubiyet psikolojisini parlak entelektüel çıkışlarla geçiştirmeye çalışan İranlı bir aydının yorumu şöyledir: "Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı kelâmının kutsanmasına. Bunu, yaşam tarzımızla öylesine mükemmelce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilâhi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim, ilâhi alanın tuzağına düşmemiz kadar, ilâhi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu"; "[...] Din aklın oyununa gelmektedir. Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta; ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir"; Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. H. Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 21, 87.

20 20. asrın ilk çeyreklerine kadar Batı'yla Doğu'nun ayrı kaderlere, varoluşsal farklılıklara sahip olduklarını dillendiren ve buna dayalı bir fikrî yapı kuran çok az sayıda Müslüman aydına sahibiz. Çünkü kalkış noktası itibariyle ne kadar doğru ve güçlü bir tespit olursa olsun böyle bir bakış açısının pratik olarak varacağı yer İslâm dünyasının geri kalmışlığını tabii karşılamak ve ona rıza göstermek olacaktı. Bu ise dönemin hissiyatının hiç de müsait olmadığı bir şeydi. İstisnalardan biri Said Halim Paşa'dır ve "Batı'da her yol Roma'ya, İslâm dünyasında her yol Mekke'ye çıkar" sözü ona aittir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında büyük ölçüde Marksizmin etkisiyle Batı'nın farklılığı vurgusu artacaktır fakat bu "Batı'da ortaya çıkan olumsuzlukları, kötü neticeleri ve bunlarla ilgili problemleri biz paylaşmak, tartışmak zorunda değiliz" mealinde zayıf bir vurgudur.

21 *Mızraklı İlmihal*'de geçen şu ifadeler tam da bu irtibatı ve hiyerarşiyi vermektedir: "Cümle nâsın *üç imamı* vardır ki onları bilmek farzdır: Emirde, nehiyde imamımız Kuran-ı azimü'şşan, şeriatta imamımız Resûlüllah sallallâhu aleyhi ve sellem hazretleri, nizam-ı âlemde imamımız padişah-ı âlem-penah hazretleridir"; *Mızraklı İlmihal*, haz. İ. Kara, gözden geçirilmiş 5. baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. B1.

22 İsmet Özel'in katıldığım bir değerlendirmesini aktarmak isterim: "Çöküş dönemindeki Osmanlı düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne batıcılığı, ne Osmanlıcılığı ve ne de İslâmcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşüncelerle ilgiliydi. Bu akımların ilgili olduğu tek şey 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikamet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir"; bkz. "Din mi milliyet mi?", *Milli Gazete*, 30. Aralık 1988, s. 6.

İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli

ALİ BULAÇ

Başlangıç tarihi ve bugüne kadar izlediği seyir açısından fikrî, siyasî ve toplumsal bir akım olarak İslâmcı akımları üç ayrı düzeyde ele almak mümkün. Söz konusu üç düzeyi üç ayrı kronolojik zaman içinde ele aldığımızda "üç İslâmcı nesil"den söz edebiliriz. Üç nesil üç ayrı algı ve siyaset/davranış tarzını ifade eder.

İslâmcılık fikrî-entelektüel, ahlakî-sosyal ve siyasî bir ideoloji olarak halen varlığını sürdürmektedir. Bu akımı inşa edilmiş çeşitli kavramsal çerçevelerden hareket ederek veya çeşitli kriterler kullanarak açıklamaya çalışmak mümkündür. Nitekim bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma var. Biz burada kronolojik bir gelişmeyi esas alıp değişen toplumsal, entelektüel ve uluslararası konjonktürel şartların eşliğinde bir deneme yapmanın daha doğru olacağını düşünüyoruz. Buna göre İslâmcı nesilleri üç ana döneme ayırmak mümkün görünmektedir:

1. İlk nesil İslâmcılar (1856-1924)
Anahtar terimler: Kurtarıcı misyon. İslâm'a dönme. İslâmlaştırma. Aslu'd-din.

1856'yı başlangıç yılı olarak seçmemizin sebebi Islahat Fermanı'nın ilanıdır. Aşağıda belirtileceği üzere Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak 1856 Fermanı Osmanlı iktidar eliti, uleması ve Müslüman tebaa üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İslâmcılık tümüyle olmasa bile, bir yönüyle Islahat'la birlikte doğan aleyhteki konjonktüre karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı.

1924 İslâmcıların hem siyasî hem kurumsal düzeyde Osmanlı Devleti ile birlikte tasfiye edilmeleri tarihine işaret eder. Bu tarihte Şer'iye ve Evkaf Vekaleti yerine Diyanet İşleri Riyaseti ihdas edilmiş, Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmış ve en önemlisi Osmanlı'nın merkezî kurumu olan hilafet ilga edilmiştir. Türkiye gibi sömürge olmayan Iran'da da eşzamanlı olarak Pehlevi ailesi iktidara gelmiştir. Böylelikle artık kurtarılacak bir devlet kalmamıştır. İslâmcıların öne çıkardıkları "tecdit, ıslah ve ihya" gibi argümanlar yerlerini devletin bir tercihi olarak "Batılılaşma"ya bırakmıştır. İslâmcıların dinin aslına (Aslu'd-din) dönüş talepleri, kendi formülasyonu ve amaçları bakımından gündemden inmiş, bu kavram daha çok İslâm içinde bir tür protestanlık eğiliminin güçlenmesi yönünde Batıcı akımların elinde "işe yarar" yardımcı bir argüman olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu dönem aynı zamanda İslâmcı düşüncenin de yasaklandığı, liderlerinin baskı altına alındığı ve Takrir-i Sükun kanunları ve İstiklal mahkemeleriyle toplu-

mun sindirildiği bir döneme işaret eder. Her ne kadar Mısır'da bir iki sene sonra Ihvan-ı Müslimin kurulacaksa bile, bu hareket dahil neredeyse bütün Islâm dünyası İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar bir tür Ehl-i Kehf uykusuna yatırılmış olacaktır. Ancak bu çeyrek asırlık süre bir yönüyle "fetret dönemi"dir, öbür yönüyle "zamanın aleyhlerinde döndüğünü" görenlerin Sünni seleflerinin yolunu izleyerek "temekkün"le kendilerini beklemeye almalarıdır.

Etkileyici faktörler, sömürgeciliğe tepki, devlet fikri, kartezyen felsefe, ilerleme inancı, kültürler arası transformasyon, bilimlerin kurtarıcı misyonu, teknolojik başarıların mutlaklığı ve bir yeryüzü cenneti ideali.

2. İkinci nesil İslâmcılar (1950-2000)
Anahtar terimler: Kurucu misyon. Yeni bir toplum ve devlet tasarımı. İslâmîleştirme.

Sırası geldiğinde anlatılacağı üzere, İkinci nesil İslâmcılar, kendi seleflerinden farklı olarak "kurucu" bir misyonla ortaya çıkmışlardır ki, bu misyon sadece İslâmî bir devleti değil, aynı zamanda bir toplumu da ("cahiliye toplumu"na karşı "İslâm toplumu") kurma iddiasında ve talebindedir. 1950'yi başlangıç tarihini almamızın sebebi Türkiye'nin bu tarihte (1946) çok partili hayata geçmiş olması; Hint yarım kıtasında yaşayan Müslümanların tarihte ilk defa Pakistan adı altında modern ulus devlet formatında bir İslâm devletini kurmuş olmaları (1947) ve Mısır'da Ihvan-ı Müslimin hareketinin politik bir kimlik değişimine uğramış olmasıdır. Aynı tarihlerde İran'da da (1953) Musaddık hareketi patlak vermiş olup bu da Müslümanların politik düşüncelerinde köklü bir değişime işaret eder.

Sosyal yönden bütün İslâm dünyasında ve belirgin olarak Türkiye'de büyük bir sosyal göç hareketi yine bu tarihte başlar. Ülkelerin nüfusu kitlesel olarak kırsal kesimlerden, köylerden büyük kentlere doğru taşınır. Sosyal yapı bir iç dönüşüme uğrar. Bu dönemin aktör profili de ilk döneme göre farklılık göstermektedir. Temel argüman sadece devlet eliyle resmî toplumun İslâmlaştırılması değil, devlet ve kurumlar yanında kültürel ve bütün toplumsal yapıların İslâmîleştirilmesidir. İkinci nesil İslâmcıların fikrî, siyasî ve toplumsal etkinliklerini en iyi ifade eden kavram hiç kuşkusuz "İslâmî hareket"tir. Bu kavram, hem politik talepleri hem de sosyal ve zihni süreçlerin değişken doğalarını ifade etmektedir.

Etkileyici faktörler, Soğuk Savaş dönemine özgü çatışmacı kültür, güçlü ulus devletler, monolitik toplum idealleri, otoriter ve totaliter rejimler ile politik olanı merkeze alıp özel, sivil, sosyal olan her şeyin bunun bir türevi olabileceği yönünde yaygın olan modern algılar.

3. Üçüncü nesil İslâmcılar (2000-)
Anahtar terimler: Aşmacı ve dönüştürücü misyon. İslâmlaşma. Birey. Çoğulcu toplum. Sivil inisiyatif. Hayatu'd-din.

Bu dönemin en önemli özelliği kentleşme sürecinin tamamlanması; küresel bir vizyonun İslâmcıların dini ve dünyayı okuma biçimlerini etkilemesi olarak gösterilebilir. Temel argüman politik merkeziyetçilik değil, ancak politik ve kurumsal olanın önemi ve gerekliliği yanında asıl bireysel tercihler, yeni ve iradi cemaat yapıları, birden fazla kimliğin ifade ve temsiline açık çoğulcu kamusallık, sivili inisiyatif kullanımı ve buna paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru gelişen bir İslâmlaşma sürecinin dinî hayatın (Hayatu'd-din) bizzat kendisini ve kendi hatırına bir amaç olarak öne çıkarmasıdır. Etkileyici iki ana faktör, tabii sınırlarına varmakta olan "kentleşme" ile, bütün ülkeleri ve kültürel yapıları karşılıklı etkileşimle yüz yüze getiren "küreselleşme" ve Türkiye özelinde AB üyeliği sürecidir.

Denebilir ki, üçüncü İslâmcı nesil, dini

ve dünyayı okur ve anlamaya çalışırken kullandığı dil, söylem, analitik araçları ve "proje"si ile ilk iki nesil İslâmcılardan derin bir şekilde ayrılmaktadır. Fakat bunun köklü bir kopuş olduğunu söylemek güçtür.

İkinci nesil İslâmcılar veya İslâmî hareket, İran'da 1979 İslâm devrimiyle doruğuna çıktı ve tarihsel en önemli başarısını kazandı. Ancak doksanların sonuna gelindiğinde sivil ve toplumsal taleplerin, İslâmî politik formatların çok önüne geçtiği görüldü. Türkiye'de RP 1995'te birinci parti olarak seçimlerden çıktı ve fakat bir yıllık iktidar tecrübesinden sonra 1997'de iktidarı bırakmak zorunda kaldı (28 Şubat post-darbe). Aynı tarihte İran'da ise ikinci nesil İslâmcılar, üçüncü nesil İslâmcılar, yani Muhammed Hatemi ve ekibi karşısında büyük bir seçim yenilgisine uğradılar.

Bu çerçeveden sonra şimdi İslâmcı akımların daha geniş bir analizine geçmek mümkün. Her üç neslin fikrî ve siyasî görüşlerini anlamak için, her üç ayrı döneme ait İslâmcı akımları ortaya çıkaran iç ve dış tarihsel durumu; fikrî beslenme kaynaklarını; hareketin içinde yer alan aktörlerin profilini; ve son olarak yöneldikleri amaçları ele alacağız.

İSLÂM İÇİNDE YENİ BİR MİSYON: İSLÂMCILIK

Bizim burada "İslâm" diye kastettiğimiz şey, bir din olarak İslâmiyet değil, aidiyetlerini ve mensubiyetlerini bu dinde ifade eden Müslümanların bir kesiminin (bunlar da okumuş-yazmış çevreler, politik zümreler ve sosyal önderlerdir) bu dinin genel parametrelerinden hareketle ortaya koydukları fikrî ve siyasî hasılanın toplamıdır. Buna İslâm'ın modern dünyanın maddi ve sosyal şartlarında bir tür "okuması" adını verebiliriz. Bunlara kısaca "İslâmcılar" adını vermek mümkün. İslâmcılık, kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin -ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar- İslâmiyet'in manevi, ahlakî, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri olarak tanımlanabilir.

İslâmcıları diğerlerinden ve özellikle kendileri gibi modern zamanlara özgü diğer tarihsel kategorilerden ayıran en önemli şey, onların bir din olarak İslâmiyet'i referans almaları ve kendilerini belirgin olarak "Müslüman" kimlikleriyle öne çıkarmalarıdır. Kuşkusuz Müslüman bir toplumda veya ülkede halk Müslüman'dır, ancak İslâmcılar Müslüman halkın belli kavramsal çerçevede ifade edilmeyen inançlarını ve kültürel değerlerini kimi zaman asıllarına irca ederek, kimi zaman da reddederek veya bazen seleksiyondan geçirerek bir bakıma yeniden formüle etmişlerdir. Bu anlamda İslâmcılık "Ümmi İslâm"dan, veya benim biraz kavramı genişleterek formüle ettiğim "Ümmet'e ait" yani halkın Müslümanlığından -kopuk değil, ama- farklı bir şeydir.

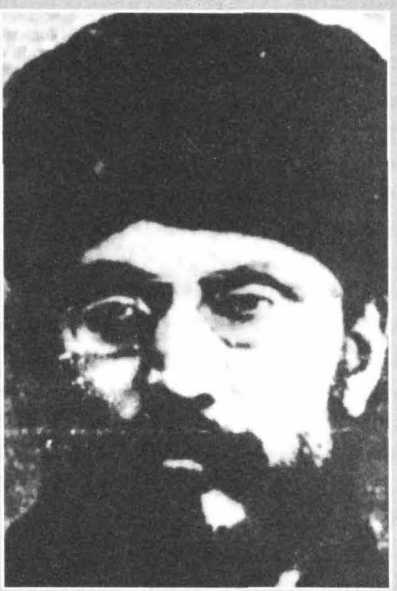
İslâmcılık bir yönüyle "Kitabi İslâm" olarak da görülebilir. Ancak burada benim kastettiğim "Kitabilik" Ernest Gellner, Şerif Mardin ve diğerlerinin -ki onların kavramsallaştırmasında "Kitabi İslâm" halktan ayrı bir tür tarihsel seçkin zümrelerin İslâmî formasyonlarını ve bu formasyonun onlara kazandırdığı sosyal statüleri ifade eder- işaret ettiği tarihsel ulemanın dinî kültürel literatür değil, bunu da kısmen içermekle beraber asıl olan Kuran, hadis kitapları, tedvin edilmiş fıkıh kaynakları ve işe yarar bulunduğunda başvurmaktan çekinilmeyen genel İslâm literatürüdür. Hatta buna örtüşme noktaları bulunduğunda Batılı referansları da eklemek mümkün. Bu yönleriyle İslâmcılar, İslâm tarihinin bilinen "ulema kategorisi"nden bir ölçüde ayrılmaktadırlar. Nitekim ilk İslâmcı nesillerden bugüne

kadar hemen hemen bütün İslâmcı aktörler, modern tarihsel bir kategori olan aydın, mühendis, yazar, gazeteci, profesyonel siyasetçi profili çizerler ki, bunların bir kısmı salt aydın, bir kısmı "ulema-aydın" sayılır. Kendi başına ulemanın hareketi yönlendirdiği tek örnek İran'dır; bu böyle olmakla beraber İslâmî hareket Mehandis Bazergan, sosyolog Ali Şeriati ve felsefeci Abdülkerim Süruş gibi şahsiyetlerden de geniş katkılar almıştır.

İslâmcı aktör profili tam olarak tarihsel ulema ile aynı şey değildir. Tarihsel ulema, ya resmî kimliğiyle devletle iç içe olmuş ya da tümüyle sivil kimliğiyle toplumun genel İslâmî çerçeve içinde kalması için salt ilmî, kültürel, manevi ve sosyal etkinliklerde bulunmakla kendini sınırlandırmıştır. Özellikle ilk nesil İslâmcılar, tarihsel fıkıh formasyonunun gerektirdiği içtihat yapma donanımına sahip olmasalar bile, yeterli sayılabilecek bir birikime sahiptiler; İslâmî ilimlere belli bir vukufiyetleri vardı, düşüncelerine referans teşkil etmek üzere kolayca ayet ve hadise başvurabiliyorlar, mezhepler arasında içtihat seçimi yapıyor, gerektiğinde düşüncelerini güçlendirmek üzere bazı hadislerin senet ve metin kritiğini yapıyorlardı. Ama bu birikimlerini en çok "fikir adamı" profili geliştirme yönünde kullanıyorlardı.

İslâmcılık birçok araştırıcının da kabul ettiği üzere "modern dünyanın bir ürünü"dür ve dışarıdan paradoksal görünse de temelde "modernleştirici bir misyon"dur. Buna kendisinin yapıcısı olmadığı bir tarihî sürece İslâm dünyasını - kendine özgü yeni bir kimlik inşa ederek- katma projesi olarak görebiliriz. Bunu yaparken de "modern düşüncenin araçları"nı kullanıyordu.

İçeriden ve dışarıdan İslâmcı akıma çok sayıda isim verilmiştir, bu halen devam etmektedir: Islah, ihya, tecdit, selefiye gibi. Ancak İslâmcılık dolayımında asrîlik/muasır, çağdaşlık, Batılılaşma, modernlik, modernizm, modernleşme, yenilikçilik, muhafazakârlık, dinde reform, entegrizm, radikalizm, fundamentalizm, fanatizm, İslâmî hareket, resmî İslâm, sivil İslâm, siyasal İslâm, sosyal İslâm, kültürel İslâm, yüksek İslâm, halk (volk) İslâm, kitabî İslâm vb. kavramlar da belli işlevler görmektedir.



Cemaleddin Efganî, Niyazi Berkes'in değerlendirmesine göre, "önce Batı'da İslâm ülkeleriyle ilgilenen bilginlerin, sonra da Mısır ve Hindistan'da din yenilenmesi yanlısı gözüken kişilerin şişirerek ün kazandırdıkları... maceracı... ve son derece iddiacı bir kişi" idi.

İslâmcılık belli bir tarihte ortaya çıkıp tarihe intikal etmiş bir siyasî ve ideoloji akımı değildir. Her yeni durumda işleyen, gelişen ve kendini üreten bir süreçtir. İslâmcılığı doğru anlamak için yatay herhangi kategorik bir ayırıma gitmekten çok bu süreci "nesiller" bazında ele almak gerekir. Ben de İslâmcılığın tarihî serüvenini üç ayrı İslâmcı neslin dinî, kültürel ve politik algı biçimlerini esas alarak anlatmanın daha açıklayıcı olacağını düşünüyorum. Bu bağlamda denebilir ki, "ilk İslâmcı nesil", 1856'da tarih sahnesi-

ne çıktı ve 1924'te misyonunu bitirdi. "İkinci nesil" 1950'de ortaya çıktı ve misyonunu 2000'de tamamladı. 1924-1950 arası çeyrek asırlık süre, İslâm dünyasının yüzde sekseninin sömürge olması ve sömürge olmayan Türkiye, İran ve Afganistan gibi ülkelerde güçlü Batıcı rejimlerin bu akıma ve çeşitli versiyonlarına kendilerini ifade ve temsil etme imkânlarını kısıtlamaları dolayısıyla bir "fetret dönemi" olarak görülebilir. Şimdi yavaş yavaş tarih sahnesine çıkmakta olan "üçüncü İslâmcı nesil"in dini ve dünyayı okuma biçimiyle karşı karşıyayız. Bu neslin nasıl bir tecrübe yaşayacağı ve önümüze ne türden sonuçlar çıkaracağını ancak zaman içinde görebileceğiz.

Yöntem açısından da her üç neslin, aktörlerini ortaya çıkaran "tarihsel durum"a; beslendikleri "fikrî kaynaklar"a; her neslin "entelektüel, politik ve aktivist aktörlerinin profili"ne; ve son olarak İslâmcıların her üç ayrı dönemde yöneldikleri "amaçlar"a bakmak gerekir.

Şu kadarını söylemekte fayda var, her üç nesil kesin olarak birbirinden apayrı veya kopuk değildir, biri diğerine çok yönlü bir miras devretmektedir ve bu esasında modern tarihte ve belki de bundan sonraki zamanlarda İslâmcılığın tarihî sürekliliğine işaret etmektedir.

İLK İSLÂMCI NESİL: KURTARICI MİSYON (1856-1924)

İlk İslâmcı neslin tarih sahnesine çıkışında rol oynayan iki ana faktör var; bunlardan biri harici, diğeri dahilidir.

Harici faktör, Osmanlı Devleti'nin artık belirgin bir şekilde askerî, siyasî ve iktisadî güç kaybına uğraması, Batı'dan ve özellikle 1789 Fransız ihtilalinden ilham alan ayrılıkçı-milliyetçi hareketlerin siyasî birliği tehdit eder hale gelmesi. Bunun yanında Avrupa'da sanayi devrimi ve ihtilalden sonra ortaya çıkan ulus devlet, siyasetin ve devlet algısının köklü bir dönüşüme uğramasına yol açmıştır. Bu Osmanlı seçkin sınıflarını ve özellikle entelijansiyesini derin bir şekilde etkileyen harici bir gelişmedir. Herkesin zihninde (ve modern anlamıyla) güçlü bir "ulus-devlet ideali"nin yerleşmiş bulunması bu gelişmeden sonraya tekabül eder.

Dahili faktör ise, 1856 Islahat Fermanı ile ortaya çıkan yepyeni durumdur. Her ne kadar tarihçiler arasında 1839 Tanzimat Fermanı ile 1856 Islahat Fermanı arasında bir mahiyet ve amaç birliği görme eğilimi varsa bile, doğurdukları sonuçlar itibariyle farklı etkilere yol açtıklarından ikisini ayrı olgular şeklinde ele almakta yarar var. Tanzimat Fermanı, metnin yazılışında kullanılan dinî dil ve yerli retoriğe rağmen devletin bir tercihi olarak dinden ve devletin köklü idari geleneklerinden kopuşunun ilk adımıdır. Bunu Gorbaçov'un Glasnost ve Perestroika adı altında başlattığı "açılma ve yeniden yapılanma" adı verilen reform paketinin görünür meşruiyetini Marksizmin nihaî amaçlarından ve sosyalizmin ruhundan alması gibi gösterilmesi ve fakat aslında devleti ve toplumu bir galaksiden çıkarıp bir başka galaksiye transfer etmeyi amaçlamasına benzetebiliriz.

Doğurduğu sonuçlar 1856 Fermanı'yla ortaya çıktı. Bu tarihten sonra iki ana düşünce çizgisinin (Tanzimat ricali ve aydını ile Yeni Osmanlılar) belirgin bir şekilde birbirinden ayrışmaya başlamasının belirgin anlamları var:

1. Tanzimat Fermanı ile Islahat Fermanı arasında 17 sene var. Bu zaman zarfında sarayın hangi niyet ve düşüncelerle köklü reformlarla "yeni bir düzenlemeye gitmek" istediği anlaşılmış, onun dürtüleri okunmuş ve bunun İslâm ve devletin idarî geleneklerinden köklü bir kopuş olduğu anlaşılınca buna bir tepki geliştirilmiştir. İlk İslâmcı nesil Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa vd. Batılı reform paketlerinin hem içerik hem form olarak Batı'dan hiçbir değişiklik yapmadan kopya

edilmelerine bir tepki olarak İslâmcı söylemi geliştirmişlerdir ki, yaptıkları şey salt bir tepki değil, bunun yanında kendi kavramsal çerçeveleri içinde inşa edilmiş bulunan öneri paketler dizisidir.

2. Islahat Fermanı, Tanzimat'ın bilinçaltının dışa vurumu olduğu anlaşıldığında, toplumsal dengelerin, o güne kadar hiyerarşik bir düzen çerçevesinde devletçe bölüştürülen sosyal statülerin birdenbire Müslüman halk aleyhinde olduğu anlaşılmıştır. Burada belli kaygı ve tepkilerin ilk neslin düşüncelerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gayrimüslim tebaanın kazandığı haklar zaman içinde hem eski statülerin kaybına hem de eşitsiz yeni bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunun farkında olan II. Abdülhamit şöyle dile getirmektedir:

> *Musavat (eşitlik) hususu gündeme geldikçe yalnız İstanbullu olanlar ve Hıristiyanlar bundan yararlandı. Bunun dışındaki Müslüman milletlerin mahzun ve mükedder olduğunu gördüğüm için, Kanun-i Esasi'nin tamamının yayınlanmasına sırf bu fıkra ahkamı yüzünden razı oldum. Bu nedenle, herhangi bir şekilde öne çıkmamış, kendi sıkıntı ve sorunlarını ifade edeceği ve bunları uygulamaya koyacağı görevlere gelememiş bu insanların ciddi bir araştırmayla seçilerek ve en kısa zaman içinde, mebus olabilme imkânları dahil istenen hizmetlerde istihdam edilmeleri ne şekilde olacak ise bunun izah edilerek beyan edilmesi...* (BOA. YEE, 75-1824. Aktaran ve sadeleştiren: Ebubekir Sofuoğlu, *Kanun-i Esasi'nin Neşrine Birinçi Sebep İşbu Fıkra Ahkamı Olmuştur*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, sayı: 139, Ağustos-2002).

İlk İslâmcı nesil, gerek harici faktörün gerekse dahili gelişmelerin derin etkisinde yepyeni mukabil bir reform paketiyle ortaya çıkmıştır. Tanzimat ricali ve aydınının zihninde kurucu ve dönüştürücü unsur "Batı(laşma) ve Batı türü modernleşme" iken, ister Osmanlı'nın merkezinde ister çevre coğrafyalarda, Mısır ve Hint yarım kıtasında kurucu ve dönüştürücü unsur "İslâm"dır. Bu formülasyonda herkesin yöneldiği ana tema "resmî toplum"un ne şekilde dizayn edileceği konusudur. Toplumun en geniş ve en muktedir aygıtı devlet olduğundan ve nihayetinde Batı türü modernleşme projesine devlet (saray) ricali karar verdiğinden, İslâmcıların bakış açısından da reform tasarıları devletin içinde ve bünyesinde yapılmak durumundadır. Kısaca Batıcılar gibi İslâmcıların da kafasında olan şey devletin ele geçirilmesi, devletin dönüştürülmesi ve devlet üzerinden toplumun yeniden inşa edilmesidir.

Yakından bakıldığında, İslâmcıların zihnini meşgul eden sorunun Batı tipi modernleşmeden yana olan Batıcıların zihninde de benzer şekliyle yattığı tespit edilebilir. Her iki kanatta olanlar da bir konuda hemfikirdi: "Batı ilerledi, İslâm dünyası geri kaldı." Yakıcı soru şuydu: "Peki, İslâm dünyası niçin geri kaldı?" Namık Kemal'den Cemalleddin Efganî'ye, Muhammed Abduh'tan Mehmet Âkif'e kadar herkes bu sorunun cevabını arıyor ve neredeyse hepsi şu nokta üzerinde buluşuyordu: İslâm dünyası uzun süreden beri durgunluk dönemine girmiş, tarihsel aktivitesini kaybetmiştir.

Bunun tek cümleyle ifadesi "Batı'yla mukayese edildiğinde gerileme"dir. "Gerileme"nin göstergeleri son derece açık ve somuttu: İslâm dünyası büyük bir bölümüyle sömürge oluyor, Osmanlı Devleti askerî yenilgilere uğruyor. Müslüman dünya eğitimsiz ve halk yoksuldu. Bir zamanlar Viyana önlerine kadar giden Osmanlı Devleti, 1774 yılında imzaladığı Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Batı karşısında yenilgiye uğradığını resmen kabul etmiş oluyordu. 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş, arkasından bunu 1830'da Fransızların Cezayir'e girmeleri izlemişti. Hint kıtasında ise yenilgiler 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve Bengal bölge-

si (Moğol Müslümanları) İngiliz hâkimiyetine girmişti. Hint yarımkıtasındaki en büyük yenilgi ise bilindiği gibi 1852'de Hind-Pakistan alt-kıtasının İngilizlerin denetimine girmesiyle tamamlanacaktı. Aynı tarihlerde Rusya ile giriştiği savaşta, Aras Nehri kuzeyindeki "Kafkasya'daki 17 şehri" kaybeden İran, onur kırıcı bir antlaşma (1828) imzalamak zorunda kalmıştı. 1881'de Fransızların Kuzey Afrika'nın hassas bölgelerinden biri olan Tunus'u ve ardından bir yıl sonra İngilizlerin Mısır'ı ve stratejik önemi tartışılmayan Süveyş Kanalı'nı işgal etmeleri bütün İslâm dünyasında tam bir panik havasının doğması sonucunu doğurdu.

Osmanlı yöneticileri bunun sebepleri üzerinde duruyor ve sık sık ulemadan raporlar istiyordu; bir tarihten sonra Avrupa'daki gelişmelerin izlenmesine karar verildi. Damat İbrahim Paşa, Fransa'ya elçi olarak gönderdiği Yirmisekiz Mehmet Çelebi'ye Avrupa'daki gelişmeleri yerinde izlemesini ve rapor etmesini istemişti. 1786'da başlayan Osmanlı-Rus Savaşı, Osmanlı ordusunun yenileşmesine bir süre sekte vurmuşsa da hemen sonra Fransa'nın, Osmanlı ordusunu yenileştirme çabalarını üstlenmesine karar verilmişti.

Tanzimat Fermanı iki bakımdan önemliydi: İlki, tarihi boyunca miraslarını devraldığı diğer devletler gibi (kısmen Emevi ve Abbasi ve ağırlıklı olarak Selçuklu ve Bizans) Osmanlı Devleti, Müslüman bireye, sivil siyasete ve milletle çatısı altında topladığı gayrimüslim cemaatlere yönetim alanını kapalı tutan ve örfî temele dayanan yapısından hareketle, bizzat kendisi ve resmî olarak Batılılaşmayı başlatmış oluyordu. İkincisi, bu kararıyla saray veya devlet, Osmanlı'nın politik toplumunu teşkil eden ulema sınıfını geleneksel Osmanlı ordusuyla (Yeniçeri) birlikte tarihe havale etmek istiyordu.

Osmanlı'da devlet veya politik toplumun sacayağından bahsetmek mümkün. Bunlar da, Askerler (seyfiye), Bürokratlar (kâlemiye) ve Ulema (ilmiye) idi. İşte Müslüman birey, toplum (ümmet) ve devletle organik bağı olmayan sivil ulemanın yokluğu veya bunlar önündeki siyasal katılım kanallarının tıkalı olması ya da yönetimde fiilen görev almış bulunan ulemanın resmî toplumun bir parçası olması, Osmanlı'da devleti her şey kılan, bütün güç ve kuvveti elinde toplayan bir kimliğe bürümüştü: "Devlet ebed müddet." Açıktır ki böylesine güçlü ve muktedir bir devlet, ümmetin bütünü adına da birtakım etkili ve köklü kararlar alma yetkilerini elinde tutuyordu.

Fakat tuhaf bir gelişme olarak gözükse bile, Batılılaşmaya ilk büyük tepki sivil halk güçlerinden değil ulemadan geldi. Burada paradoksal bir durum göze çarpar. Sosyal hayatın bütününü Batılılaşma yönünde değiştirmeye karar veren devlet, sonuçta asker ve bürokratlar yanında ulema sınıfına da dayanıyordu. Şu halde hiç değilse teorik olarak ulemanın tepki göstermemesi beklenirdi. Tabiatıyla durumun iç yüzü farklı bir mahiyet arz ediyordu. Çünkü II. Mahmut'la başlayan süreç, bir bakıma devletin üç sınıfı arasındaki tarihsel mutabakatın bozulması sonucunu doğurmuştu. Bunun da makul veya en azından anlaşılabilir sebepleri vardı.

En başta sorunun çözümünü devletin askerî yapısını Batılı usul ve tekniklere göre yeniden tanzim etmekte gören saray, bu değişikliğin askerî kanada önemli roller yükleyeceğini tespit etmişti. Buna bağlı olarak Tanzimat Fermanı'yla devletin sosyal, hukuki ve idarî yapısında temel değişiklikler öngörüldüğünden, bu işte bürokratlara büyük görevler düşüyordu. Her iki alandaki değişiklik arzu ve tasarıları yepyeni bir vizyon, yeni bir bakış açısı, yeni bir mentalite gerektiriyordu. Oysa ulema, aşınmış ve hayli demode olmuş kavram ve çözüm şekilleriyle yeni reformun çok uzağına düşüyordu. Nitekim III. Selim'den ve hatta öncesinden bile, ne za-

man ulemaya, "Devleti içine düştüğü bu durumdan nasıl kurtarabiliriz?" şeklinde bir soru yöneltilse, ulema "Atamız Kanuni Sultan Süleyman'ın geleneklerine dönelim" (Koçi Bey) diyerek eski kurum ve şekillere dönüşü teklif etmekten başka bir çıkış yolu göster(e)miyordu.

Öyle anlaşılıyordu ki ulema sağlıklı ve gerçekçi bir çözüm üretebilecek durumda değildi. Ama yönetim üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Gücünü bilhassa Yeniçeri ocağından ve halk üzerindeki görece saygısından alıyordu. II. Mahmut, ulemayı tasfiye etmenin etkili bir aracı olarak Yeniçeri ocağını ortadan kaldırınca ulema bir anda desteksiz ve savunmasız kaldı. İşte Tanzimat Fermanı ve bunu izleyen 1856 Islahat Fermanı bu şartlar altında ilan edilebildiler.

Devlet, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra fiilen ulemayı devletten tasfiye etme yoluna gitti ve bunun yerine asker ve sivil bürokratların temel arzusu olan batılılaşma ve reform programlarının gerçekleştirilmesinde ulemanın oynadığı rolü oynayacak olan laik-aydınlar zümresini ikame etmeye çalıştı. 1908'de II. Meşrutiyet'i getiren ihtilal ile 1923'te Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'i kurması bu süreci tamamlamış oldu.

* * *

İslâm dünyasının içine düştüğü bu durum, birbirini peş peşe izleyen askerî yenilgiler, Osmanlı Sarayı'nın, devletin ve toplumun genel yapısını Batılılaştırma yönünde aldığı köklü karar ve reform programları ile ulema sınıfının etkisini kaybetmesi yepyeni bir tartışma gündeminin oluşmasına yol açtı. Tartışma, ana hatlarıyla üç ayrı kesim arasında sürüp giden bir konu gibi görünüyorduysa bile, yukarıda işaret ettiğimiz gibi ortak bir noktada buluşuyordu; o nokta şuydu:

İslâm alemi kesin olarak gerilemiş bulunmaktadır. Birbirini izleyen askerî yenilgiler, toprak kayıpları ve genelde sosyal ve ekonomik hayatta gözlenen durgunluk İslâm âlemi ile Batı dünyası arasında büyük mesafelerin açıldığını göstermektedir. İslâm dünyası kendine uygun bir çıkış yolu bulup, içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmalıdır. Sahnede üç ana aktör vardı:

1. Radikal yöntem ve etkili reformlarla toplumun batılılaşmasını savunanlar: Bu akımın belli başlı savunucuları Mısır'da Asaf Fevzi, Osmanlı'da Abdullah Cevdet, Prens Sabahaddin, Mustafa Kemal vd.

2. Milliyetçi bir bakış açısından, Osmanlı'nın miadını doldurduğunu, her "ulus"un kendi ulus devleti'ni kurup siyasî ve askerî bağımsızlığını savunanlar. Satı Bey, Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp vd.

3. İslâmî çerçevede ümmetin yepyeni bir ruh ve anlayışla yeniden toparlanabileceğini, İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) fikrinin kurtarıcı olacağını düşünen, bu yönde sömürgeciliğe karşı yeni bir cihad ruhunu ateşleyen, geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların İslâm'ın ilk kaynaklarına dönülerek tashih edilmesi fikrini savunan İslâmcılar. Başta Namık Kemal, Cemaleddin Efganî ve Muhammed Abduh olmak üzere, M. Reşid Rıza, Mehmet Âkif, Said Nursî, Muhammed İkbal, Şeyh Abdülkerim Hairi, Fethi Ali Ahunzade, Mirza Malkum Han, Mirza Ağa Han Kirmani, Talebof ve daha çok sayıda isim bu akımın içinde yer alıyordu.

Şu var ki, bu her üç grubu birbirinden tamamen yalıtmak veya üç ayrı kompartımana yerleştirmek bazı durumlarda mümkün görünmemektedir. Zaman zaman Batıcılar ile İslâmcıların ya da İslâmcılar ile milliyetçilerin örtüştüğü noktalar oldukça önemli ve büyük bir benzerlik içinde görünmektedir. Hatta bu açıdan bazı şahısları belirli bir gruba sokmak bile hayli zordur. Sözgelimi Hindistan'ın büyük modernist siması Seyyid Ahmed Han böyle bir örnektir. İngilizlerin sir unvanını verdiği S. Ahmed Han, bir yönüyle

Batılılaşmanın etkili öncülerinden, diğer yönüyle İslâmî temel değerleri reorganize etmekten yana İslâmî çevreden biri sayılır. Yine M. Reşid Rıza, tarihsel anlamda "hilafet" kurumunun miadını doldurduğunu ve yerine "İslâm devleti" kavramını ikame etmek gerektiğini savunurken, temelde Türk milliyetçisi olan Ziya Gökalp veya Mustafa Kemal'in son tahlilde öngördükleri ulus-devlet fikrine yaklaşıyordu. Benzer durum milliyetçiler ile batıcılar için de geçerlidir. Yine sözgelimi kararlı bir Batıcı olan Mustafa Kemal, reform tasarıları ve görüşlerinin önemli bir bölümünü Durkheim sosyolojisinin verilerini esas alarak milliyetçiliğin kuramını geliştiren Ziya Gökalp ve o da bir ölçüde Gaspıralı İsmail'den devşirmiştir. Öyle ki bu son iki zatın temel görüşleri, garip bir paradoksa örnek olarak, İslâm dini, Türk milliyetçiği ve Batı medeniyetinin bir arada kaynaşıp kurtarıcı olabileceği noktasında toplanıyordu.

İLK NESİL İSLÂMCI PROFİLİ

İslâm dünyasının temel sorunlarını yoğun bir biçimde tartışan, bu arada Batıcı ve milliyetçi çevrelerle ilgi çekici polemiklere giren bu yeni İslâmcı akım içinde yer alan sözcülerin ilk göze çarpan özellikleri, toplumsal kökenleri ve sosyal statüleri ile geleneksel ulemadan farklı bir kimlik ve kişilik profili çizmeleridir. Bazı araştırmacılar bunlara, fikirlerini dile getirdikleri araçlar (gazete, dergi vs.) dolayısıyla "gazeteci-aydın" diyorsa da, asıl esas alınması gereken kriter mesleki kimlik ve formasyon değil, bilgi ve fikir formasyonu olması gerektiğinden ben bunlara "ulema-aydın" denilmesini daha doğru buluyorum. Sebebi şu: İlk İslâmcı nesiller, ikinci nesil İslâmcılara göre çok daha köklü ve sağlam İslâmî bilgilere sahipti. Kuran, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, siyer ve tarih gibi İslâmî ilimlere vukufiyetleri vardı. İçlerinde tefsir yazabilecek güçlü simalar vardı; Muhammed Abduh, Elmalılı A. Hamdi Yazır gibi. Kelam sahasında "yeni kavramsal çerçeve" çizebilecek insanlar olduğu gibi (Bediüzzaman Said Nursî, İzmirli İsmail Hakkı), hadis alanında temayüz edenler de (Kâmil Miras, Babanzade Ahmet Naim) vardı. Bu, bilgi kaynakları açısından onların "ulema" vasfına işaret eder; ancak kullandıkları aktüel felsefî kavram ve çözümlemeler Batı Aydınlanması'nın ana parametreleri olduğundan (ilerleme, kartezyen felsefe, rasyonalizm vs.) bir yönleriyle "aydın" sayılıyorlardı.

Yukarıda değindiğimiz üzere, ulema sınıfının iki önemli özelliği vardı: Bunlardan biri, devletin içinde asker ve bürokratlarla birlikte politik toplumu oluşturması dolayısıyla sivil bir sınıf değildi; bu, ulemayı olaylara devletin resmî din görüşünden, saray perspektifinden bakmaya zorluyordu. Bunun kaçınılmaz sonucunda ulemanın gözü hep tarihe, geçmişe dönüktü. Ürettiği çözümlerin, geleneksel kurumların canlandırılması veya Koçi Bey Risalesi'nde gözlendiği gibi Osmanlı'nın görkemli geçmişine atıf yapmanın ötesine geçmemesinin sebebi buydu. Osmanlı'nın geleneksel ulema sınıfı sarayın bir tercihi olarak batı tipi modernleşme ile yüzyüze gelince, tepki gösterdi ve bunu Albert Hourani'nin deyimiyle kendi sosyal konumunu rasyonelleştirmek suretiyle gerçekleştirmek istedi. Yeni İslâmcılar ise kendi konumlarını düşünmekten çok, devleti ve devlet aracılığıyla toplumu dönüştürmeyi esas aldıklarından "devleti rasyonelleştirme"yi tercih ettiler.

Tarihsel olarak devlet içinde örgütlenmiş Osmanlı'daki din kurumunun bağımsız olmaması ve kendi adına özgür kararlar alma ve icraatlarda bulunamaması, onu politik topluma eklemleyen resmî kimliğinin de ifadesi demektir. Bu konuma sahip ulema, ikinci özellikleriyle karşımıza çıkar ki, o da içtihat kapısını kapa-

lı tutma olgusudur. Oysa İslâm dinine ve özelde İslâm "Peygamberi'nin (yasal) vârisleri olan ulema"ya en büyük dinamizmi kazandıran temel faktör içtihat'tır. İçtihat, dine zamana karşı dayanıklılık sağlayan ve toplumsal her soruna İslâm'ın genel ilkeleri ve Şeriat Koyucu'nun maksadı doğrultusunda çözümlerin aranıp bulunmasını temin eden hayati bir çabadır. İçtihat kurumunun bu sosyal ve hukuki boyutu yanında siyasî boyutu da bir o kadar önemlidir. Çünkü İslâm'da resmî din ve devlet görüşü olmadığından, ümmete içtihat ve müçtehitler süreklilik kazandırır. Bu, aynı zamanda siyasal iktidar karşısında ümmetin haklarını savunma, sivil inisiyatif alanlarını genişletme, yöneticilere muhalefet etme, yönetimin keyfî tutumları önüne set çekme, kısaca siyasal katılım kanallarını açık tutma ile yakından ilgili bir durumdur.

Abbasilerin orta zamanlarından sonra içtihat kapısı siyasî nedenlerle kapatılmıştı. Ulemanın kendi sınıfsal konumunu rasyonelleştirme yerine, içtihada yönelmemesi iki sonuç doğurmuştu: İlki, ulemanın zaman içinde halka yabancılaşması ve resmî toplumun bir parçası olarak sivil topluma aldırışsız bir konumda yer alması; diğeri, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda hızlı bir değişim geçiren toplumsal sorunların önünde İslâmiyet'in çözüm getirme yeteneğini kaybedip bu durumun laik hukuk, düşünce ve kültürün gelişmesine sebep olması.

Böyle bir konjonktürde hilafet merkezinden ve ulemadan umutlarını kesen İslâmcıların yepyeni bir kişilik profiliyle ortaya çıktıklarını görüyoruz. İslâmcılar, toplumsal kökenleri ve sahip oldukları ya da sahip olmayı düşledikleri sosyal statüleri ile geleneksel ulemadan ayrılıyorlardı. Gerçi bir kısmının toplumsal kökeni (Said Nursî, Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza) ulema sayılırdı; devletin resmî kurumu olan öğretim merkezlerinde yetişmiş ve resmî görevler (başmüftülük, müderrislik vs.) de almışlardı. Ama belli ki kendilerine ulemanın sahip olduğu geleneksel rolü yakıştırmaktan kaçınıyorlardı. Kimileri de (Muhammed İkbal, Mehmet Âkif) genel tasnifte Batılı eğitim veren kurumlarda okumuş ve bunun yanında geleneksel İslâmî ilimleri tahsil etmiş kimselerdi; ama bunların genel profilleri ulemanınkinden hayli farklıydı. Kısaca yazar, hatip, şair, müderris, müftü, gazeteci, politikacı ve hatta devlet adamı (sadrazamlık yapan Prens Said Halim Paşa) gibi çeşitli toplumsal kökene ve meslekten gelme İslâmcılar, bu akımın öncüleri sayılır.

İç ve dış konjonktürün zorlamasıyla yepyeni bir arayışın ürünü olan İslâmcıların ortaya koydukları çabalar sonucunda, geleneksel kültür ve düşünce tarihimiz göz önüne alındığında, yeni bir kavramsal model içinde yeni bir tanım ve söylem biçimi geliştirdikleri söylenebilir. Kimi yerde ve ağırlıklı olarak "Selefî" adını alan bu yeni İslâmî söylem geleneksel İslâmî söylemden ciddi bir kopuş sayılabilir mi? Bu, şüphesiz cevabı aranmaya değer bir sorudur.

Hiç kuşkusuz İslâmcı akımların tümünü bu genel "Selefiye" adı altında toplamanın tam da doğru olamayacağını belirtmek gerekir. Selefî hareket, daha çok Muhammed Abduh, Reşid Rıza (1865-1931) ve Mehmet Âkif gibi şahsiyetlerin yazılarında görülür. Geriye doğru gidildiğinde İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, İbn Teymiye ve Ahmed İbn Hanbel'e kadar götürülebilirse de, bu tarihsel bağı simgeleyen zincir içinde, Yeni Selefiye hareketi, geleneğin tam bir devamı sayılamaz. Çünkü açıkça gözlenebileceği gibi, İslâm dünyasıyla ilgili modern projeleri olan bu zatlar, rasyonalizm ve bilimsel bilgi konularındaki temel önkabulleri ile sözgelimi Ahmed İbn Hanbel'in, İbn Teymiye ve Muhammed bin Abdulvahhap akıl-nakil tartışmasında savundukları görüşlerle hiç de örtüşme içinde değildirler.

FİKRÎ BESLENME KAYNAKLARI

İslâmcıların kaçınılmaz olarak hukuki birtakım köklü reformları da öngören sosyo-kültürel bir proje olması hasebiyle batılılaşmaya karşı çıkmaları onların en belirgin özelliklerinden biri sayılır. Bu noktada bir yönüyle geleneksel ulema zümresiyle örtüşme içinde olduklarını düşünebiliriz. Ancak bu örtüşme sadece bu kadarla sınırlıdır. Çünkü her iki kanadın, askerler ve sivil bürokratlar eliyle devlet tarafından topluma yukarıdan ve otoriter yöntemlerle dayatılmak istenen Batılılaşmaya karşı çıkmalarının farklı sebepleri vardır. Özellikle Osmanlı uleması, II. Mahmut'un icraatı, Tanzimat ve Islahat fermanlarının ilanı ve 1908 darbesiyle iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin niyet ve programlarına bakarak, devletten tamamen tasfiye edilmek istendiğini artık iyice anlamıştı. Bu durum, ilk çıkışlarından itibaren onları ilk İslâmcı nesli meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi (Usül-ü Meşveret) konusunda duyarlık kılmıştı. Bu nesil hiç bir zaman saltanat rejimini savunmadı, en azından varlığını korusa bile sultanın geniş ölçüde yetkilerinin yasal çerçeveyle kısıtlanması tezini savunmalarına yol açtı. Bu onları siyasî reformları kabule hazır hale getiriyordu.

Bu açıdan reform, ıslahat veya genel olarak Batılılaşma ulema için bir felaket programından başka bir şey değildi. Bundan dolayı ulema, yalnız sosyo-kültürel yönüyle değil, maddi, hukuki, idarî, ekonomik, askerî ve teknolojik yönleriyle de Batılaşmaya topyekûn karşı çıkıyordu. Bu konuda kendi yanına çekmeye çalıştığı padişah ve devlet bir umuttu. Bu nedenle sözgelimi Osmanlı'da anayasa (Kanun-i Esasi) tartışmaları gündeme geldiğinde, Nusret Paşa Arapça'dan çevirip II. Abdülhamit'e sunduğu bir kitaba yazdığı önsözde, Batı'dan ithal edilmek istenen demokrasinin, Allah'ın varlığını inkâr eden dehrilik'le (ateizm) aynı şey olduğunu, demokrasinin öngördüğü ilerleme'nin (terakki) İslâm devletinde geçerli olan din ve ahlaka aykırı düştüğünü; İslâm devletinin mutlak anlamda Kitap ve Sünnet'e dayanması nedeniyle halk yönetimi olan demokrasinin veya Meşrutî yönetimin müminlerin emiri Sultan'ın yetkilerini şarta bağlayıp sınırlandıracağını ve bunun da İslâm Şeriatı'nı yürürlükten kaldırmaktan başka bir anlama gelmeyeceğini söylüyordu. Benzer bir görüş resmî ulemadan Fetva Emini Halil Efendi tarafından da savunulmuştur. Oysa Yeni Osmanlıcılardan II. Meşrutiyet İslâmcılarına kadar süren çizgide İslâmcılar geleneksel monarşiye sahip çıkmadıkları gibi, halkın yönetime katılımı, meşruti hilafet, anayasa ve cumhuriyet gibi siyasî fikirleri savunmuşlardır.

Bu durum, tüm batılılaşma akımlarına ulema sınıfının niçin katı muhafazakâr bir tutumla karşı çıktığını yeterince açıklar. Batılılaşma programlarının tutması, Batıcıların kazanması ve fakat ulemanın kaybetmesi demekti. Şu halde son Osmanlı uleması, saf ve alternatif bir İslâmî seçenek adına olmaktan çok kendi konumu ve devletteki yeri adına Batılılaşmaya karşı çıkıyordu.

Ulema 1908 İhtilali'yle büyük bir darbe yedi ve yönetimden neredeyse tasfiye edilmekle karşı karşıya geldi. Bu dönemde görece çok partili hayata geçiş imkânları çıkınca, ulema bu sefer İttihad-ı Muhammedi Fırkası'nı kurarak Tanzimat öncesinde olduğu gibi ordu ile ittifak kurup devlet içinde güçlü bir mevzi kazanmanın yollarını aradı.

Bu olay ulema sınıfının çözümü ümmetin harekete geçirilmesinde görmediğini, güçlerini toplumun desteğinde aramadığını, Müslüman halkla bütünleşme gibi bir reflekse sahip olmadığını; aksine tarihsel ve resmî konumu dolayısıyla daima devlet içinde çözüm aramaktan yana olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Yeni İslâmcıların ise böyle sorunları yoktu. Onlar devletin köklü bir şekilde yeniden yapılanmasını istiyor, ama Batı'dan gelen reform programının sosyo-kültürel yönüne itiraz ediyorlardı. Bu durum, İslâmcılara geniş bir serbesti alanı sağlaması dolayısıyla onların İslâm diniyle ilgili yeni bir perspektif, daha farklı bir bakış açısı geliştirmelerine fırsat veriyordu. Bu yeni perspektifin öncelikle bütüncül bir İslâm'ı öngördüğü söylenebilir. Onlara göre, İslâm hayatiyetini kaybetmiş bir din değildir; siyasetten ahlaka, kültürden sosyal hayatın yeniden tanzimine, hukuk ve ekonomiden ibadet ve inançlara kadar her alana çözüm getiren, çıkış yolları gösteren evrensel bir din, bir toplum, siyaset ve medeniyet projesidir. İslâm dünyası eğer bugün dağınık ve geri durumdaysa, bunun sebebi tarih içinde İslâm dinini tanınamaz hale getiren bid'at ve hurafeler, çarpıtılmış tasavvufi imajlar, yabancı kültür ve dinlerden sızan etkiler (Tarihsel İslâm); Muaviye'den beri ümmet hayatını sıkı kontrol altına alan saltanat rejimleri; seçim, biat ve şûrânın terk edilmesi ile zaman içinde sönen cihat ruhudur. Daha önce Şah Veliyyullah Dehlevi, tarihsel bakımdan İslâm toplumlarının gerileme sebeplerini iki ana faktöre indirgiyordu: Muaviye ile birlikte hilafetin saltanata dönüştürülmesi ile İçtihat kapısının kapatılması.

İSLÂMCILARIN AMAÇLARI VE PROJESİ

İslâmcılar da diğerleri gibi aynı fikirdeydi ve şöyle bir çözüm düşünüyorlardı: İslâm dünyası yepyeni bir silkinişte bulunup dinin sahih özüne, asıl kaynakları olan Kuran ve Sünnet'e, Selef-i Salih'in doğru yoluna döner ve önce cihad ruhuyla sömürgeciliğe, Batı'nın tasallutlarına karşı koyarsa ve ardından İslâmî temelde geniş kapsamlı bir ıslahat (ihya, reform, tecdit vb.) hareketine girişme yeteneğini gösterebilirse, eskiden olduğu gibi yine bağımsız, özgür, onurlu ve görkemli günlerine dönebilir; yeryüzünde iyilik, hayır, adalet ve ilerleme temelleri üzerinde yükselen bir medeniyet kurabilirdi. Bu geniş perspektiften bakılınca, İslâmcıların şu sorunların altını çizdikleri tespit edilebilir:

1. İslâm dünyası askerî, ekonomik, siyasî ve teknolojik alanlarda bir gerileme ve çöküş içindedir. Söz konusu maddi gerileme ve çöküntünün arkasında rol oynayan geniş bir ahlakî ve fikrî temel yatmaktadır.

2. Bu gerilik ve zaafın gerçek sorumlusu İslâm dininin kendisi değil, fakat gelenek, yerleşik kurumlar ve dış etkiler altında teşekkül eden tarihsel anlayışlar ve yanlış uygulamalardır. Uzun zamandır Osmanlı ve İslâm dünyası İslâm'a rağmen bir anlayış içinde hayatiyetini devam ettirme mücadelesi vermektedir.

3. Saltanat rejimleri bu gerilemenin önemli sebeplerinden biridir. Geleneksel ulema, durumu değiştirmek şöyle dursun, daha da pekişmesinde rol oynamaktadır; politikacılar ve halkı ezen eşraf ve ayan, derebeyleri de bundan yararlanmaktadır.

Bu yüz kızartıcı durumdan kurtulmak için İslâmcılar şu çözümlerin altını çizmektedirler:

a. Kuran ve Sünnet'e dönüş: Sahih anlamda İslâmî bir uyanışı sağlamak, bid'at, hurafe ve dış etkilerden arınmış bir İslâm'a ulaşmak için bu dinin iki temel kaynağı olan Kuran ve Sünnet'e dönüş yapmak gerekir. Bunun yolu İslâm'ı doğru kavrayan Selef-i Salihîn'i izlemekten geçer.

b. İçtihat kapısının açılması: İçtihat kapısı açılmalı, ümmetin genel gidişinden sorumlu olan ulema ve bilginler, karşı karşıya gelinen sorunlara içtihat yapmak suretiyle çeşitli, doğru ve gerçek çözümler bulmalıdırlar. İçtihat sadece hukukun değil, entelektüel, ruhsal ve toplumsal hayatın da dinamizmidir.

c. Cihad ruhunun uyandırılması: Sö-

mürgeciliğe karşı koymak ve Batı'dan gelen saldırıları püskürtmek için bütün İslâm dünyası çapında bir birlik sağlanmalı (İttihad-ı İslâm veya Panislâmizm); gerek bunun gerekse yeni bir toplumsal uyanış için ümmete yeni bir cihad ruhu aşılanmalıdır.

Modern zamanlarda ilerleme ve kalkınmayı Batı temsil etmektedir. İslâm dünyası Batı'dan kültürün maddi yönü olan teknik, fen ve bilimleri alıp kendine uyarlamalı; ancak örf-âdet, değerler sistemi ve Batılı felsefeleri dışarıda -Mehmet Âkif'in deyimiyle gümrük kapısı'nda- bırakmalıdır. İkinci nesil İslâmcılar bu fikri, Filistinli entelektüel İsmail R. Faruki'nin formülasyonuyla "bilimin İslâmîleştirilmesi" şeklinde savunacaktı. Sonraları sadece bilim değil, çok sayıda sosyal, siyasî ve maddi kurum da "İslâmîleştirme" projesi içine alınmış oldu.

İslâmcı akımların genelde İslâm dünyasının aktüel ve geneldeki sorunlarıyla ilgili analiz ve düşünceleri geniş tartışmalara yol açsa da, çözüm bağlamında üzerinde sözbirliğine vardıkları konular kuşkusuz doğruydu, ancak düşüncelerini içinde formüle ettikleri dünyayı okuma tarzlarından dolayı kendi içinde paradoksal ve bir yönüyle eksikti. Paradoksaldı, çünkü özünde bireycilik, sekülerlik ve ulus devlet olan modernliği Kuran-Sünnet, içtihat ve cihad gibi temel İslâmî kavram ve argümanların içine giydirmeye çalışıyorlardı. Eksiklik sorunları vaaz ediş şekilleri ile bu yönde yaptıkları analizlerde içine düştükleri hata ve yanılgılardan kaynaklanıyordu. Bu, aynı zamanda onların pratik hayatta hemen realize imkânları sınırlı, nispeten afakî ve topluma bir yönüyle "dış"ından önerilen bir projeye takılıp kaldıklarının göstergesidir. Harici faktörleri de hesaba katarak şunu söylemek mümkün: Aradan geçen uzun zaman içinde, İslâmcıların geliştirdikleri projenin kullanışsız ve özellikle modern dünyaya cevap olmaktan uzak olduğu bugün deneysel olarak anlaşılmış bulunmaktadır.

Kendini "dışarı"daki saldırgan güce göre tanımlayıp tarihsel mirasına bu tanım çerçevesinden bakan İslâmcılığın bir yönüyle "özür dileyici" bir kimliğe bürünmesi kaçınılmazdır. Hatta uç örneklerinde ortaya çıkan antropolojik okuma, modern sosyal bilimlerin yöntemleriyle İslâm vahyini ve tarihini anlayıp yorumlama ya da dinin özünde değişiklik yapmayı öngören reform teşebbüslerine girişme örneklerini de buna bağlayabiliriz.

Buna rağmen yakın tarihimizin en önemli fenomeni olan İslâmcı düşünceden ve bu düşünceyi çeşitli seviyelerde savunan İslâmcı akımların yaşadığı zengin tecrübeden anlamlı dersler çıkaracağımızdan şüphe yoktur. İslâmcılık, İslâm dünyasının yüz yüze geldiği modernliğin bir ürünüdür; bu doğrudur. Ama Müslüman dünyanın o günün ağır ve marazi şartlarında modern dünyaya vermeye çalıştığı ilk cevaptır da. Batıcı veya Milliyetçi (Türkçü, Arapçı, Farsçı) akımlar, daha karşılaşmanın ilk raundunda teslim bayrağını çektiler; ama İslâmcılar bugün hayli tartışmalı sonuçlara varsalar bile, ruhen ve entelektüel düzeyde hep direnç gösterdiler ve bu direnci günümüze kadar taşımayı başardılar.

İLK İSLÂMCI NESLİN ZİHİNSEL PARADOKSU

İslâmcıların zihinsel arkaplanlarında üç temel paradoksun yattığını söyleyebiliriz. Bunlar da a) İlerleme inancı, b) Kartezyen felsefe ve c) İki dünya arasında kurdukları tartışmalı analojiler olarak gösterilebilir.

Bilindiği gibi bütün İslâmcı akımlar sözbirliği içinde İslâm dünyasının "geri" kalmış olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu, onların deyim yerindeyse üzerinde "icma"ya vardıkları temel bir konudur.

Diğerleri yanında İslâmcıların bakış

açısından da verili (modern) dünya temelde iyidir; Batı'nın aktif ve belirleyici bir özne konumunda temsil ettiği bir "tarihsel gelişme" var ve bu "doğrusal bir çizgi"yi izleyerek sürmekte ve ilerlemektedir. Bazı nedenler dolayısıyla İslâm dünyası bu "tarihsel gelişme"nin gerisinde kalmıştır. Öyle de olsa İslâm bu tarihsel açığı kapatma şansına sahiptir. Ancak bu gelişmeyi bütünüyle doğru kabul etmek de mümkün değildir; özellikle söz konusu gelişme Batı'daki şekliyle ahlakî ve manevi birtakım sapmalara duçar olmaktadır. Alkol, geleneksel ahlaka uygun olmayan kadın erkek ilişkisi, cinsellikle ilgili farklı tutumlar, ailevi çöküntü, ateizm ve nihilizm gibi akımların boy atması vs. Eğer gelişmenin öncülüğünü Müslüman dünya üstlenebilseydi bu türden sapmalar olmayacaktı; çünkü İslâm dini hem bu sapmalara karşı gerekli önlemleri almakta hem de gelişmenin motoru olan akılcı düşünme, bilim, araştırma, kalkınma vb. değerlerin gelişip serpilmesine yardımcı olmaktadır.

Bu hiç de boşuna geliştirilmiş bir argüman değildir; çünkü aynı tarihlerde Arnold Toynbee ve sonraları Ernest Gellner İslâm'ın modern dünya içinde ahlaki aşınmanın yol açtığı derin boşluğu doldurabilecek bir din olduğunu söyleyeceklerdir.

İslâmcıların bu durum tespitleriyle ilgili düşüncelerini doğru algıladığımız yolunda herhangi bir şüphe yoksa, bu durumda İslâmcıların zihinsel arkaplanlarında ilerlemeci (lineer/doğrusal) bir tarih görüşüne sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Tarihin, İbn Haldun veya O. Spengler'in tasarladığı gibi çevrimsel (devrevî) değil de, basitten mükemmele doğru doğrusal (lineer) bir çizgi izlediği görüşü, 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma felsefesi ve buna bağlı gelişen sosyal bilimlerin yeniden tanımlanması sonucu Batı'da gelişmiştir. Bu tarih felsefesine göre, insanoğlu ve toplumlar cemaatler'den cemiyetler'e (Tönnies), klandan millî devletlere (Durkheim), teolojik dönemden pozitif döneme (A. Comte) doğru sürekli bir gelişme ve ilerleme içindedir. Toplumlar, eşit olmayan tarihsel aşamalar içinde (Hegel ve Marx) ve fakat kaçınılmaz olarak bu süreci izlemektedirler. Batı toplumlarının sanayi devrimi ve bilimler aracılığıyla vardığı aşama gelişmenin son merhalesini temsil eder, ancak en son merhale değildir. Gelişme ve ilerleme sürecek ve buna bağlı olarak toplumlar daha mutlu ve müreffeh hayat şekillerini keşfedeceklerdir. Karl Marx, Spencer ve diğerleri için daha işin bir yerindeyiz. Gerçek olan şu ki, tarihte, kurallarını insana dikte eden mutlak bir ilerleme vardır.

İslâmcılar, ilk durum tespiti olarak İslâm dünyasının "geri" kaldığını "fark" edip, bunun sebepleri üzerinde düşünürken, farkında olsun olmasın, bu ilerlemeci tarih görüşünü açıkça veya zımnen kabul etmiş oluyorlardı. Bu ilerlemeci tarih görüşü Muhammed Abduh, Suriyeli Abdurrahman El-Kevakibi (1854-1902) vb.'nin düşüncelerinde merkezî bir yer tutuyordu. Bu durumda yapılacak iş, "gerikalmışlığı" simgeleyen tarihsel zamanları İslâm'ın kendisinden titizlikle ayırmak olmalıydı. Reel İslâm'da ortaya çıkan bütün sorunların sorumlusu Tarihsel İslâm'dır. Yapılması gereken şey, Tarihsel İslâm'ın dikkatli bir tasfiyesini yapıp İdeal İslâm perspektifinden yeniden realiteyi kurmaya çalışmak olmalıdır. Nitekim öyle yaptılar ve Ziya Paşa'nın deyimiyle İslâm'ın asla "terakki"ye, yani ilerleme'ye engel teşkil etmediğini ispat etmeye vargüçleriyle çalıştılar.

Bu süreçte Tarihsel İslâm'ın veya geleneğin sıkı bir eleştiriye tâbi tutulması veya tamamen reddedilmesi; modern dünya ile uyumu sağlayacak bir içtihat düşüncesinin geliştirilmesi; geleneksel bakış açısını tasfiye edecek Mutezili bir akılcılık; geleceğin mutlu ve müreffeh toplumuna

bir gönderme olan Asr-ı Saadet'e seçmeci bir yöntemle dönüş; İslâm'ın doktriner olarak akıl, bilim, fen, gelişme, refah, kalkınma ve ilerlemeye elverişli bir din olarak yeniden tanımlanması; geri kalışımızın faturasının büyük bir bölümünün Tasavvuf'a çıkarılması; Hadisler'e ve dolayısıyla Sünnet'e karşı belli belirsiz bir kuşkunun uyandırılması gibi konular aktif olarak gündeme geldi, yoğun bir şekilde tartışıldı.

Bu sorunun bir yönüydü. İkinci yönü buna bağlı olarak, İslâm dünyasının "geriliği"ni Avrupa kapitalizminin katettiği bilimsel, ekonomik ve teknolojik gelişme seviyesi ile mukayese etmeleri ve temel bir kriter olarak Avrupa'nın üstünlüğünü simgeleyen maddi ve ekonomik değerlerini yüceltmeleriydi. Gerçi İslâmcılar, özenle ekonomik kalkınma ve teknolojik seviye ile kültürel ve manevi değerler arasında bir ayırım yapmaya çalışıyorlardı, ama bunun imkânsız bir çaba olduğunu ya kabul etmek istemiyorlardı veya gerçekten bunun farkında değillerdi. İşte bu sorun, onların ikinci paradokslarına, yani temelde tevhit inancına bağlı olmakla birlikte, kartezyen felsefeyi kabul etmekle içine düştükleri çelişkiye işaret eder.

İslâmcılara göre Batı'da gelişen teknik, fen ve bilimler evrensel gerçeklikleri olan maddi değerlerdir. Bunların gelişmesi, kullanımı veya ithalinin herhangi bir sakıncası olamaz. İslâm dünyası eğer geri kaldıysa, bunun birinci nedeni, teknik ve bilimler alanında Batı'daki gibi bir performans göstermediği içindir. Sözgelimi matbaayı ele alalım: Matbaa bir sürü makine aksamından müteşekkil bir demir yığınıdır. Makinenin kendisinde iyilik ve kötülük ya da hayır ve şer vehmedilemez. Makinenin hangi amaçla kullanılacağı önemlidir. Matbaada İslâmî tebliği yapan bir kitap da basılabilir, küfrü ve hayasızlığı teşvik eden bir kitap da. Bir bıçağı iyi ve kötü işlerde kullanmak mümkündür. Teknolojinin diğer bütün ürünleri de bu türdendir. Batı, teknolojik gelişmeyle kalkınıp İslâm dünyası üzerine hegemonya kurduğuna göre, bizim de en azından bağımsızlığımızı kazanmak ve daha "müreffeh" bir hayat kurmak için teknolojiyi almamız, geliştirmemiz ve kullanmamız bir zarurettir. Bu kavramsal çerçeveyi siyasetin diline en iyi tercüme edecek olan Millî Görüş hareketini başlatan Prof. Dr. Necmettin Erbakan olacaktır. İkinci İslâmcı neslin önemli simalarından biri olan Erbakan'a göre kalkınmanın biri maddi (sınai), diğeri manevi (ahlakî) iki ana boyutu var ve bu her iki boyut paralel olarak gerçekleştirilmek durumundadırlar.

Bu tezi savunanların öne çıkardıkları bir başka iddiaya göre, Batı'da bilimi ve teknolojiyi mümkün kılan felsefî ve bilimsel miras zaten İslâm dünyasından alınmıştır. Dolayısıyla yeni ve geliştirilmiş şekliyle bunu almak, Müslümanların kendi öz mallarına sahip olmaları anlamına gelecektir.

Elbette teknolojiyi besleyen fen ilimleri veya pozitif bilimlerdeki hızlı gelişme ve ilerlemelerdir. İslâmcılar, teknolojiyle ilgili kabullerinin doğal sonucunda modern bilimi de kabul etmek zorunda kaldılar. Bu mantıki bir sonuçtu. Özellikle 18. yüzyıldaki rasyonalizmin, 19. yüzyıldaki pozitivizmin ve buna bağlı pozitif bilimlerin kaydettiği baş döndürücü gelişme, İslâmcılara bu konunun girdisi ve çıktısı üzerinde düşünmeye bile fırsat bırakmamıştı.

Oysa Batı'daki teknolojik ve bilimsel gelişmenin gerisinde büyük bir felsefe, Descartes'ın kartezyen dünya görüşü, Bacon'ın bilimsel yönetimi ve Newton'un mekanik evren tasavvuru yatıyordu. Descartes, varlık alanını fizik ve metafizik ya da din ve bilim diye ikiye ayırmıştı. Bacon, savcıyken suçlulara uygulanan işkenceyi gözleyerek, tabiatın da işkenceyle sırlarını açığa vuracağını düşünüyor, bunu da deneysel yöntemin doğruladığı bilimsel bilgiyle formüle ediyordu. Sonrala-

rı Newton'un dahi hayretle karşılayacağı bir muhtevaya bürünen mekanik evren görüşüne göre, bütün evren parçaları birbirine kesin yasalarla bağlı koskoca bir makineden ibaretti, Tanrı'nın bu makinenin işleyişinde hiçbir dahli yoktu.

Bu üç ana parametre ve diğerlerinin bir araya gelmesiyle sözde "değerden bağımsız" bilimsel bilgi dediğimiz bilginin özel bir türü gelişmişti. İslâmcılar sorunun bu paradigmatik yönünü araştırmadan, bilimsel bilginin mutlak gerçek ve evrensel doğrular ifade ettiğini düşündüler. Kimileri (Said Nursî, Muhammed Abduh, Tantavi el Cevheri (ö. 1940) vs.) Allah'ın varlığını, evrenin yüce bir varlık tarafından yaratıldığını ispat etmek için pozitif bilimlerin tanıklığına başvurdu, hatta Said Nursî'de çokça gözlendiği gibi, Kuran'ın da dolaylı yollarla bilimsel keşif ve icatlara işaret ettiğini savundu; kimileri rasyonel düşünüş ve bilimsel bilgiyle uyuşmayan bazı nassları ilginç analojiler yaparak tevil etmeye kalkıştı. Mesela melekleri tabiat yasaları olarak görenler bile çıktı. Muhammed Abduh'un Fil Süresi'ni tefsiri, Said Nursî'nin risaleleri, Tantavi'nin pozitif bilimleri veri alarak Kuran'ı tefsir etmeye kalkışması buna örnek verilebilir. Belli ki Bergson ve Nietzsche'nin hayli etkisinde kalan Muhammed İkbal (1876-1938) de bu konuda çabalar gösterdi. Türkiye'de bu yöndeki en son tefsir çalışması eski Diyanet İşleri Başkanı Prof. Süleyman Ateş'in yazdığı *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*'dir.

Pozitif bilimlerin Kuran-ı Kerim'i doğrulayabileceği inancı, aslında teknoloji transferini kolaylaştırma amacına dönük zihinsel bir hazırlıktı. Ama giderek köklü bir zihinsel eğilim veya yerleşik bir düşünme alışkanlığı halini aldı. Bu süreç, sonunda Kuran'ın bilgisayara yüklenip ondan bugüne kadar hiç keşfedilmemiş sırlar elde etmeye kadar vardı ki, bunun anlamı matematiğin hakemliğini kabul etmek ve Kuran'ı matematik veriler ışığında bir tür teste tâbi tutmak demektir.

İslâmcılar, kartezyen felsefenin öngördüğü düalizme uygun olarak, teknik ve pozitif bilimler ile din ve dinî ilimlerin ayrı ayrı şeyler olduklarını savundular. Onlara göre İslâm dünyası tekniğe ve bu bilimlere muhtaçtır. Bu bağlamda Mehmet Âkif, "Batı'nın fen, ilim ve sanatını alıp ahlak, kültür ve âdetlerini" sınır gümrüğünde bırakabileceğimizi düşünüyor, hatta kendi kültürel kimliğini ve geleneğini koruyarak sanayileşip kalkındığı için Japon modelini uygun bir örnek olarak gösteriyordu.

Bir kısım İslâmcılar ise Avrupa'daki bu kalkınmanın özünde İslâmî değerlerden kaynaklandığını, İslâm dünyasındaki gerileme ve ataletin Hıristiyanî davranış biçimi olduğunu söylüyordu. Haydar Bammat, Batı'da gelişen bilim ve teknolojinin Rönesans'a dayandığını anlatırken, Rönesans'ın da İspanya ve Sicilya'daki Müslüman bilim adamları ve filozoflarının mirası üzerinde yükseldiğini, dolayısıyla Batı kalkınmasının özünde İslâm'dan beslendiğini iddia ediyordu. Bilime önem vererek ve tabiata herhangi bir zararın yönelmesinin önüne geçerek yapılacak araştırmaların İslâm ile çağdaş dünyayı birbirine yaklaştıracağını öne süren belli başlı İslâmcılar -ki bunlar içinde en parlak isimler Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Cemaleddin Efganî, Namık Kemal ve Muhammed Abduh idi- 9. ilâ 13. yüzyıllarda gelişen İslâm medeniyetini Allah'ın sanatı olan evrenin araştırılmasına bağlıyorlardı. Kuran'ın teşvik ettiği bu araştırma ruhu Ortaçağ sonlarına doğru sönmüş ve durgunluk başlamıştı. Oysa aynı dönemde Batı, çoğunlukla İslâm dünyasından aldığı ilim mirasını geliştirmiş, bununla güçlenmiş ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirerek kendine bağımlı hale getirmişti. Öyleyse, Müslümanlar, zaten kendi malları olan bilimi, Batı'dan almakla aslında kendi geçmişlerini kazanacak, böylelikle bir yandan Kuran'ın bir emrini yerine getirirlerken diğer yandan bu geri

durumdan kurtulmuş olacaklardı. Kısaca bu durumda Batı'dan alınacak şey, bir ithal veya adaptasyon olmayacak, zaten bize ait olan tarihsel mirasımıza sahip çıkmamız anlamına gelecekti.

Gerek İslâmcılar gerekse diğerleri, ortaklaşa bir duyguyu paylaşarak, Batılı bilimlere öylesine derin bir hayranlık duyuyorlardı ki, sözgelimi 1930'larda Nazi Almanya'sından kaçıp Türkiye'ye sığınan ve 1933 Üniversite Reformu'nda önemli roller oynayan A. Rustow, F. Neomark, G. Kessler vb. Alman bilim adamlarını Sabri F. Ülgener gibi İslâm'a bağlılık tarafı da olan bir insan, "Aşere-i Mübeşşere (Peygamber döneminde cennetle müjdelenmiş 10 sahabi)"den kimseler diyerek adeta dinî bir vecd ile yüceltiyordu. Şüphesiz bu talihsiz ve esef verici bir analojiydi. Ancak ilginç bir zihin kaymasının yol açtığı bu patolojik durum, Batı bilimini mutlak doğru ve batı teknolojisini evrensel başarı kabul eden herkeste mahiyet farkı ile değil, derece farkı ile gözlenebilirdi.

Kuşkusuz iş bu kadar basit değildi. Çünkü bu bilimsel ve teknolojik gelişmeyi Avrupa kapitalizminden bağımsız düşünmek zordu. Nitekim zaman zaman ya İslâmcıların kendileri tarafından veya Batıcıların itirazları sonucunda liberalizmin Avrupa'nın iktisadî kalkınmadaki rolü gündeme geliyordu. O dönemde Batılı değerler öylesine mutlaklaştırılmıştı ki, Muhammed Abduh gibi zekâlar, liberalizm ile faiz arasındaki bağın farkına vardıklarından, eğer ümmetin kalkınması buna bağlıysa, bireysel kâr ve amaçlara dönük olmaması kaydıyla faize fetva verebilecek raddeye gelmişlerdi. Bu yaklaşım tarzı "faiz" ile "riba"nın ayrı ayrı şeyler olduğunu önü süren veya enflasyon oranını aşmayan fazlalığın faiz olamayacağını savunan görüşlerde bugün de sürmektedir.

Bu temel bakış açısı nihayetinde İslâmcıların üçüncü bir paradoksunu gündeme getiriyordu ki, o da İslâmî anlamda yeni bir siyasal model arayışlarında İslâmî ana değerler ile Batılı siyasal modeller arasında kurulan analojilerde, yerli yersiz benzetmelerde kendini göstermektedir. İlk anayasa hareketleri başladığında, (Tunus'ta 1861, Osmanlı'da 1876) gündemde yer alan en önemli mesele Meşrutiyet rejimiydi. İlk İslâmcı nesil, padişahın yetkilerini sınırlandıracak, halka daha özgür katılım ve muhalefet imkânı sağlayacak ve tabiî çok partili hayata açık olacak Meşruti rejimi desteklemekten geri kalmadı. Sadrazam Mithat Paşa'nın yakın adamlarından Kadı Seyfeddin Efendi'ye göre "Meşrutiyet rejimi, Kuran ve Sünnet'e dayanır." Filibeli Ahmet Hilmi Efendi de bu yönde yazılar yazdı. Türkiye ve İran'da buna başkaları da eşlik etti.

Avrupa'dan esen kuvvetli siyasî rüzgar, Fransız devriminin ideallerini, "kardeşlik, eşitlik ve hürriyet" gibi kavramları İslâm dünyasına taşırken, yine İslâmcılar bunların İslâm dinindeki karşılıklarını arayıp bulmakta gecikmediler. O tarihlerde bu yanlış analojiye sadece Sait Halim Paşa karşı çıkacak ve İslâmî siyasî model ile demokrasinin farklı toplumların tarihî tecrübelerinin ürünü olduklarını söyleyecekti. Yine Hegelyen felsefe, toplumu modernleştirme amacı olan ulus-devlet ideolojisini güçlendirince, İslâmcılar, özellikle bunlardan M. Reşid Rıza, Ali Abdurrazık ve Seyyid Bey, hilafet yerine İslâm devleti ve cumhuriyet fikrinin tarihî ve fıkhî temellerine işaret etmekte gecikmediler.

İKİNCİ İSLÂMCI NESİL: KURUCU MİSYON (1947-2000)

"İslâmcılık", "İslâmî hareket" veya "Siyasal İslâm" terimleri duruma göre belli tarihsel dönemlerin öne çıkardığı siyasal ve toplumsal değişimler dikkatle incelendiğinde birbirleriyle yer değiştirebilmektedirler. Bunu en açık olarak "İslâmcılık" ile İslâmî hareket arasında vuku bulan "nöbet değişimi"nde gözlememiz müm-

kün. Geçen yüzyılın son çeyreğinden itibaren siyasî ve fikrî bir ıslah hareketi olarak ortaya çıkan İslâmcılık cereyanının, "İslâmî hareket" deyimiyle yer değiştirmesi tarihi 1950'lerden sonrasına rastlar.

1950'yi dönüm noktası olarak ele almamızın üç sebebi var:

a) Müslümanların siyasî tarihinde Pakistan'ın 1947'de "ilk Müslüman-ulus devlet" olarak kurulması. Pakistan İslâm devleti fikrini besleyen iç ve dış faktörler var. 3 Mart 1924'te hilafetin ilga edilmesiyle M. Reşid Rıza, Ali Abdurrazık ve Seyyit Bey gibi şahsiyetler "hilafet" yerine "İslâm devleti" ve cumhuriyet fikrinin entelektüel ve fıkhî temellerini atmışlardı. Bu Müslüman aydınlar üzerinde belli belirsiz bir etki yaratmıştı.

Ilint yarım kıtasında yüzlerce sene Hindularla bir arada yaşayan Müslümanlar, bağımsız bir ulus devlet talebiyle ortaya çıkınca, bu devletin kurucu ulusal ideolojisi olarak sadece "din faktörü"nü gördüler ve aslında Batılı bir zihne sahip olan Muhammed Cinnah ve arkadaşları ulus temelde bir İslâmî devlet projesine dört elle sarıldılar.

b) Pakistan devletinin verdiği siyasî ilham ve ideolojik motivasyonla Mısır'da Müslüman Kardeşler (Ihvan-ı Müslimin) hareketinin artık bundan sonra "politik bir hareket" tanımına uygun bir formasyonla şekillenmesi. Kuşkusuz Müslüman Kardeşler'in bir tür toplumsal ıslah hareketinden doğrudan veya dolaylı olarak siyasî iktidarı hedefleyen politik bir harekete dönüşmesinin daha başka sebepleri de var. Ancak İslâm devleti fikrinin en ateşli savunucusu merhum Seyyid Kutup'un Pakistanlı büyük alim Ebu'l-a'la Mevdudi'nin eserlerini okuduktan sonra bir tür fikrî bir dönüşüme uğraması bu olayda Pakistan İslâm devletinin verdiği ilham ve motivasyonun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Sonraları Mevdudi ve Kutup bütün İslâm dünyasını derinden etkileyecek iki şahsiyet olacaklardır. Pakistan İslâm Cumhuriyeti, Bosna'da Aliya İzzetbegoviç'in siyasî fikirleri ve idealleri üzerinde de derin bir etki bırakmıştır.

c) Hilafet merkezi olan Türkiye'de 23 yıllık bir Tek Parti döneminden sonra 1946'da çok partili demokratik hayata geçilmiş olması. Bu olay her ne kadar harici politik faktörlerin rol oynamasıyla gerçekleşmiş olsa da halkın siyasî sisteme bir şekilde katılma imkânlarını eline geçirmiş olması ve din eğitiminin serbest bırakılması bakımından önemlidir. Bunun arkasından, özellikle 14 Mayıs 1950 seçimleriyle DP'nin iktidara gelmesinden sonra Türkiye'nin siyasî, sosyal ve kültürel hayatında önemli bir dönüşüm yaşanacaktır.

Bu süreçte ulus devletin Müslüman zihninde dönüştürücü bir rol oynaması boşuna değildi. Yüzyılın başlarından itibaren ulus devlet, imparatorluğu dağıtmış, sömürgelerde veya sömürge olmayan ülkelerde kurulan yeni siyasî rejimler Müslümanlar üzerinde baskılar uygulamıştı. Bir başka açıdan ulus devlet Batı'da kalkınmanın, ekonomik ve teknolojik ilerlemenin aktörü olarak görülüyordu. Müslümanlar da ancak güçlü, merkezi bir ulus devlete sahip olmakla içinde bulundukları durumdan kurtulacaklarına ilişkin bir inanca sahiptiler.

Harici faktör olarak aynı tarihte İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Soğuk Savaş dönemi başlamış, bu savaş ortamında çeşitli düşünce kaynaklarından hareketle formüle edilen siyasî ideolojiler hem ulus içi siyasetlerde hem de uluslararası düzeyde genel siyasetin belirleyici unsurları durumuna geçmişlerdir. Bu dönemin en belirgin özelliği siyasetin kutuplararası, dolayısıyla sosyal gruplararası bir çatışma alanı olarak şekillenmesidir.

Dahili bir gelişme olarak İslâmcılığın ikinci versiyonu olan İslâmî hareketi ortaya çıkaran en önemli faktörlerden biri, başta Türkiye olmak üzere bütün İslâm dünyasında bu tarihlerde başlayan ve hız-

la süren göç olgusudur. Göç, toplumun derinden ve köklü bir şekilde demografik yönden mekân üzerinde yer değiştirmesini, büyük kentlerin ortaya çıkmasını sağladı. Göç, modernleşmenin dominant etkileri doğrultusunda geleneksel yerleşim birimlerinin, Müslüman, "geleneksel şehir" kimliklerinin zayıflamasına ve giderek her yerleşim mekânının "modern kent"e dönüşmesine yol açtı ki, bunun sonucunda yeni sosyal güçler de böylelikle ortaya çıkmış oldu. İşte ikinci İslâmcı nesil veya onun politik ifadesi olan İslâmî hareket modern kentin kenar semtlerinde, varoşlarında çarkın en sıkışık yerinde yaşamak durumunda kalan yeni göçmenlerin yönelimi ve talebi olarak şekillendi.

İslâmcılık, siyasî görüş ve talepleri olmakla beraber 20. yüzyılın ortalarına kadar daha çok teorik, fikrî ve ahlakî vurgusu önde olan bir cereyandı. İlk İslâmcı nesil, siyasî projesini, tarihsel olarak İslâmî kimliği olan devletin (Osmanlı Devleti) yine İslâmî çerçevede restore edilmesi hedefine matuf olarak çizmişti; varsayıma göre devlet zaten Müslümanlarındı ve Osmanlı zaten bir Daru'l-İslâm'dı. Yapılacak şey devletin İslâmcılığın önerileri doğrultusunda köklü bir reform yapmasıydı; bu yüzden İslâmcıların tasarımında kendi başına, aşağıdan yukarıya ve sivil/çevre güçlerin sosyal mobilizasyonuyla kurucu ve dönüştürücü siyasî aktör olma eğilimleri zayıftı. Dolayısıyla merkezî/İslâmî iktidar odakları bir bir yıkılıp yerlerini seküler (laik) ve ulusal devletlere bırakınca, bir bakıma İslâmcılık da çok önemli bir iddiasından vazgeçmek zorunda kaldı. Bunda sömürgeciliğin sona ermesi, askerî ve siyasî bağımsızlığın gerçekleşmesi ile laik-ulusalcı iktidarların kurulması önemli rol oynadı. Kısaca yeni kurulan devletler, ne meşruiyetlerini İslâmî bir referansa dayandırma ihtiyacını hissettiler, ne de "yeni siyasî toplum"a "İslâmcı" kimliği olan herhangi bir aktörü katmayı düşündüler.

Yeni kurulan ulus devlet, kendine yeni bir ulus ve modern bir toplum inşa etme amacındaydı. Bu süreçte dinî ve kültürel - aynı zamanda geleneksel, etnik, dil vs.- kimliğin reddi temel politikalar arasında yer aldı. Bu da zorunlu ve emredici batılılaşma olarak formüle edildi: "Halka rağmen halk için" formülü!

Bu proje zorunlu olarak siyasî baskıları beraberinde getirecekti. Çünkü ancak otoriter (diktacı) ve totaliter rejim içinde geleneksel toplumu dağıtıp yerine modern bir toplum inşa etmek mümkündü

Söz konusu olan proje aynı zamanda eşitsiz bir kalkınma modelini öngörüyordu. Bu da geniş toplumsal kesimlerin yoksullaşmasına ve bu arada Müslümanların sadece sistem dışına değil, hayatın dışına da itilmelerine yol açıyordu.

İşte bu şartlarda İslâmcılar, tarihsel ve sivil deneyim zayıflığı gibi dezavantajlarla iktidar mücadelesine katılmak zorunda kaldılar. İslâmcılığın aktif bir siyasî eylem planı olarak yeniden şekillenip İslâmî harekete dönüşmesinin bu yüzden tarihi eskilere dayanmaz. Mısır İhvan-ı Müslimin hareketi ile Pakistan Cemaat-i İslâm bu konuda bütün İslâm dünyasını derinden etkileyen somut programlar olarak ortaya çıktılar.

"İlk nesil İslâmcılık" ile "İkinci nesil İslâmcılık" -biz bunları kısaca "İslâmcılık" ile "İslâmî hareket" olarak da ifade edebiliriz- arasındaki fark şu noktalarda toplanmaktadır:

1. İslâmcılık, zaten Müslümanların olan devletin geniş şemsiyesi altında İslâmcı talepler doğrultusunda bir reform ve ıslahat hareketi olarak ortaya çıkmışken, İslâmî hareket devletin çok uzağında, hatta karşıtında bir noktadan devlete siyaseten bir yönelme olarak şekillendi.

2. İslâmcılık merkezî ve resmî bir reform programıydı, ama fikrî ve teorik vurgusu siyasî vurgusundan önemliydi; İslâmî hareket ise toplumsal kenarın, önemsiz addedilen çevrenin siyasî tepkisi

ve talebidir. Islâmî hareket, Islâmcı entelektüel ve fikrî birikimi hiçbir zaman reddetmedi, ama siyasî talepleri çoğunlukla sosyo-ekonomik ve dünyevi ağırlıklı olduğundan bu birikimi geliştirme, zenginleştirme gayretini de göstermedi. Islâmî hareketin temel varsayımlarına göre, güçlü bir fikrî birikim, siyasî iktidarın buna destek vermesiyle sağlanacaktı.

3. Islâmcı cereyanın önder profili ulema, aydın-ulema veya geleneksel ve modern iyi eğitim almış seçkinci bir zümreydi, Islâm'ın tarihsel ilim ve kültür mirasıyla bağları kuvvetliydi; Islâmî hareket ise toplumsal kenarın reaksiyonunu dile getiren aydın profilini önder kadro olarak seçmiştir. Bunlar da çoğunlukla Batılı eğitimden geçmiş mühendisler, avukatlar, yazarlar, gazeteciler ve profesyonel siyasetçiler vb. "modern kategori"de yer alan aydınlardan oluşmaktadırlar. Islâmî hareketin önderleri düzenli bir örgün eğitiminden geçmemiş olsalar bile, yaygın eğitimin genel çerçevesi içinde gerekli zihni ve kültürel formasyonlara sahip kimselerdir. Modern aydın tutumuna uygun olarak Islâm'ın tarihsel mirasıyla ilgileri ya çok zayıftır ya da hemen hemen yok gibidir.

4. Islâmcı cereyanların "gelenek"le arasının pek iyi olduğu söylenemez; Islâmcılığın geleneği bütünüyle ve radikal bir tutumla reddetme gibi bir projeleri olmamasına rağmen, en azından Selefî bir bakış açısından geleneği ıslah etme, hatta rasyonelleştirme gibi görünür bir hedefi vardı. Islâmî hareketler ise Islâmcılığın da beslenme kaynağı olan Selefiliği uç noktalarına götürerek ya gelenekle aralarına kapanması güç mesafeler koydular ya da geleneği tümüyle mahküm etme yolunu seçtiler. Kısaca din, gelenek ve modernlik çatışmasında Islâmcılık, bir yandan modern bir hedefe yönelirken gelenekle göbek bağını sürdürmeye çalışıyordu; Islâmî hareketler ise arazi üzerinde genel bir temizlik yapıp "modern bir Islâmî yapı/toplum" inşa etme projesi olarak kaldı ve bugüne de öyle geldi.

5. Islâmcılık bir ölçüde güçlü bir fikrî ve siyasî ideolojiydi; onun siyaset sahnesinden çekilmesine yol açan en önemli gelişme siyasî ve askerî alanda uğradığı başarısızlık, yani Islâm dünyasının yüzde 80'inde kurulan sömürge yönetimleri ve sömürge olmayan yerlerde Islâmcı akımlara kendilerini ifade ve temsil etme imkânı vermeyen Tek Parti'ye dayalı otoriter rejimlerdi. İkinci nesil Islâmcılar ise, kendi içlerinde pek de homojen sayılmazlardı. Dışarıdan aldıkları etkiye veya siyasette temsil ettikleri sosyal sınıflara göre belli Islâmî yaklaşımlara sahipti. Sözgelimi Doğu Bloku'ndan ve Sovyet komünizminden etki alanlar daha çok Islâm'ın sosyal adalet boyutunu öne çıkarıyor, bazen bunu "Islâm sosyalizmi"yle bile formüle ediyorlardı. Buna karşılık Batı'dan etki alanlar ise daha çok demokrasi, liberalizm yönünde yaklaşımlar geliştiriyorlardı. Bu hareketlerin örgütlenme biçimleri ve örgüt yapıları da benzer farklılıklar gösteriyordu. ❐

Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı

YASİN AKTAY

Türk İslâmcılığının devletle, vatanla ve milletle ilgili görüş, tutum ve siyasetleri, onun milliyetçilik ve muhafaza[k]ârlıkla olan kesişmelerini veya çatışmalarını belirleyen en önemli konuları oluşturur. Bu konuda ortaya koyduğu farklarla, diğer birçok muhalifinin yanında milliyetçi ve muhafazakârların sert tepkilerini çeken İslâmcılık, aynı zamanda yine bu konularda çok sıkça milliyetçi ve muhafazakâr sayılmayı gerektirecek eğilimlere de bulaşabiliyor. O yüzden İslâmcılığı hem bu iki akımdan ayıran çizginin nereden geçtiğini görmek açısından hem de genel olarak devlet, vatan ve millet anlayışının şekillendiği kökenlere bu vesileyle bakmakta fayda vardır. Bu kökenlerin İslâm tarihinin derinliklerine uzanan çizgilerinden ziyade hilafetin kaldırılmasıyla ortaya çıkan şartlardaki durumu üzerinde durmak, buradaki amaçlarımız açısından daha önemlidir. Zira hilafetin kaldırılmasıyla birlikte İslâmcılığın devlete de vatan kavramına da bakışı İslâmcı addedilebilecek kitleler için tam bir çeşitlenme veya farklılaşma vesilesi haline gelmiştir. Cumhuriyet sonrası dönemde İslâmcıların devlete ve siyasete karşı açık bir yabancılaşmaları vaki oldu. Bu yabancılaşmanın bir kısmı siyasete yön verenlerin sistematik bir dışlaması sonucunda idiyse de, önemli bir kısmı da siyasal sistemin hem bu dışlamasına hem de İslâm'la arasına, halkın beklentilerinin hilafına bir mesafe koymasına bir tepki olarak gelişti. Bu mesafeye gündelik hayatın İslâmsızlaştırılması politikaları eşlik etikçe, dindar kesimlerde oluşan yabancılaşmanın kendilerini "öz-diyarlarında garip, öz-vatanlarında parya" hissetmelerine yol açtığını görüyoruz. Burada öz-diyar kavramının ilk bakışta İslâm'ın evrenselci mekân anlayışıyla bir hesabının olduğunu varsayabiliriz. Bir Müslüman için özdiyar var mıdır? En önemli tarihsel olayını, kurucu olayını Hicret olarak belirlemiş bir dinde, bir yere ait olmak mümkün müdür? Ülke kavramını tamamen orada İslâm'ın hükümlerinin geçerli olup olmamasına göre belirlemiş bir hukuk pratiğine sahip olan Müslümanlar, İslâm'ın siyasetin ve kamusal hayatın her düzeyinden silindiği bir toprağa nasıl vatan diyeceklerdi? İlk dönem İslâmcıların yaşanan bu sürece verdiği çeşitli tepkiler, bu tepkilerdeki, bu yazıda sergilemeye çalışacağımız, tutarlı bir bütünlüğünün görünür yokluğu, bir anlamda Osmanlı'nın son zamanlarında ortaya çıkmış bir hareket olarak İslâmcılığın ilk bitişini de işaret ediyordu. Diğer yandan şu veya bu yüzden İslâmcıların devletle aralarının bu şekilde açılmasının, sonraki dönemde

devlet-halk karşıtlığının derinleştiği her yerde İslâmcılığın bir halk hareketi olarak demokratik gelişmelere bir motivasyon, bir enerji, bir zemin ve bir inisiyatif oluşturacağını görebiliriz. Ancak bu mesafenin oluşma biçiminin, İslâmcıların bu topraklarda, bu devlette, bu millette sahip olduğunu duyumsadığı hisseyi hiçbir zaman tam anlamıyla göz ardı etmeyişi, buna karşılık belli bir mağduriyet hissiyle bunu sürekli hatırla(t)ması İslâmcı siyasallaşma biçimlerinin de çeşitlenmesindeki önemli faktörlerden biri olmuştur. Burada halifesizleşme sürecinin İslâmcılığın bugünkü durumunun analizinde ilk elde değerlendirilmesi gereken kurucu bir moment olduğu düşüncesiyle, bu sürece verilen ilk İslâmcı tepkileri, İslâmcıların devlet, vatan ve millet konusundaki görüşleri bakımından tasnifi ve analizi için baz alınması önerilecektir.

HALİFESİZLEŞME[1]

Hilafetin kaldırılmasının akabinde Müslümanların siyasal bir inisiyatif merkezinden yoksun bırakılmış oldukları gerçeği, çoğu İslâmcının üzerinde önemle durduğu bir nokta olmuştur. Cumhuriyet'in ilk kuşak İslâmcılarının öz-diyar bilinci ve algısı açısından travmatik sonuçları olmuş bir hadisedir bu. Bu dönemden sonraki bütün bir İslâm tarihinin durumu "halife sonrası durum" olarak nitelense yeridir. Gerçekten de her bakımından olağanüstü, benzeri daha önce İslâm dünyasının hiçbir şekilde yaşamamış olduğu bir durumdur. Müslümanlar tarihlerinde ilk defa, kendilerini temsil edebilecek, İslâm'ın dünyayla ilgili ideallerini planlarını yürürlüğe sokmayı, İslâm şeriatını uygulamayı, İslâm adına bir siyasal varlık göstermeyi vazife edinen bir siyasal odaktan yoksun kaldılar. Bunun birbiriyle ilgili her şeyden öne değinilmesi gereken iki boyutu vardır. Birincisi, İslâm fıkhı açısından bu durum daha önceki şartlarda tanımlanmış değildi. Müslümanların başka dinlerin hâkimiyeti altında azınlık olduğu durumlar olmuştu. Ama kendilerini yine de bağlı hissettikleri, buradaki durumlarını kendisine göre konumlandırabildikleri başka bir odak duygusuna sahiptiler. İkincisi ise, genellikle hilafetin kaldırılmadan önceki durumuna gönderme yapan bir gerçektir.

Diğer yandan hilafet, kaldırılmadan önceki durumda dünya Müslümanlarının beklentilerine ve ihtiyaçlarına karşılık verebilmekten oldukça uzaklaşmış, çoğu kez dünya sisteminin manipülasyonlarına açık ve savunmasız bir hale gelmiş bulunuyordu. Sair durumlarda da hilafet, çoğu kez Osmanlı'nın gündelik siyasî hesaplarının bir parçası olarak günübirlik siyasetin dar sınırları içinde araçsallaştırılmış bulunuyordu. Bu durumu, sonradan hilafetin kaldırılmasına büyük tepkiler göstermiş olan dönemin İslâmcı aydınları da kabul ediyordu. Said Nursî'den Elmalılı Hamdi Yazır'a, Mehmet Âkif'ten İskilipli Atıf Hoca'ya kadar hemen bütün İslâmcı düşünür veya ulema, halifelik makamını işgal edenleri veya hilafet makamının kullanılma biçimini yerden yere vuran eleştirilerde bulunmuşlardı. Doğrusu, Mısır'da hilafet hakkında literatüre geçen Ali Abdürrazık'ın risalesinin muhtevası, Osmanlı'nın İslâmcı aydınlarınca hilafetin kaldırılması seçeneği söz konusu olmadığı takdirde paylaşılamayacak gibi değildi.[2] Seyyid Bey'in hilafetin kaldırılması görüşmeleri esnasında TBMM'de irad ettiği uzun konuşması bile (Seyyid Bey, 1925/1986) aynı İslâmcı eleştirel birikime dayanıyordu. Üstelik Mustafa Kemal'in değişik vesilelerle hilafetin kaldırılması için İslâm tarihindeki hilafetle ilgili gerçeklere atıfta bulunarak hazırladığı gerekçeli söylemin en önemli beslenme kaynağı, yine hilafete karşı aynı eleştirel birikimden başkası değildi.

Buna rağmen, söz konusu İslâmcıların hiçbirinin hilafetin kaldırılmasını talep

etmiş olmadıklarını, böyle bir hamleye hazır olmadıklarını sonraki tutumlarından iyice anlıyoruz. Hilafetin kaldırılması, her şeyden önce İslâm fıkhının uygulanmasını muhal kılan bir boşluk meydana getirmiştir. İslâm fıkhı teşekkül döneminden bu yana bir Müslüman liderlik kurumunun dünya üzerinde olmadığı bir ortamda, İslâm'ın nasıl uygulanacağına, hatta Müslümanca bir varoluşun nasıl mümkün olabileceğine dair bir tanım getirmiş değildi. Daru'l-Harb veya Daru'l-Küfr kategorileri bile dünyada sabit bir Müslüman siyasî mevzinin var olduğu bir duruma gönderme yapıyordu. Kuran'da emrolunan birçok şey Müslümanların siyasî bir örgütlenme içinde bulunuyor olduğunu varsayıyordu. Aksi taktirde bu hükümlerin büyük bir çoğunluğu hükümsüz kalıyordu. Bunlar arasında günlük medeni işlerin sürdürülmesinden, daha makro toplumsal düzenlemelere kadar uzanan bir dizi uygulama vardı. İslâmî bir siyasal bedenin yokluğunda Müşlümanların kutsal saydığı Allah'ın indirdiği Kuran'ın birçok ayeti muhatapsız kalıyordu.

Diğer yandan Müslümanların birçoğuna atfedilebilen devletçiliğin kökeninde, aslında devletli olmanın Müslüman bir hayatı yaşamanın temel koşulu sayılmasından kaynaklanmıştır. Allah'ın hadlerini uygulayacak bir devlet, Müslümanlar için kendisiyle bütünleşilen, ortak amaçlarıyla kendisine itaat edilecek bir beden-organ ilişkisini güçlü bir biçimde telkin ediyordu. Genellikle Sünnî siyaset doktrinine atfedilen bu devletçiliğin, sonuçta Türkiye İslâmcılığının siyasî ve zihinsel arkaplanını oluşturduğunu unutmamak gerekiyor.

Dolayısıyla halifeliğin kaldırılmasıyla oluşan bu yeni durum, Müslümanların bedensiz organlara dönüşmeleriyle sembolize edilebilirdi. İslâm'ın can verdiği eski rejim, eski siyasal beden, aynı organlar (tebaa kitlesi) üzerinde başka bir toplumsal ve siyasal bedenin ikamesiyle geçersiz kılınıyordu. İkame edilmeye çalışılan yeni siyasal beden eskisine hayatiyet kazandıran insan kaynakları veya kurumları üzerinde bir hak iddia ediyordu. Kılık kıyafet üzerinde bu kadar ısrarla durulmasının en önemli sebeplerinden birisi de kendini eski siyasal ruha ait sayan bireysel bedenlere geçirilen yeni kılık kıyafet yoluyla yeni siyasal ruha mal edilmesi hedefleniyordu. Kuşkusuz bu bedensel temellük biçiminin her şeyden önce modernist bir kökeni vardı. İnsanların, zihin ve ruh dünyasında başkasına ait hissettikleri bedenlerini/organlarını, üzerine geçirmek zorunda kaldıkları bir kılık kıyafetin yüklendiği sembolizm üzerinden inanmadıkları bir siyasal bedene satmaları yeterli görülüyordu. İlk etapta modernizmin bir amel-iman bütünlüğü talep etmediğini düşündürtüyor bu durum. Ancak halifesizleşme gerçeğiyle karşı karşıya kalan insanlar açısından parçalanma talebiyle karşı karşıya kalan bu iman-amel bütünlüğü o kadar önemsiz görülmüyordu. Hele karşı karşıya kalınan (Şapka Devrimi gibi) kıyafet sembolizminin İslâm'a alternatif başka siyasal bedenlere can verme imasını içermesi, halifesizliğe karşı ilk tepkileri gerçek bir trajediye dönüştürüyordu. Bu durumun diğer dinî imaları da göz önünde bulundurulduğunda bir gerilim yaratmaması düşünülemezdi.

Dolayısıyla hilafetsizleşme süreci genelde dünyanın birçok yerindeki Müslümanlar için, özelde de Türk Müslümanları için ciddi bir bilinç travmasıyla başladı. Bu travmanın ilk etkilerinden sonra, neler olup bittiğini anlamlandırmaya çalışan İslâmcı düşünürler bu durumu ilk zamanlar kalıcı ve Müslümanların mümkün hallerinden biri olarak kabule yanaşmamışlardır. Çünkü bu şartlar da Müslümanca hayatı her türlü münasebetten yoksun bırakıyordu. Bir "geçici haller" edebiyatı, halife sonrası dönemin ilk İslâmcı metinleri içinde en göze çarpan unsurlardandı. Ancak bu geçici haller veya

halifesiz durum Islâmcılarda çok farklı tepki, sonuç veya arayışlara yol açmıştır. Birçokları arasından dört tanesini ayırt edebiliriz.

BEDEN SEMBOLİZMİ VE SİYASAL BEDEN: YA HEP YA HİÇ

Şapka devriminden önce yayımlamış olduğu "Frenk Mukallitliği ve Şapka" başlıklı risalesinde, Müslümanları amel-iman bütünlüğü ve kültürel asalet konusunda duyarlı olmaya davet eden Atıf Hoca, Kuran ve Sünnet'teki konuyla ilgili referanslara dayanarak, Müslümanların Müslüman olmayanlara kılık kıyafet ve kültürel alışkanlıkları itibariyle benzemeye çalışmalarının caiz olmadığını anlatıyordu. İnsanların inandıklarını kılık kıyafetlerine yansıtabileceklerini, hatta yansıtmaları gerektiğini, bir Müslüman'ı, bir Yahudi'yi veya bir Hıristiyan'ı kılık kıyafetinden ayırt etmenin mümkün olduğunu veya olması gerektiğini savunuyordu (Atıf Hoca, 1924). İnancın beden üzerinde temsil edilmesi, İslâmî eylem teorisinin en önemli vurgularından birisidir. Hatta bireysel beden bir inanç bütününün, belli bir inanç etrafından toplanmış bir cemaatin siyasal bütünlüğünün bir metaforu olarak kabul edilir. O yüzden Müslümanların münhasıran başka dinlere ait olan işaretleri kendi bedenleri üzerinde taşımalarına karşı güçlü bir hassasiyet olmuştur. Bu hassasiyetin sadece İslâm'a ait olmadığı üzerinde de durulabilir. Esasen bütün siyasal rejimlerin ve dinlerin aynı hassasiyetleri taşıdığı göz önünde bulundurulduğunda, bireysel bedenin siyasal iradeleri, dinsel amaçları, ideolojik tasavvurları somutlaştıran, onlara bir tezahür etme imkânı veren en önemli alan olduğuna dikkat edilebilir. Bedenin bu boyutu onu bütün siyasal ideolojilerin, rejimlerin ve dinlerin hedefi haline getirdiği gibi, aynı zamanda bütün bu güçlerin rekabet alanı haline de getirir. İslâm'ın tanzim ettiği *ancien régime*'de herkesin bedeninin inandığı dine ait olmasına izin verilmiştir. Bu İslâm'ın niyet-eylem veya amel-iman bütünlüğüyle ilgili esaslı görüşünün bir gereğiydi. Münafıklığa veya dinsel zorlamaya karşı sahip olduğu ilkesel tavrı da bunu gerektiriyordu. O yüzden tarihsel olarak İslâm'ın siyasal pratiklerinde Müslüman olmayanların Müslümanlara ister münafıklık için ister Müslümanların sosyal statüsüne özenerek benzemeye çalışmaları, teşvik edilmek bir yana engellenmeye çalışılmıştır. Müslüman olmayanın Müslümanlara benzemeye çalışmasından bir fayda değil, sınırları muğlaklaştırmaktan kaynaklanabilecek bir zarar bile görülmüştür yani. Batılılaşma hareketiyle birlikte gelişen yeni dalgada Müslümanların Batılıların giyim kuşamları ve davranış tarzlarını benimsemeleri ise İskilip-

İskilipli Mehmet Atıf, Şapka Kanunu'ndan birbuçuk sene önce yazdığı "Frenk mukallitliği ve şapka" adlı yazısından ötürü İstiklâl Mahkemesi'nce ölüme mahkûm edilmişti. Atıf Hoca, "Batı medeniyetinin ancak insanın hayvanî ve cismanî yönüne hizmet ettiğini" düşünüyordu.

Mehmet Akif Ersoy

FATMA BOSTAN ÜNSAL

BATILILAŞMA VE GELENEK ARASINDA ŞEKİLLENEN İSLÂMCILIK

İslâm dünyasının 18. yüzyıldan itibaren Batı medeniyeti karşısında başka alanlarla birlikte özellikle askerî alanda gerilemesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Küçük Kaynarca Anlaşması ile 1774'te artık içişlerine müdahale ettirecek denli zayıflaması, 1798'de Napoleon'un Mısır'ı işgali ve süregelen Girit ayaklanmaları, İngilizlerin yoğun Müslüman nüfusu barındıran Hindistan'ı 1852'de işgal etmesi, Afganistan'da politik kargaşa çıkararak nüfuz elde etmesi ve Afrika'nın işgal edilmesi Müslümanlarda büyük bir travmaya neden olmuştu. Müslümanlar, İslâm dünyasının niçin böylesine gerilediği, bu durumdan nasıl kurtulabilecekleri, İslâm'ın burada nasıl bir rol oynayacağı sorularına çok değişik bir düşünce yelpazesiyle cevap verdiler. İşte bu yelpazenin başlangıçtaki en kuvvetli akımı, Cemaleddin Efganî'nin (1838-1897) önemli rol oynadığı *İslâmcılık* akımıydı. Çok kaba hatlarıyla ifade edecek olursak bu görüşe göre İslâm gelişmeye mani değildi, zamanla Müslüman toplumlar İslâm'ın gerçek anlamından kopmaya başlamış ve bu yüzden gerilemişlerdi. O dönemde; Mısır'ı, İngiliz işgaline karşı ortak bir cephe oluşturmaya, Osmanlıları, Hint Müslümanlarını desteklemeye ve İngilizlere karşı direnen Sudan'daki Mehdi hareketine yardım etmeye, İran ve Afganistan'ı da ortak düşmanları İngilizlere karşı birleşmeye çağıran Efganî, Müslümanların kaderci anlayışlarına, "hurafeler"i gerçek dinin yerine koymalarına ve yöneticilerin halktan kopuk ve baskıcı yönetimlerine karşı entelektüel bir direniş başlatmıştı (*Urvetu'l-Vuska*, 1987: 30-32). Kısacası, toparlanabilmek ve İslâm dünyasını işgal eden Batı'ya karşı durabilmek için İslâm dünyası birlik olmalı ve İslâm'ın aslî yüzüne dönmeliydi.

Osmanlı ülkesinde ise yine Batı karşısındaki gerilemeye bir cevap olan

li'nin yazdığı türden birçok âlimin bu duyarlılıklarını harekete geçirmiştir. Batılılaşma hareketi inanma ile eyleme arasındaki dengeyi materyalistçe tesis ettiği için, giyim kuşamın zamanla belli şekilde inanmaya/düşünmeye yönelteceğini beklemiş olmalı. Bu dönüşüm sürecinde ortaya çıkabilecek ikiyüzlülük, iman-amel veya niyet-eylem kopukluğu üzerinde çok fazla durulması gerekmemiştir. Batılılaşma hareketinin dayandığı modernist epistemoloji salt eylemsel katılımı, bedenin temellükü açısından yeterli görmüş vatandaşının sadece bedenini satın almakla yetinmiştir.[3]

Özelde Şapka Devrimi, genelde Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren girişilen kılık kıyafet devriminin bir de halifeliğin kaldırılmasına eşlik etmesi İslâmcılar nezdinde tam da kendi bedenlerinin kime ait olduğu, hangi siyasal bedenin organı olacağı, hangi siyasal ruhun tenasuhuna imkân vereceği algısını harekete geçirdi. Atıf Hoca'nın söz konusu risalesi, Şapka Devriminin hemen ardından, Şapka Devrimine İslâmî gerekçelerle muhalefet

Osmanlıcılık (İttihad-ı Anasır) düşüncesinin siyasî bütünlüğü sağlamadaki başarısızlığı; 1830'da Yunanistan'ın imparatorluktan ayrılışı ve Girit isyanlarının başlaması; 1870'lerde Balkan Slavlarının ayaklanmaları ile Müslüman olmayan unsurların huzursuzluklarının hissedilmesiyle iyice açığa çıktı. Osmanlılık, Osmanlı mülkünde yaşayan gayrimüslim unsurlar için artık çekiciliğini yitirmişti. Bu durum, imparatorluk dışındaki arayışlarla hem zihniyet hem de fizikî bakımdan çakışarak (mesela İslâmcılık anlayışının en önemli temsilcilerinden biri olan Cemaleddin Efganî'nin İstanbul'a geliş-gidişleri) yeni bir ideolojinin Osmanlı İmparatorluğu'nda kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmasına zemin hazırladı: İttihad-ı Müslimin, *İslâmcılık*. II. Meşrutiyet'in ilanı ile yaşanan nisbî serbestlik, diğer düşünce akımlarının olduğu gibi İslâmcılık akımının temsilcilerinin de yayın faaliyetleriyle seslerini duyurmalarını sağladı. Başyazarlığını Mehmet Âkif'in yaptığı, basıldığı ilk gün bütün nüshaları satılacak kadar popüler (Somel, 1987: 1-10) *Sırat-ı Mustakim* ve bütün şiirlerini ve düz yazılarını burada yayımlayan, görüşlerini etkili bir ifade aracı olan şiirle ve en önemlisi eylemle de gösteren

Mehmet Akif'in şiirlerinde dünya savaşındaki yoksulluk ve sefalet tasvirlerine dikkat çeken Hilmi Ziya Ülken, onda "Müslüman sosyalisti" olarak tanımlanacak bir yön görür.

Mehmet Âkif bu düşünce akımının Türkiye'deki en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.

1873 (1290) yılı Şevval (22 Aralık-20 Kasım) ayında Fatih'te doğan Âkif'in babası İpekli Mehmet Tahir Hoca, annesi Emine Şerife Hanım'dır. Babası,

edenlerin temel referanslarından sayıldı. Kendisi bu risaleyi ilgili kanunun çıkmasından önce yayımlamış olduğunu söylediği halde, içeriğiyle ilgili görüşlerinden vazgeçmemiş olduğunu ancak kanuna karşı bir harekette de bulunmadığı yönündeki ilk savunmasından sonra, savunma haklarından tamamen vazgeçerek, bu yanlış anlamanın kendisini idama götürmesine itiraz etmeyen bir eylem yolu seçti.

Iskilipli'nin savunma hakkını kullanmama yolunu tercih etmesinde, gördüğü bir rüyanın etkisi olmakla birlikte, yeni toplumsal düzen içinde dinini yaşamak isteyen biri olarak kendisine bir yer kalmamış olduğuna dair ümitsizliğinin de önemli bir etkisi olduğu çok açıktır. Mahkeme salonunda hâkimin şapka ve sarığı karşılaştırarak her ikisinin de bez parçasından ibaret olduğunu söylemesine karşılık, hâkimin arkasındaki bayrağı göstererek onun hammaddesiyle bir İngiliz bayrağının hammaddesinin de aynı özden olduğunu söyleyerek verdiği cevap, millî ve dinî sembollerin kökenlerine dair önemli bir noktaya ışık tutmuştur. Döne-

ebced hesabıyla doğum tarihi olan Ragif ismini verdiği halde sonradan ismi Akif'e dönüşmüştür. Eğitimine Fatih'te Emir Buhari mahalle mektebinde dört yaşında başlayan Akif sonrasında Fatih İptidai Mektebi'ne sonra da Fatih Merkez Rüştiyesi'ne devam etti. Sonraki eğitimine ilişkin, o dönemde her ailede görülen tartışma Akif'in ailesinde de yaşanmış, annesinin rüştiyeden sonra medreseye göndermek istemesine karşılık, babası Dersiam Tahir Efendi'nin, 'medresede öğreneceklerini ben öğretirim' demesiyle rüştiyeden sonra Mülkiye İdadisi'ne gitmişti. Üç senelik idadi kısmını bitirdikten sonra yüksek kısmına devam etmeye başlamış fakat bir yıl sonra babasının vefatı ve evlerinin yanması üzerine Mülkiye mezunlarının iş bulma güçlüğü ve az maaş almalarını da dikkate alarak o yıl açılan Mülkiye Baytar Mektebi'ne geçti ve burayı birincilikle bitirdi.

Okulu bitirince 1893'te memuriyete başlayan Akif, 1898 yılında İsmet Hanım'la evlenmiş ve biri küçük yaşta vefat eden 6 çocuğu (Cemile, Feride, Suad, Ahmed Naim, Emin ve Tahir) olmuştu. Rumeli, Anadolu ve Arabistan'da çalıştı. Umuru Baytariye müdür muavinliği, Halkalı Ziraat Mektebi'nde Kitabet ve Darülfunun'da edebiyat hocalığı yaptı.

Ebu'l U'la Mardin ve Eşref Edib, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra haftalık dergi çıkarmaya karar verince Akif'e yazarlık teklif etmişler ve Akif bu ekiple birlikte 14 Ağustos 1908'de *Sırat-ı Müstakim'e* yazmaya başladı. Akif'in bütün şiir ve yazıları *Sırat-ı Mustakim* ve 182. sayısından sonra derginin adını değiştirmesi nedeniyle *Sebîlürreşad*'da çıkmıştır. Bu dergi, genel İslâmcılık anlayışına uygun olarak, Meşrutiyet rejiminin İslâm'a uygun olduğunu, İslâm'ın Müslümanlarca bozulduğunu iddia ediyor, sosyal yardım tezini savunuyordu. Başlangıçta Türkçüler de görüşlerini burada yazıyor, izleyicileri arasında Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türk illeri ve "üç tarzı siyaset" görüşüyle Türkçülük ideolojisinin diğer siyasî fikirlere göre avantajlı olduğunu iddia eden Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçüler vardı.

Akif'in fikirleri üzerinde İslâmcılık düşüncesinin önde gelen aktivist ve düşünürü Efganî ve onun öğrencileri Muhammed Abduh, Abdulaziz Caviş çok etkili olmuştur. *Sırat-ı Mustakim* yayımlanmaya başladığında (1908) Efganî 1897'de Abduh da 1905'te vefat

minin önemli ulemasından olan İskilipli'nin yeni dönemin şartlarına radikal uyumsuzluğunu idama (şahadet umarak) gitmek şeklinde göstermesi, onun yeni devletin ve rejimin dinsel tabiatına karşı mutlak yabancılaşmasını da içeriyordu. Siyasal iradenin kendisini yargılayarak idamına hüküm vermesinin kendisine bir şahadet mertebesi kazandıracağını düşünmek, kendini bu devletle apayrı dünyalara ait hissetmesinin bir sonucuydu. Sonraki İslâmcı kuşaklar için İskilipli bir şehit olarak algılandıkça, İslâmcılığın devlete olan mesafesinin de o ölçüde korunmuş olduğunu söylemek mümkün.

BIRAKIP GİDENLER

İstiklal Marşı'nın ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de millî şairi Mehmet Âkif, kendisine bu marşı yazdıran şartlarda İslâm ve devlet bütünlüğüne dinsel bir anlam atfeden, bu anlama bir heyecan katan sembol bir isimdir. Daha önce kendisi de hilafetin veya İslâm dünyasının o günkü durumun dair, genellikle başkasından önce

etmiş olmalarına rağmen Abduh'un yazıları düzenli olarak bu dergide tekrar yayımlanıyor, Efganî'ye yönelik suçlamalar bizzat Akif tarafından cevaplanıyor ve Abdulaziz Caviş'den tercümeler yapılıyordu.

Akif, görüşlerini İslâmcılık şemsiyesi altında ifade etse de, dönemin *Osmanlıcılık*, *Batıcılık* ve *Milliyetçilik* gibi düşünce akımları belli alanlarda çakıştığı ve ayrıştığı için Akif'in duruşunu diğer düşünce akımları açısından da değerlendirmek gerekir. Akif'in en önemli itirazı, medeniyetin bir bütün olduğunu, ilim, irfan ve günlük yaşayış, kadın-erkek ilişkileri dahil Batı'nın bir model olarak Osmanlı mülkünde taklit edilmesi gerektiğini iddia eden, Batı medeniyetinin sadece ilminin alınarak onlara yetişilemeyeceğini düşünen "mülkü kurtarmak için dini kurban etmeliyiz" diyen Batıcılara yöneliktir. Akif, dönemin hâkim ideolojisi olan pozitivist felsefenin de etkisiyle; o dönemde Osmanlı'yı Batı'dan ayrı düşüren unsurları -din de dahil olmak üzere- tarihî gelişim çizgisinde metafizik aşamanın unsurları olarak gören, bir üst aşamada bunların yerine "bilim"in geçeceğini kabul eden, "Yırtılır, ey kitab-ı köhne yarın; Maktel-i fikr olan sahifelerin" diyen Tevfik Fikret gibi Comte'çu pozitivistlere karşıydı (Kuntay, 1986: 99). İçtimaî, edebî ve her meselede medeniyetin maddi unsurlarıyla sosyal hayat, özelde kadın erkek ilişkileri arasında zorunlu bir ilişki olmadığını düşünen ve mensubu olduğu medeniyetin teknik alan hariç Batı medeniyetinden daha üstün olduğuna inanan Akif bu itirazını şöyle yapıyordu:

Garb'ı taklit etmezsek, ne desek beyhude
Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o bela
Bütün esbab-ı terakkimize engel hâlâ
(Düzdağ, 1991: 170)

...

Bize efkar-ı umumiyesi lazım Garb'ın;
O da Allah'ı bırakmakla olur herzesini
Halka iman gibi telkin ile dinin sesini
Susturan aptalın idrakine bol bol tükürün!
(Düzdağ, 1991: 186)

Akif bu görüşlerin itibarını sarsmak için olayı kişiselleştirme yoluna bile gidip, Tevfik Fikret'in, Kuran hakkında böyle düşünürken o dönemde Protes-

Müslümanları eleştiren bir sürü şey söylemiş olduğu halde, bütün bunlar onun için hilafetin kaldırıldığı ve devletin Islâmî niteliğinin kaybolmuş olduğu bir duruma hazır olabileceğini göstermemiştir. Hilafetin kaldırılması ve Şapka Devriminin hemen ardından Türkiye'deki hayatı iyice bunaltıcı ve çekilmez bulmaya başladığı anlatılır. Bu yüzden bu olayların hemen arkasından Mısır'a göç etmiş, ölümüne yakın bir zamana kadar Mısır'da ikame etmiştir. Onun bu göç kararını şapka giymemek için almış olduğu söylenir. Şairin bu olayların akabinde içine girdiği bir suskunluk durumu da var ki, onun halife-sonrası şartlardaki durumunu asıl tipik kılan yönünün bu olduğu söylenebilir. Şair, yeni dönemde söyleyecek bir şey bulamadığı için susmaktan başka bir çıkar yol bulamayacaktır. Durum işgal kuvvetlerinin ülkeyi işgal ettikleri duruma benzememektedir ki! Böyle olsaydı o toplulukları galeyana getirerek düşman ordularına karşı varıyla yoğuyla savaşmaya koşacak hale getirirdi. Âkif'in Bursa'nın Yunanlılar tarafından işgal edil-

tan okulu olarak tanınan Robert Kolej'e hoca olarak geçişini kastederek: "Şimdi Allah'a söğer, sonra biraz para ver; Hiç utanmaz Protestanlara zangoçluk eder!.. (Düzdağ, 1991: 172; Kuntay, 1986: 99). "Herifde bandıralar çifte tek de olsa direk" dizeleriyle ağır bir şekilde eleştirmiştir (Kuntay, 1986: 99, 315-316).

Yine "Batıcılık" akımının "insanlık" idealinde bütün ulusların eşit, adil şartlarda yaşayabileceği varsayımını kabul eden "Milliyetim nev-i beşer, vatanım ruy-i zemindir" anlayışına karşı Akif, "bu yalana inanırsan ne vatanın kalır ne ruy-i zemin" cevabını veriyordu. Görüşünü felsefî olarak savunmanın ötesine geçip, Batı dünyasında İslâm dünyasına yönelik büyük bir önyargı olduğu için bu idealin pratik olarak mümkün olamayacağını[1] gösterir.

Denilebilir ki, Batı'da entelektüel hayatta, özgürlükçü ve hümanist söylem hâkimken buna zıt uygulamalar Akif'i böyle düşündürtmüştür:

> *Nufus-i müslime çokmuş da gayr-ı müslimeden; İdare müşkil olurmuş tevazün eylemeden; Demek tevazün içindir bu Müslümanı kesmek; O hasıl oldu mu artık adam kesilmeyecek; Tevazün olmadı besbelli: Her taraf yanıyor; Odun kıyar gibi binlerce sine doğranıyor* (Düzdağ, 1991: 270)

Yine Batıcıların, Batılı modeli tepeden tırnağa her şeyiyle almak gerektiği iddiasını eleştirir ve Batı ilmini kendi değerlerimizle değerlendirmemiz gerektiğini ifade eder: "Alınız ilmini garbın alınız sanatını; Veriniz hem de mesainize son süratini..." (Düzdağ, 1991: 176). "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; Asrın idrakine söyletmeli İslâm'ı" (Düzdağ, 1991: 407). Batı'nın ilim ve teknik yönünü marifet olarak niteleyen, Batılı toplumlarda marifet olmakla birlikte fazilet olmadığını halbuki bu ikisinin bir arada bulunması gerektiğini iddia eder.[2]

Akif, Batıcıları bu kadar eleştirse de birçok konuda da onlarla paralel düşünmüştür. Birinci Dünya Savaşı'nda bulunduğu Berlin, Akif için bütün hayatı boyunca devam eden bir "ders" mahalli olmuştu. Batı medeniyetini, temizliği ve refahı Berlin mektuplarında ifade etmiştir. Almanya'nın gündelik yaşamını, Bizde Kahve-Berlin'de Kahve, Bizde Otel-Berlin'de Otel, Bizde Tren-Berlin'de Tren, Bizde sokak-Ber-

miş olduğuna dair Ankara'ya ulaşan bir yanlış haber üzerine kaleme aldığı meşhur "Bülbül" şiiri, sonradan Cumhuriyet dönemi İslâmcıların halife sonrası şartlarda yaşadıklarını ifade eden bir edebiyat klasiği haline gelmiştir:

Eşin var; âşiyânın var, bahârın var;
ki beklerdin;
Kıyametler koparmak neydi, ey bülbül,
nedir derdin?
O zümrüd tahta kondun, bir semâvî
saltanat kurdun;
Cihânın yurdu hep çiğnense,
çiğnenmez senin yurdun.
.....
Dolaşsın, sonra, İslâm'ın harem-gâhında
nâ-mahrem...
Benim hakkım, sus ey bülbül,
senin hakkın değil mâtem!
(Mehmet Âkif, 1989: 435-436).

Âkif'in burada resmettiği durumlar, yurdunu çiğneyen, haremgâhında dolaşan namahrem olarak bahsettikleri, Cumhuriyet sonrası İslâmcıların yaşadıkları

lin'de sokak temalarıyla işlemiştir: "Meğer oteller olurmuş saray kadar ma'mur [...] Ne kene var o mubarek döşekte hiç, ne pire [...] Kar yağarsa ne yaparsınız, bırakmayız ki; İstanbul'da ise bir yağdı mı zor kalkar, halk lodos duasına çıkar, dua kabul olunursa bu sefer çamur yığını olur, bu sefer poyraz duasına çıkarlar" (Düzdağ, 1991: 302-306). Almanya'da eğitim düzeyinin yüksek olduğunu şöyle ifade ediyor: "Havassınız yazıyorken avamınız okudu" (Düzdağ, 1991: 313). Alman köylüsünün eriştiği kültür ve teknik merhale onu şaşırtıyor, Almanya'nın gelişmesinin altında, Fransızlar'ı Sedan'da yenmesinde "muallim ordusu, lakin muzaffer olan" (Düzdağ, 1991: 255) sözleriyle öğretmenlerin olduğunu düşünüyor ve ilkokulların memleketimizde olmasını öneriyordu.[3]

Dönemin hâkim felsefesi pozitivist felsefenin etkisiyle Akif, çevre şartlarının belirlediği insan anlayışından ziyade çevresini, şartlarını değiştirmeye kabil, sürekli gelişme meyli olan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan bir insan anlayışını benimsemiştir: "Terakki meyli artık fıtratında ruh-i saridir [...] Senin mahiyetin hatta meleklerden de ulvidir [...] Tekalifin emanet-gâhısın bir başka cevhersin" (Düzdağ, 1991: 65-66). Etkin insan anlayışına paralel olarak toplumda hâkim olan klasik kader ve tevekkül anlayışına karşıdır: "Kadermiş! Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru [...] Demek ki Her şeyin Allah, yanaşman, ırgadın o; Vekilharcın O; kahyan, müdir-i veznen O [...] Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya, zavallı dini onunla çevirdin maskaraya" (Düzdağ, 1991: 239-240).

Pasteur hayranı hocasının etkisiyle ve baytarlık gibi fizikî ilimlerle ilgili olması dolayısıyla Akif, Batıcılara benzer şekilde "evrende ileriye doğru daimi bir hareket" olduğunu düşünmüş, doğanın ve ileri devletlerin devamlı olarak çalıştıklarını, hayatiyetin ancak çalışmakla mümkün olacağını söylemiş[4] "Yaşama hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan" (Düzdağ, 1991: 166) diyerek Batıcılığın rükunlarında biri olan evrim teorisine yaklaşmıştır.

Akif'in Batıcılarla Osmanlı ve yurtdışındaki dinî eğitim kurumlarının zavallılığı, ilmiye sınıfının bozulmuşluğu ve bu alanda ilmi yeterlilikten yerine akraba ilişkilerinin geçerli olduğu noktasında da benzer düşünceye sahiptir. Medresenin asrın ihtiyaçlarına cevap veremediğini, yeni İbn Rüştler çıkaramadı-

ülke ve yurt algısını ifade ediyordu. "Vatan cüda değilim, fakat firakıyla / muhacirâne gezer ağlarım öz diyarımda" sözleri, yine daha sonraki İslâmcılar arasında yaşadıkları ortamı tasvir etmek üzere başvurdukları diasporik edebiyatın ilk örneğini oluşturmuştur. Daha sonra Necip Fazıl Kısakürek'in "Sakarya Türküsü"ndeki "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" dizeleriyle ifade yolu bulan bu diasporik hal, halife sonrası durumda İslâmcıların ürettiği en önemli tutumlardan biri olarak temayüz edecektir. Ancak Mehmet Âkif örneği, kendi vatanında bir diaspora yaşamanın ıstırabını yaşamaktansa, kendi topraklarından hicret etmeyi yeğleyecekti.[4] Bu yönüyle peygamberin Sünnet'inde yeri olan hicrete atıfta bulunan Âkif'in, yine de bu konuda tam olarak ne düşündüğünü, hiçbir zaman net bir şekilde ifade etmediği biliniyor. Onun yaşadığı hayal kırıklıkları, ülkeyi bırakıp gidişi, bir daha şiir yazmayışı, suskunluğu bir çeşit konuşma biçimi olarak seçişi iyi bilinir de bütün bu anlamlı eylemler sadece bir "küskünlük" bir "vazgeçiş", biraz daha

ğını ifade eder.[5] Medreselerin Arap ve Acem, mekteplerinse Avrupa taklidini çocuklarımıza aşıladığını, medreselerin asrın ihtiyaçlarına cevap veremediği gibi mekteplerin de başarılı olamadığını en önemsiz bir işte bile dışardan adam getirmek zorunda kalınmasını ve eğitim sisteminde ileriye dönük umut verilmemesini[6] eleştirir.

İSLÂMCILIK VE MUHAFAZAKÂRLIK ARASINDA

Anglosakson ve Kıta Avrupa siyasî düşüncesinde muhafazakârlık ana düşünce eksenlerinden biri olarak görülürken Osmanlı dönemi siyasî düşüncesiyle ilgili değerlendirmelerde böyle görülmez. Bunda bütün rakip ideolojik akımların eldeki mülkü koruma gibi ortak muhafazakâr tutumu paylaşmasının yanı sıra muhafazakâr tutumun göstergeleri sayılan bazı hususların milliyetçilik ve İslâmcılık gibi farklı düşünce akımları tarafından paylaşılması da etkendir. Akif'in "eldeki mülkü koruma" ortak paydasının ötesindeki muhafazakâr tutumu, en çok "ailede devrim" yapılması gerektiğini savunan Batıcılara "aili bir inkılâp isteyen meyus", hatta argo ifadeyle "d... olur" (Düzdağ, 1991: 201) diyerek karşı çıkışında temayüz ediyordu.

Toplumda yaygın kabul gören hurafelere savaş açan İslâmcılar, kadının toplumdaki yeriyle ilgili uygulamaları tümüyle kabul etmese de bu alanda muhafazakâr tutumlardan diğer alanlarda ayrıştığı kadar farklılaşamamış ve bu ana temada farklılaşamadığı için de muhafazakârlığın alt grupları olarak algılanmaktan kurtulamamıştır. Bu alanda ciddi bir farklılaşamama İslâmcıları global ve yerel düzeyde hiç istemedikleri muhafazakâr kampla bütünleştirmişti. Kadınları birlikte çalışabilecekleri, diğer meselelerle birlikte kadın konusunda da görüş alışverişinde bulunabilecekleri statüde görmekten çok uzak olarak kadınlar hakkında tanımlayıcı, onları özne olarak değil hakkında konuşulacak nesneler gibi gören geleneksel hâkim söyleme uymuşlardır.

İslâmcılık düşüncesinde, muhafazakâr düşüncede olduğu gibi, "ev", kadının aslî varlık alanı olarak görülüyor, eğitimine evet dense de "fitne çıkma durumunda" kadının gideceği yer olarak temayüz ediyordu. Yine de Akif, halk arasında kadına yönelik yaygın "kadın, dövülebilir, sevilebilir, üstüne evlenilebilir, kolaylıkla baştan atılabi-

talepkâr yorumlar içinse bir radikal tavır olarak nitelenmeye çok uygun olmuştur. Ama hep başkalarının yakıştırmalarıyla süregiden bir mesaj yoğunluğu içinde. Suskunluğu bir iletişim biçimi olarak ilk benimseyen kişinin de o olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında kendisine teklif edilen Kuran'ın mealini yazma işine başta çok sıcak bakarken, hatta büyük bir heyecanla bu işe başlamışken, daha sonra bundan da vazgeçmiş olduğu ve yapmış olduğu nüshaları bile imha etme kararına vardığı biliniyor. Oysa Âkif'in Cumhuriyet kurulmadan önceki döneme kadar en büyük ideallerinden birisi "asrın idrakine Kuran'ı söyletmek" idi. Bunun gerektirdiği her çeşit entelektüel, ilmi çabaya açık haliyle bu teklifi sonuna kadar götürmesi beklenebilirdi. Doğrusu, Kuran'ın Türkçe idrake hitap etmesi fikri, Mehmet Âkif'in hissiyat dünyasında ne kadar olumlu bir karşılığa sahip idiyse, kendisine teklifi yapanların beklentisi hakkında da aynı ölçüde şüpheli olduğunu gösteriyordu. Cumhuriyetçi kadroların dinsel söylem

lir" anlayış ve uygulamaları şiddetle eleştirmiştir. Bu anlayışı, "Senin kadın dediğin adeta pabuç gibidir; Biraz vakit taşınır, sonradan değiştirilir; Cehennem ol, seni hınzır o..., git boşsun!" şeklinde vulgarize ederek eleştirmiş, "Keyfim ister döverim, sen diyemezsin 'dövme'; Bu tecavüz sayılır haysiyyetime" diyen muhatabını "Hangi haysiyyetin oğlum, o da varmış desene" (Düzdağ, 1991: 116) diyerek küçümsemiş, bugün bile İslâmcı söylemin pek rahatlıkla tartışmadığı çok evliliğe karşı Köse İmam'ı cesurca konuşturmuştur. Savaş döneminde spekülasyonla birdenbire zengin olan birinin ikinciye evlenmek için "sünnet" olduğunu söyleyerek onay almaya gelmesi üzerine İmam buna "rezalet" diyebilmektedir.[7]

Cumhuriyet sonrasında iktidar seçkinlerinin "kadını kafes arkası"ndan kurtarma misyonunu vurgulamaları nedeniyle "kadın ve aile"nin politik muhalefetin en önemli gündem maddelerinden biri haline gelmesi, muhafazakârlıkla bu alanlarda örtüşen İslâmcılık düşüncesinin muhafazakârlığını kemikleştirmişti. Temel hareket noktasından önerilen çözümlere kadar pek çok alanda radikal kopuşların görüldüğü 1970'lerdeki yakın dönem İslâmcılarını ilk dönem İslâmcılığa bağlayan en önemli konu da "kadın ve aile" olmuştur.

Akif'teki muhafazakâr unsurlar, özellikle 1905'te Rusya'yı yendiği için Japonya'ya duyduğu hayranlıkta ve Japon tipi modernleşmeyi önermesinde de görülmektedir: "Medeniyyet girebilmiş yalınız fenniyle... Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür" (Düzdağ, 1991: 157).

İslâmcılık anlayışının gereği olarak bulunduğu hali beğenmeyen ve özeleştiri yapan Âkif, ani değişiklerden hoşlanmayan muhafazakâr tutuma benzer şekilde var olan her şeyi çocukça yıkarak, atarak değil, kendimize ait unsurları tashih ederek, "aşıyı kendimizden yaparak" yenileşmeyi savunur.[8] Evrensel düzeydeki İslâmcılığın en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Cemaleddin Efganî'den çok etkilenmesine rağmen Akif, Efganî ile öğrencisi Muhammed Abduh arasındaki temel ayrışmada[9] Abduh'tan yana tavır almıştır:

Der ki tilmizine Efgan'lı:
Muhammed, dinle!,
İnkılab istiyorum, başka değil, hem çabucak...

tercihi ile Mehmet Âkif'in söylemi arasındaki paralellik, söylemlerin istihdam niyetleri dolayısıyla Âkif'te bir memnuniyet ve mutluluk konusu olmayacaktır. Amel ile niyet arasındaki uyumla ilgili saf İslâmî endişelere kulak veren Âkif'in bulabildiği tek yol, ülkenin içine girdiği şartlara karşı bulduğu yol gibi, muhaceret olmuştur. Hicret, çekilme, inziva, suskunluk, gitmekle kalmayıp bırakmak, Akif'in şahsında İslâmcılığın yeni döneme, halifesizleşmeye, siyasal bedensizleşme travmasına karşı sergilediği tipik tavırlardan birini temsil etmiştir. Âkif'in bir bakıma Türk İslâmcılığının Cumhuriyet sonrası için söylediği hiçbir şey yoktur. Bu açıdan onun ancak Osmanlı'nın son döneminin İslâmcıları arasında tasnif edilebileceği söylenebilir. Ancak bu tavırlarıyla ve Osmanlı'nın son dönemi ve İstiklal Harbi yıllarında yazdığı şiirlerde yaptığı tasvirlerde Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının kendi şartlarıyla buldukları paralellikler, onu, aynı zamanda Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı safında tartışmasız yeniden üretmiştir.

Nazariyyat ile bir şeyler olur zannetme"
Cevaben Muhammed Abduh:
Gidelim her yere, hatta şu bizim Sudan'a...
Nesli tehzib ile meşgul olalım
Çıkarıp gönderelim, hasılı, Şeyhim yer yer;
Oradan alem-i İslâm'a Cemaleddin'ler
Bu fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum..
Yirmi günlük işe bak sen! "Kulunuz ma'zurum
İnkılap istiyorum ben de fakat Abduh gibi"
(Düzdağ, 1991: 429-430).

Akif'i muhafazakârlıktan ayıran temel husus, Mithat Cemal'in "Akif'in dini "beşik dini" değil, Müslüman doğmakla kalmadı, Müslüman olmağa muvaffak oldu" (Kuntay, 1986: 216) sözünde ifade edildiği gibi konformist bir yaklaşımla içine doğduğu dinin tarihsel şartlarını bir veri olarak almak yerine yaygın yanlışları tashih etmeye uğraşmasıdır. Evrensel İslâmcı anlayış gibi Akif de halkların İslâm'ı doğru anlayıp yaşamadığını, İslâm yerine hurafelere inanıldığını kabul eder. Mezarlardan şifa veya kısmet bekleme gibi halkta yaygın olan anlayışlara karşı muhafazakâr tutum bunları sahiplenme davranışı gösterirken Akif bunları şiddetle eleştirir: "Mezar mezar dolaşıp hasta baktıran sağlar" (Düzdağ, 1991: 236), "inmemiştir hele Kur'an ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için...", (Düzdağ, 1991: 156) "Öyle dalmış ki hurafata mazisiyle; Ay tutulmuş, kovalım şeytanı kalkın! Diyerek; dümbük çalmada binlerce kadın, kız erkek" (Düzdağ, 1991: 154).

Akif'i muhafazakârlardan ayıran bir nokta da eski edebiyata yönelik eleştirileridir. Bu edebiyatı "hepsi dopdolu oğlanla şarap" diye eleştirirken didaktik bir edebi anlayışı da benimseyerek bir fark daha ortaya koyar. "Biz bugün heyet-i içtimaiyenin gözlerini açacak [...] ahlâkını tehzib edecek, [...] her manasıyla ders-i edeb verecek bir edebiyata muhtacız", (Yetiş, 1992: 61) "Libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyat bize hiçbir şey söylemez" (Yetiş, 1992: 2) sözleriyle yansıttığı edebiyat anlayışı muhafazakâr edebiyat anlayışından çok farklıdır. Ahlaktan bağımsız bir sanat anlayışına hoşgörüyle bakmayan, edebiyatı topluma yaptığı hizmetle değerlendiren Akif'e göre

Mehmet Âkif'le benzer bir tercihi son Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi de yapmıştır. Ancak onun gidişi bırakmasını gerektirmemiştir. Hatta garip bir biçimde onun tepkisi daha fazla konuşarak açığa çıkmıştır. Göç ettiği Mısır'da hilafetin İslâm'daki önemine dair önemli bir kitap yazarak, yeni rejime karşı sergilediği pratik tutumun bütün teorik gerekçelerini de döktürecekti. Deveyi güdemedikleri bir durumda bu diyardan göç etmeyi daha uygun bulanların tercihiydi bu. Belki Mehmet Âkif'inki bu kadar açık değildir, ama Mustafa Sabri Efendi'nin hilafeti kaldırmış bir siyasal kadroya ve onun yönettiği bir ülkeye bakışı çok nettir.

GÜL YETİŞTİREN ADAM(LAR)

Elmalılı da Cumhuriyet döneminin en ilginç İslâmcı figürlerinden biridir. Onun II. Abdülhamit'in hal kararını kaleme alan ekibin içinde yer aldığı biliniyor. Hilafetin ilga-öncesi durumunda hilafetin İslâmî konumuyla ilgili eleştirel değerlendirmeleri biliniyor. Ancak Cumhuriyet'in ilanı

Acem'in en büyük şairi Sadi'dir. Firdevsi'nin 60.000 beyti Sadi'nin sekiz beyti kadar insanlığa hizmet etmemiştir (Kuntay, 1986: 61-62).

Yine bu tutumunun uzantısı olarak ne dilde aşırı Batı etkisine, ne aşırı Arap-Fars etkisine ne de Türkçe kökenli kelimeler uydurup kullanmaya taraftar olmuştur. *Safahat*'ta Akif'in kullandığı dil o dönemde herkesin anlayabileceği bir dildir. Eski Osmanlıca'yı onun kadar bilen, kendi neslinde az olmasına rağmen çok sade bir dil kullanmıştır. Türkolog Kazım Yetiş, "Şinasi ile başlayan sadeleşme akımında sadeleşmenin ne olduğunu gösteren, halkın konuşmasını en iyi şekilde veren zirvedeki eser Safahat'tır" diyerek Akif'in Türk dilinin sadeleşmesinde oynadığı rolü gösterir (Yetiş, 1992: 5). Osmanlıca'nın, nesirde Namık Kemal'in mektuplarıyla; nazımda Fikret'in ve Akif'in şiirleriyle Türkçeleştiği söylenir. Akif, Rusya'dan gelen makul Türklerin "Siz Osmanlılar, lisanınızı biraz sadeleştirin, ıslah edin biz onu kabul edelim: yoksa sizin bize uymaya heves etmeniz hiç makul değildir" dediklerini belirterek aşırı sadeleşmecilerin temel savunma argümanını çürütmeye çalışmıştır" (Kara, 1986: 372).

Arapça-Farsça kelimelerin kullanıldığı ağır dile karşı olduğu gibi o dönemde edebiyata giren yabancı tamlama, kelime ve söyleyişe de karşıydı. "Kaç trenini alacağız?" diye soranlara "Treni daha devletiniz almadı siz nereden alacaksınız?" cevabıyla hoşnutsuzluğunu gösterirdi (Kuntay, 1968: 264).

Edebî anlayışta da taklide karşı olmasına rağmen "Şark ve Garp edebiyatlarından pek çok eserin lisanımıza kazandırılmasının farz-ı kifaye" (Yetiş, 1992: 48) olduğunu söyleyecek kadar bu iki kültür havzasının bilinmesine taraftardı. Fuzuli'yi ne kadar severse Lamartin'e karşı da aynı hisleri besleyen (Yetiş, 1992: 51-52) Akif'in en sevdiği yazar, yoksulluk gibi toplumsal sorunları işleyen, Alphonso Daudet'ydi (1840-1897). (Kuntay, 1968: 30) Yerli kültür ve dili bilmeyenleri eleştirdiğinde ve "Eski ve Yeni Testamanları bilmeyen bir Avrupa şairi mevcut olamayacağı" gibi Kuran ve Hadis dillerinden anlamayan bir Türk şairi olamayacağını ifade ettiğinde de (Kuntay, 1968: 265) Batıcılardan ayrılır.

Akif'i muhafazakâr düşünceden ayıran başka bir özelliği, *I. Safahat*'ta Küfe, Hasta, Köse İmam, Kör Neyzen, Meyhane, Kocakarı ile Ömer şiirlerin-

ve hilafetin kaldırılması, arkasından kılık kıyafet devrimleri ve günlük hayatın İslâmsızlaştırılmasına karşı Elmalılı'nın verdiği ilginç tepki evine kapanmak olmuştur. Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam* isimli romanı Cumhuriyet'in bu döneminde gerek Şapka Devrimi gerek İslâmsızlaştırılmış sosyal hayatın bir Müslüman'ı içine soktuğu boşluğa, yersizliğe yakalanmamanın yolu olarak seçtikleri bir yolu, inziva, eve kapanma yolunu, bu yola ait tecrübeyi çarpıcı bir dille anlatıyor. *Gül Yetiştiren Adam*, sadece Elmalılı'yı kastetmiyor tabii ki. Bu karakter, bu dönemde Türkiye'nin her tarafında laiklik uygulamalarına karşı yaygın bir tepkinin dile getiriliş biçimini ifade ediyordu. Evden dışarı çıkmayarak saldırıdan korunma, yapılan yanlışlara ortak olmama, değiştiremediği duruma hiç değilse bulaşmama tercihinin resmidir bu. Resmi tamamlayan bir fragman da roman kahramanının dışarıdaki insanlarla kaybettiği dili güllerle tesis etme arayışı. Bu aşama aslında bir insanın bütün sosyal hayatı, toplumsal varoluşu sıfırladığı veya yeniden formatlamayı göze

de, toplumsal sorunlara, Nurettin Topçu'nun ifadeleriyle "sosyalist bir ahlakçı" olarak yaklaşmasıdır (Topçu, 1998: 62). Türk şiirine manzum hikâye tarzında serbest vezinde şiirler yazan sosyalist şair Nâzım Hikmet'in aruz selefi olarak Kufe'de, yoksulluğun adeta babadan oğula geçişini şöyle eleştirir: "Fakat Hasan babasından kalan o pis küfeyi, İlelebed çekecek duş-i ıztırarında" (Düzdağ, 1991: 20). Yine Asım'da savaş döneminde karaborsa ile zenginleşen çevrenin etraflarındaki açlığa ilgisiz kalarak israf içinde yiyip içmelerine karşı çıkmıştı.

Kocakarı ile Ömer'de, idarecinin topluma karşı sorumlulukları olduğunu, bunları yerine getirmediği takdirde meşruiyeti olmayacağı düşüncesini ifade ederken otoriteyi sorgulamamayı baz alan muhafazakâr düşünceden farklılaşmıştır: "İşitme sen de civarında inleyen elemi, Medine halkını üryan bırak, Mısır'da dolaş; Gaza! Gaza! Diye git soy cihanı, gel paylaş!.." (Düzdağ, 1991: 86).

Dinin aslında ne olduğundan daha önemli olarak halkın halihazırdaki anlayışlarını kutsayan, değer veren muhafazakâr tutumdan farklı olarak Akif, dinin bir görenek, içi boş seremoniler şeklinde algılanışına karşıdır.[10] Aynı şekilde, "Hepimizin velinimeti bulunan köylü dediğimiz sınıfı müstahsili hiç düşünmemek, zavallıya hala Aşık Garipler, Aşık Keremler okutmak en büyük bir vazifesizlik olmuyor mu?" (Kuntay, 1968: 259) diyerek hiyerarşik toplumu öngören muhafazakâr tutumdan farklılaşır.

Müslüman unsurların 1910 Arnavut İsyanı ve süregiden Arap isyanları ile imparatorluktan kopmaya başlaması üzerine İslâmcılık düşüncesi zayıflarken, bu düşünürlerle ortak yayın organını kullanacak kadar net şekilde ayrışmamış milliyetçi düşünceler güçlü bir alternatif olarak ortaya çıkmaya başladı. Ahmet Ağaoğlu gibi milliyetçi eğilimi ağır basan yazarların hem katkıda bulunduğu hem de izleyicisi olduğu *Sırat-ı Mustakim*'de, bundan sonra sadece İslâmcı düşünceler yer almış, Akif'in kavmiyetçilik olarak adlandırdığı milliyetçi görüşe karşı fikirler ifade edilmiştir.

Bugünkü "millet" tanımından çok farklı olarak dine dayanan bir "milletler" sistemine dayanan, çok uluslu ve dinli imparatorluğun çözülüşüne tanık olan ve en önemli ilkesi Müslümanların ancak birlik içinde Batı işgaline kar-

aldığı bir andır. Eski dilin geçersiz hale gelmesi, yeni bir dil ihtiyacının hissedilmesi, Gül Yetiştiren Adam'ın trajik durumunu ifade eden bir unsurdur. Dışarıda artık ne kaybedilecek ne de kazanılacak hiçbir şey kalmamıştır. Ne ülke, ne vatan, ne devlet hatta ne de millet özdeşlik kurulabilecek şeyler değildir artık. Türk İslâmcılığının her türlü sağ siyasal konuma karşı mesafeli durmalarını mümkün kılmış olan bilinç durumu tam da bu inziva ve terk şartlarında duygusal veya zihinsel hafızasına kazınmıştır. Gül Yetiştiren Adam'ın eylem alanı tabii ki sadece bir inzivaya indirgenemeyecektir. Bu dönemde Anadolu'nun her tarafında çocuklara gizlice Kuran dersleri veren, onlara dinî geleneği asgari düzeyde de olsa aktarmayı önemseyen, dinî hayata yönelik baskılara karşı insanların tamamen koyverip gitmelerine karşı gönüllü bir uyarıcı misyonu gören, meslekten imam veya diyanetle hiçbir ilgisi olmayan gayretkeş insanlar vardır. Bu insanların ısrarla hattat inatla sürdürmeye çalışıkları informel dinî eğitim, bu dönemde İslâmcılığın en önemli

şı durabileceği olan "İslâmcılık" görüşünde olan Akif için "Türk milliyetçiliği" kavmiyetçilik anlamına geliyordu. Arnavutluk İsyanı ile ilk Müslüman unsur imparatorluktan ayrılmak için savaşa başladığında ve sonra Birinci Dünya Savaşı öncesinde başlayan ve savaş süresince şiddetlenen Arap isyanları üzerine Akif,

Arnavutluk ne demek var mı şeriatte yeri
Küfr olur başka değil kavmini sürmek ileri
Arabın Türke, Lazın Çerkese yahud Kürde
Acemin Çinli'ye rüçhanı mı varmış nerde
(Düzdağ, 1991: 190).
[...]
Arapla Türkü ayırdık mı şöyle bir kere
Ne çırpınır kolu artık, ne çırpınır kanadı,
Halifenin de kalır sade sevimli adı
(Düzdağ, 1991: 322).
[...]
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?...
Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez
Toplu vurdukça yürekler, onu top sindireme
(Düzdağ, 1991: 166).

Dönemin siyasî grup ve şahsiyetleri karşısında Akif'in tutumuna bakacak olursak, her dönemde iktidara muhalif olmasının en belirgin özelliği olduğunu görürüz. Reşat'a kızıyor, Hamit'ten iğreniyor, Vahdettin'e hem kızıyor hem ondan iğreniyordu (Kuntay, 1986: 206). İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girerken "kayıtsız şartsız fırkanın emirlerine uyacağım" şeklindeki yemin metnini "fırkanın doğru emirlerine uyacağım" şeklinde değiştirir (Kuntay, 1986: 68). Fakat, Babanzade Naim Bey'in taşradaki cemiyet üyelerinin yerel yöneticilere baskı yaptığını görüp iletmesi ve uyarılarına rağmen gerekenin yapılmaması üzerine cemiyetle arasına mesafe koymakta gecikmiyordu (Kuntay, 1986: 111).

Aslında İslâmcı politikalarıyla tanınan ve özellikle Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının takdir ettiği Abdulhamit'i, halktan uzak ve vesveseli yaşayışını, baskıcı yönetimini eleştirir.[11] İktidardayken İttihat-Terakki Fırkası'na ve sonra da Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na muhalif olmuştur.

varlık damarını tam anlamıyla kurumaktan bir nebze korumuştur.[5]

Nitekim Özdenören'in romanının başka bir unsuru, *Gül Yetiştiren* Adam'ın hayatını merak eden, güllerle kurulan iletişime merak salan ve bu dünyaya dahil olmaya çalışan çocuğun durumudur. Çocuk bütün edebiyatlarda bir sürekliliği, bir yeniden doğuşu, bir ümidi canlı tutmanın, en azından öldürmemenin bir yolu olarak girer. Doğrusu Türk İslâmcı kuşaklarının deveranı veya ilk nesil İslâmcılarla kurulan tevarüs bağları açısından bakıldığında bu unsurun bir gerçeği de ifade ettiğini söylemek mümkündür. *Edebiyat* dergisi çevresi içinde şekillenen bu imgesel hazinede, *Gül Yetiştiren Adam*'ın ilk esin kaynaklarından birinin Nuri Pakdil'in babası olduğunu söylenir. Doğrusu Nuri Pakdil'in şahsiyeti, yetişme tarzı ve biyografik gelişimi de temsil ettiği bir kuşakla beraber romandaki çocuğa epeyce uyuyor.

Elmalılı ile Mehmet Âkif'in Cumhuriyet döneminde devletle ilişkilerinde sergiledikleri bir farka da değinmek gerekiyor. Biri Kuran meali diğeri de Kuran tef-

İSLÂMCI SİYASET VE AKTİVİZM

Akif İslâmcılığını, yazı haricinde eylemle de göstermişti. Resmî tarihte bahsedilmese de, hatta bazen kötülense de, tam kuruluş tarihi belli olmayan, ilk kez Balkan savaşları neticesinde Edirne gibi şehirlerin işgal edildiği bir dönemde bu şehirlerin kurtuluşu için çalışan, daha sonra Trablusgarp Savaşı'nda etkinliği görülen Teşkilat-ı Mahsusa ile bağlantılı olarak bazı faaliyetlerde bulunmuştur (Kutay, 1963: 12-13). İngilizler ön saflara çoğunlukla Müslüman sömürge halklarını yerleştirdiği için Almanlar çok sayıda Müslüman esir alıp Almanya'ya getirmişlerdi. Teşkilat-ı Mahsusa'nın tavsiyesiyle bu esirlere, Müslümanlarla hatta "Halifelik" makamıyla savaştıklarının anlatılması için Vunsdorf Kampı'nda inşa edilen camide vaaz vermek üzere Akif Almanya'ya gitmişti (Kutay, 1963: 17-18). Alman gazeteleri, bu konuşmaların Müslüman askerler üzerinde derin etkisinden takdirle bahsetmiş ve Almanca'ya tercüme edip yayımlamıştı (Kutay, 1963: 39).

Yine bu çerçevede Akif, 1916 başlarında, Teşkilat-ı Mahsusa başkanı Eşref Bey'in, Hicaz Emiri Şerif Hüseyin Paşa ile oğullarının isyana hazırlandığından kuşkulanıp isyanı önlemek için bir delege göndermek istemesi üzerine Necd'e gitmişti (Kutay, 1963: 40). Müslümanlar arasında birlik olmadığı takdirde Osmanlı'nın dağılacağı ve hükümranlığı altındaki devletlerin de zor duruma düşeceği mesajını vermeye çalışan Akif buralardaki sefaleti görerek: "Ne yapabildik bu masun insanlara. Doktor yok, ilaç yok, hatta kanun yok, devlet yok, sonra da neden İngiliz altunu, neden Fransız kültürü onları cezbediyor diyoruz" (Kutay, 1963: 106) diyerek özeleştiri yapmıştır.

Bu dönemde Darül-Hikmet-ül İslâmiye adındaki yeniden düzenlenmiş medreselerde başkâtip olarak tayin edilmesinin ardından göreve başladıktan hemen sonra çeşitli şehirlerin işgalini takiben, Kars, Erzurum gibi bazı şehirlerde Teşkilat-ı Mahsusa'nın yerel unsurlarıyla direnişe başlayan Anadolu hareketine katıldı. Balıkesir'e gidip Zağanos Camii'nde Sevr Antlaşması hükümleriyle ilgili vaaz verdi. Medresedeki görevinden azledildiğini öğrendikten sonra Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey ile birlikte katıldı. Önce Burdur'dan vekillik mazbatası geldiği için Burdur temsilcisi olarak harekete katıldı.

siri yazmak üzere Cumhuriyet rejiminin Türk İslâm'ı projesine davet edilmişlerdir. Mehmet Âkif bu daveti başta "asrın idrakine İslâm'ı söyletme" idealine uygun hatta gerekli görerek kabul eder. Ancak daha sonra yönetici kadroların Kuran'ın kullanımıyla ilgili planlarına bir güvensizliği gizlemeyerek işin yarısındayken yaptıklarını da imha ederek bu işten vazgeçer. Elmalılı ise tefsir yazma işinde İslâm'ın faydasını görmüş ve kullanılabilme ihtimaline rağmen, dokuzu ciltlik tefsiri tamamlayarak yayımlatmıştır. Elmalılı'nın tefsiri, tartışmasız kendi çağına kadarki, gerek tefsir gerek genel olarak İslâmî ilimlerdeki birikim ve düşüncenin en üst seviyesini temsil ediyor. Sadece İslâmî ilimler değil, pozitif bilimler sosyal düşünce konusunda da vukufiyet sahibi olduğunu gösteriyor. Bu açıdan eserin yazıldığı zamandan bu yana bütün bu bakımlardan aşılmış olduğunu söylemek zordur. Kullandığı dil, sergilediği vukufiyet, tefsirin zamana karşı direnmesinde en önemli etkenlerden olmuştur. Siyasal düşünce açısından tefsirinin önemi kıs-

Anadolu hareketi, İslâmcı, milliyetçi ve Batıcı fikir akımlarını birleştirmişti. Hareketin başarıya ulaşmasından çok kısa bir süre sonra yeniden ayrışıp aşırı kutuplaştığı için dikkatten kaçsa da bu harekette İslâmcı unsurlar ağırlıklıydı. Meclis'in dörtte birini ulema oluşturuyor, hilafet ve sultanlık gibi popüler semboller halkı direnişe sevk etmek için kullanılıyordu (Toprak, 1981: 63-5). Akif'in şehir şehir gezerek Sevr Anlaşması'nın doğuracağı sonuçları her yönüyle anlattığı Kastamonu Nasrullah Camii'ndeki vaazı gibi konuşmaları (bu vaazı basılarak tüm doğu şehirlerine dağıtılır) ortak temalar içeriyordu.

Akif, Sevr Antlaşması'na karşı halkın birlik olarak karşı çıkması gerektiğini hem ayetler ve hadislerden örnek vererek hem de milletlerin gelişmiş savaş araçlarıyla değil aralarında çıkan ayrılıklar nedeniyle zayıflayıp yenildiklerini[12] söylediğinde tam da bu ortak temaya işaret ediyordu. Tek fark, Batıcıların ilk refleks olarak ayet ve hadislere başvurmamaları veya vaaz şeklinde görüşlerini ifade etmemeleri olabilirdi.

Akif, antlaşma uyarınca, "asker beslenemeyeceği", sadece bir miktar "jandarma kuvveti" olabileceği ve bunun belli bir oranının "ecnebi" olması gerektiği maddesinin Rum, Ermeni çetelerinin, Kars, Ardahan, Adana ve Maraş'ta olduğu gibi isyana yöneltme tehlikesi içerdiğini (Kara, 1986: 397) söylediğinde aynı görüşü paylaşıyorlardı.

Anlaşmanın ekonomik hükümleri[13] gereğince yurtdışında üretilen ucuz zirai ve sanayi ürünlerin yerli üreticiye rekabet şansı tanımayacağı ve bunların silineceği uyarısını yaparken Cumhuriyet'in yönetici elitlerinin 1950'lere kadar uyguladıkları ekonomik politikaların altında yatan hassasiyetleri dile getiriyordu.

Cumhuriyet'in milliyetçi ve Batıcı kadrolarının Bolşevik devrimi gibi uluslararası gelişmelerden istifade etmesine paralel olarak Akif de Rusya'daki komünist ihtilalin tüm Avrupa'yı korkutup tehdit ettiğini ve bunun Anadolu hareketi için destek olacağını söyler (Düzdağ, 1991: 402).

Akif, Doğu vilayetlerinin bu planı boşa çıkardıklarını, "bizi mahv için tertip edilen muahede-i sulhiye parçasını şark tarafından yırtmaya başladıklarını", şimdi Batı taraftaki arkadaşlarımıza düşen vazifenin "o murdar paçavrayı büsbütün parçalamak" olduğunu belirterek savunmanın çok mümkün oldu-

men bazı ayetleri yorumlama biçimine dayandırılabilir. Bugün siyasal İslâmcılık diye ayırt edilebilecek bir söylemin Kuran'da kendine dayanak bulduğu ayetlerin hemen hepsini, bu akımın söylemsel ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yorumlamıştır. Müslümanların siyasal bir varlık olmaları gereği; haham ve rahiplerin Allah'tan başka tanrı edinilme biçimlerinin günümüzde parlamentarizm de dahil olmak üzere her türlü otoriter yönetimlere uyarlanabileceğini; Allah'ın sadece yaratışta değil aynı zamanda yeryüzüne müdahale hakkı itibariyle de teklenmesi (tevhid) edilmesi gereği yorumladığı Kuran ayetlerinden çıkarsadığı sonuçlar olmuştur. Müslümanların her gün okumakta oldukları fatiha süresinde "yalnız sana ibadet edeı, yalnız senden yardım isteriz" ayetinde kullanılan "biz" zamirinde, İslâmî varoluşun bireysel olamayacağı, Müslümanların ortak çıkarlarını korumak, temsil etmek ve yükseltmek üzere toplumsallaşmaları gereğine bir işaret görür. Üstelik bu işaretleri de kendinden önceki müfessirlere dayandırır:

ğunu belirtip umut verirken yine diğer düşünce akımlarıyla aynı zemini paylaşıyordu (Düzdağ, 1991: 405).

Akif, daha geriye gitmenin mümkün olamayacağı iddiasıyla tutarlı olarak Sakarya zaferinden önceki günlerde, Ankara'ya çok yaklaşan düşman nedeniyle herkes Kayseri'ye doğru yol alırken, Taceddin Dergâhı'nda kalmış hatta oğlunu da yanında alıkoyan Akif, "benim kaldığım, öldüğüm yerde oğlum da ölsün" demişti (Kutay, 1963: 277).

Taceddin Dergâhı'nda kalıp çevresine savunmanın zaruri, mümkün olabileceğini iddia edip bu uğurda Meclis'teki diğer arkadaşlarıyla çalışırken devrin uzun yıllar Türk Ocakları başkanlığını yapan milliyetçi eğilimli Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi (Tanrıöver) mücadele dönemini anlatacak bir millî marşın yazılmasını önerdiğinde böyle bir şiiri yazacak ilk şair olarak Akif'i düşünüyor. Akif'in yarışmanın ödülü olarak ortaya konan para yüzünden katılmadığı anlaşılınca bu problemi çözer ve Akif yarışmaya şiirini gönderir. Yarışmaya 724 eser gelir. Bu şiir, 1 Mart 1921'de Millet Meclisi'nde Hamdullah Suphi tarafından okunur. 12 Mart 1921 Cumartesi günü saat 17.45'te bir İslâmcı şairin bu hassasiyetlerini dile getirerek yazdığı şiir oy çokluğu ile Millî Marş olarak kabul edilir.

Fakat milliyetçi ve Batıcı kadroların Anadolu hareketi süresince yakaladıkları bu uyum çok kısa sürer. Akif, Erzurum vekili Gözübüyükzade Ziya Hoca'nın meclis'te küçük düşürülmesi ve Balıkesir vekili Basri Bey'in (Hasan Basri Çantay) ve Abdulgaffar Hoca'nın Meclis'ten ayrılmasının (Kutay, 1963: 274) ardından Lozan Antlaşması nedeniyle hükümeti eleştiren yakın arkadaşı (Anadolu hareketine aynı faytonla birlikte çıkmışlardı) Trabzon vekili Ali Şükrü Bey'in birdenbire ortadan kaybolması ve sonra boğulmuş olarak bulunması üzerine (Kutay, 1963: 273-277) milletvekilliğinden istifasını verdi ve mayısta İstanbul'a döndü (Kutay, 1963: 303).

Aynı yıl Abbas Halim Paşa'nın davetlisi olarak Mısır'a giden, 1924 ve 25 yazlarında İstanbul'a dönen Akif, 1925'te son gidişinin ardından hastalığının son dönemlerine, 1936'ya kadar bir daha İstanbul'a dönmemiştir. Bu arada Şeyh Sait İsyanı nedeniyle çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu ve kurulan İstiklal Mahkemeleri'yle siyasî düşünce akımları arasında iletişim tümüyle kesilmiş, resmî söylem dışındaki İslâmcı

[B]u âyette, topluma ve toplumsallığa büyük bir önem verilmiştir. Çünkü akit "ibadet ederim, istiane ederim" gibi birinci tekil şahıs kipiyle yapılmıyor da "nâbudu, nestaînu" diye birinci çoğul şahıs kipiyle yapılıyor. Müfessirler burada, cemaatla ibadetin faziletine işaret vardır diyorlar, şüphesiz öyledir. Ancak cemaat faziletini iyice düşünmeliyiz. Cemaatle ibadet etmek için cemaatin oluşmuş bulunması lazımdır.

Halbuki cemaat kuru bir kalabalık demek değil, tek bir ruhla hareket edebilen muntazam bir topluluk demektir. Dolayısıyla cemaatin oluşması bir ruh ve bir sosyal sözleşmeye bağlıdır. Sosyal sözleşme ise henüz içinde bulunduğumuz akit ve mukavele ile oluşacaktır. İslâm cemaatinin oluşması da Fâtiha'nın inmesinden sonradır. Dolayısıyla orada acayip bir devir şaibesi var zannedilir. Fakat hakikat öyle değildir. Sosyal ruh, evvela kişide oluşur, kişinin vicdanına ne vakit kardeşlik duygusu girer ve onu kibirden, darlıktan, bencillikten çıkararak genişletirse o vicdan genişlik sahası oranında bir cema-

görüşler, bu görüşlerin milliyetçi-muhafazakâr bir kimlikle ifade edileceği 1948'lere kadar duyulmaz olmuştur. Bu kanun sebebiyle, sahibi Eşref Edib'in İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandığı *Sebîlürreşad* dergisi yayınına ara vermek zorunda kalmış ancak 1948'te tekrar yayımlanmaya başlamıştı. İslâmcı fikirleri eleştiren, Ümit Özdağ gibi Türk milliyetçilerince İslâmcı şairin tüm şiirlerini topladığı *Safahat*'i "Bu millet hafızasını kaybetse tek başına onu yeniden canlandıracak kadar dolu ve diri bir kitap" olarak takdim etmesi Türkiye'deki siyasî düşüncedeki gel-gitlerin düzeyini göstermesi bakımından ilginçtir.

Mısır'da Kahire Üniversitesi'nde Türk Edebiyatı profesörlüğü yapan, sipariş aldığı Kuran'ın Türkçe mealini yazmakla meşgul olan Akif, belki de Türkçe ezan okunduğu bir devirde mealinin Arapçası yerine geçeceği endişesiyle sözleşmeyi feshetti. Mısır'daki gönüllü sürgünün son yıllarında "Çöz de artık yükümün kördüğüm olmuş bağını; Bana çok görme İlahi bir avuç toprağını" diyerek ölümü adeta istediği bu yakarıştan 12 ay 13 gün sonra Allah'ına kavuştu. Hastalığının son döneminde Türkiye'ye gelmiş, Mısır Apartmanı'nda 27 Aralık 1936 Pazar günü 19: 45'te vefat etmiştir. Cenazesinde resmî tören düzenlenmemiş, Bayezit Camii'nde cenaze namazı kılınmış, yüzlerce gencin ve sevenlerinin omuzlarında, İstiklal Marşı ile Edirnekapı'daki Şehitlik'te defnedilmiştir.

Şiirleri ve makaleleri dışında Akif'in müstakil birer kitap olarak çıkan tercümeleri şunlardır: *Müslüman Kadını* (Ferid Vecdi), Ahmed Saki Bey Matbaası, İstanbul, 1325 (1909); *Hanota'nın İslâmiyet'e hücumuna karşı Şeyh Muhammed Abduh'un Müdafaası*, Tevsi'i Tıba'at Matbaası, İstanbul, 1331-1915); *İçkinin Hayat-ı Beşer'de Açtığı Rahneler* (Abdulaziz Çaviş), Ankara, Ali Şükrü Matbaası 1339-1341(1921-23); *Anglikan Kilisesi'ne Cevap* (A. Caviş), Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, 1339-1341 (1921-23); *İslâmlaşmak* (Sait Halim Paşa) Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337 (1919).

Vefatından sonra Ö. Rıza Doğrul, bazı makalelerini derleyerek *Kur'an'dan Ayet ve Hadisler*, Suat Zühtü Özalp de benzer bir derleme yaparak *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler, Mev'izeler* ismiyle kitaplaştırmıştır.

Türkiye'nin siyasî düşünce tarihi ile edebî hayatında işgal ettiği önemi ne-

ate aday olur. Bu genişlik bir arkadaşlıktan, bir aileden tutunuz da cihangir devletlere kadar gider (Yazır, tarihsiz: I/114).

Elmalılı'nın Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren diğer birçok İslâmcı gibi içine girdiği suskunluğu ancak Kuran'ı tefsiri vesilesiyle bozması dikkat çekicidir. Bu vesile aynı zamanda Kuran'ın zihinsel veya ideal olarak bir dünyanın yeniden inşâsındaki işlevini göstermesi açısından da önemlidir. Kendi gerçekleri hangi durumda olursa olsun, Kuran'ın okunmasının, okunma biçiminin, yarattığı duygusal ve zihinsel yorum bünyesinin, ritüel anlam ve sonuçlarının yeni bir toplumsallığın referansı veya itici gücünü oluşturması olması, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının anlam dünyasını çözmek açısından üzerinde önemle durulacak bir konurdu. Bu aynı zamanda sadece Türkiye'de değil bütün dünyada Müslümanları veya İslâmcıları millî sınırların ötesinde bir ümmet fikrinde veya duygusunda buluşmaya davet eden bir telosun çekiciliğini de sürekli kılmıştır. Kuşkusuz Türkiye'deki İslâmcı-

deniyle Mehmet Âkif, çok sayıda kitap ve makalenin konusu olmuştur. Bunlardan bazıları: Süha Hakkı, *Türkçe Yaşadıkça Anılacak Şair*, Kurun, 20 Kanunuevvel 1936; Orhan Seyfi Orhon, *Mehmet Akif Hayatı ve Eserleri*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1937; Eşref Edib, *Mehmet Akif*, Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1938; Cemal Kutay, *Necid Çöllerinde Mehmed Akif*; Emin Erişirgil, *İslâmcı Bir Şairin romanı*; Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif* (1939); İstiklal Şairi Mehmet Âkif (1944); Hasan Basri Çantay, *Akif-Name*, Ahmet Saik Matbaası, İstanbul 1966; Ahmet Kabaklı, *Mehmet Akif*, Toker Yayınları, İstanbul; Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Hareket Yay, Mart 1970; Sezai Karakoç, *Mehmet Akif*, Diriliş Yayınları, İstanbul; Rıdvan Canım, *Mehmet Akif ve İstiklal Marşı*, Yedi İklim Yayınları, İstanbul 1995; Ethem Çalık, *Mehmed Akif Ersoy ve İstiklal Marşı*, Kültür, Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001; Kazım Yetiş, *Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir dünyasından Çizgiler*, 1992: Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar, Hayatı Eserleri-Fikirleri-Şahsiyeti-Zamanı-Çevresi*, Mehmet Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları İstanbul, 1987; Necla Pekolcay, *Mehmet Akif'in Verdiği Mesajlar ve Tesir Alanları*, Marmara Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1991; İsmail Yerguz, *Mehmet Akif Ersoy*, Engin Yayıncılık, İstanbul 1997; Nazım Elmas, *Hisli Yürek; Mehmet Akif'in Şiir San'atı*, Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2000.

DİPNOTLAR

1 Akif, bu iddiasını Almanya'nın başlattığı bir savaşa Müslüman Türklerin müttefik olarak katılmalarına rağmen "Reichtag'daki Katolik mebusların, Almanlar gibi medeni bir millet nasıl olur da Müslüman ve Türkler gibi vahşilerle birleşirler" demelerine ve yine Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya ile müttefik olmamıza rağmen Kudüs'ün bu dönemde İngilizlerin eline geçmesine Alman halkının, "Mukaddes şehir hilalden kurtulup haça kavuştu" (Karai, 1986: 389-390) diyerek sevinmelerine dayandırır.

2 "Toplumda marifet olmaz fazilet olursa cemiyet zayıf düşer, fazilet olmaz marifet olursa taundan da beter bir felaket olur" (Düzdağ, 1991: 430).

3 "Ne Kürd elifbayı sökmüş ne Türk okur ne Arab; Ne Çerkes'in, ne Laz'ın var, bakın elinde kitab" (Düzdağ, 1991: 255).

4 "Hayatı hak tanıyanlar yorulmuyor [...] Heyhat!; Sükun nedir, onu görmüş müdür uzviyyat [...] Bekaayı hak tanıyan sa'yi bir vazife bilir; Çalış çalış ki bekaa sa'y olur-

lığın altı çizilmesi, üzerinde durulması gereken ayrı toplumsal, sınıfsal ve tarihsel koşulları da vardır. Bu noktada sadece olayın zihinsel, anlamsal ve duygusal koşullarının da daha az önemli olmadığını söylemek gerekiyor. İslâmî düşünce ve bilim alanındaki yüksek birikim ve seviyesine rağmen Elmalılı bunu siyasî bakımdan protesto, kişisel korunma veya kinizm amaçlı bir inzivadan daha kullanışlı bir pratiğe dönüştürememiş veya dönüştürmeye çalışmamıştır. Buna mukabil, Kuran tefsiri vesilesiyle yaptığı entelektüel açılımlar, Türk İslâmcılarının neredeyse tamamen kesintiye uğramaya yüz tutmuş entelektüel gelenekleriyle tekrar yüzleşmek için önemli bir imkân yaratmıştır.

MÜTEŞABİH SİYASAL BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ

Anlattığımız hikâye açısından Said Nursî'nin konumu diğerlerinkinden birçok bakımdan büyük ölçüde farklılık arz ediyor. Birincisi, İslâm cemaatinin siyasal bedensizleştirilmesi ve başka bir siyasal ru-

sa hakedilir", "Bakın mücahid olan Garb'a şimdi bir kerre; Havaya hükmediyor kaani olmuyor da yere" (Düzdağ, 1991: 226, 235).

5 "Sayısız medrese var Buhara'da bugün [...] Ne bu dünyada soran var ne de ukbada geçer [...] Hele İlmiyye bayaadan da adi bir turşu [...] Anne karnında icazetlidir, ecdada çeker; Yürüsün, bir de sarık al sana kazasker" (Düzdağ, 1991: 148-149, 155).

6 "Ye'si ezberden biliyorum, azmi yüzünden bile tanımazdım" (Düzdağ, 1991: 392) diyerek eleştirir. Ye's öyle bataktır ki: Düşersen boğulursun; Ümmide sarıl sımsıkı, seyret ne olursun! [...] Sahipsiz olan memleketin batması haktır; Sen sahip olursan bu vatan batmayacaktır" (Düzdağ, 1991: 193).

7 "Hiçbir imam böyle rezalet yazamaz -Ay, rezalet de diyor sünnete!" (Düzdağ, 1991: 348).

8 "Hastalanmışsa ağaç gösteriniz bir bilene; Bir de en çok köke baksın, bakan kimse yine; Geçmesin dikkat edin balta çocuk eline" (Düzdağ, 1991: 177).

9 Efganî, devrimle bütün problemlerin çözüleceğini düşünürken Abduh, eğitimle dönüşümün mümkün olabileceği görüşündedir.

10 "Çin'de Mançurya'da din bir görenek, başka değil [...] böyle gördük dedemizden' sesi dinen merdud" (Düzdağ, 1991: 155-156).

11 "Kafes arkasında hanımlar gibi saklıydı Hamid [...] neye mal olmada seyret, herifin bir namazı; sade altmış bin adam kaldı namazsız en azı [...] Değil mi saklanıyorsun, demek ki: korkudasın [...] değil mi korkudasın var kabahatin mutlak" (Düzdağ, 1991: 400); "Bir muhalif hava yok, dinlediğin aynı sada; zat-ı saminize millet de hükümet de feda" (Düzdağ, 1991: 406).

12 Akif'e göre Havran meselesi, Yemen meselesi, Şam meselesi, Arnavutluk meselesi... gibi iç problemler ve o dönemde meydana gelen Adapazarı, Düzce, Yozgat, Bozkır, Biga, Gönen, Konya isyanları düşmanlar tarafından çıkarılıyordu. (Kara, 1986: 396).

13 Antlaşmaya göre sahip olduğumuz iki limandan İstanbul limanının idaresi, gümrüğü ve vergileri yabancılardan oluşan bir komisyonun elinde olacak böylece ihracat ve ithalatımız tümüyle yabancı etkisinde olacak, bütçe de müttefik güçlerinden oluşan bir komisyon tarafından belirlenecek, bu şekilde dış güçler istedikleri unsura haksız çıkar edindirebilecekler ve "biz yalnız ırgat yetişebilecek" bir duruma düşeceğiz. Ancak 1936'da kalktığı için millî şuurda derin etki bırakan "Kapitülasyonlar"la ilgili olarak da Akif şunları söylemiştir: Savaş süresince yürürlükten kalkan "Kapitülasyon" hükümleri şimdi daha ağır şekilde, ülke içindeki Rum, Ermeni ve Yahudileri de içerecek şekilde uygulanacak, ecnebilerin adli takibatı ancak sefaretlerinden bir temsilci eşliğinde yapılacağı hükmünü içerdiği için bütün bu unsurlar, adam öldürme, mal gaspı gibi eylemlerinde tümüyle serbest olacaktı. Yine anlaşma hükümlerine göre Rumlar, Yahudiler ve Ermeniler de temettü, belediye ve saire gibi vergilerden muaf olacak, bütün vergileri Müslüman ahali toplayacak ve yabancıların istediği gibi harcanacaktı (Kara: 1986: 398-400).

hun onun bedeni üzerinde ikame edilmesi operasyonuna karşı Nursî'nin verdiği tepki diğerleri gibi mutlak bir red, kaçış veya inziva olmamıştır. İkincisi, onun eylemine atfedilebilecek her türlü yorumun diğerlerine nazaran ihtilafa daha bir açık olması. Çünkü, diğerlerine nazaran arkasında bir izleyici kitlesi bırakmış, yaşadığı dönemde bu kitlenin oluşumunu hedeflemiş tek kişi o. Onun hilafet sonrası döneme bir cemaat oluşturma yoluyla verdiği karşılık en belirgin özelliği. Ancak bizzat bu cemaatin kendisinden sonra giderek artan düşünsel, siyasal ve eylemsel çeşitliliği farklı Nursî portrelerinin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Özelikle devletle olan ilişkileri düzeyinde ona yakıştırılabilecek bir tavrın mutlaka alternatifi de mümkün olmaktadır. Doğrusu bu saatten sonra gerçek Said Nursî'nin hangisi olduğunu bulmaya çalışmak hermenötik bir sorundur ve bir yere kadar çok önemli olmaktan çıkıyor. Belli siyasal angajmanları olanların kendileri için ürettikleri Nursî portreleri dolaşımdadır ve bu portrelerinin daha sahicisi konusunda her birinin

ikna edici argümanları vardır. Dileyen istediğini seçebilmektedir. Bu, bir yandan Nursî portresinin sembolik sermaye değerinin ne kadar yüksek olduğunu gösteriyor. Diğer yandan, bir ölçüde Nursî'nin ortaya koyduğu metnin, zor şartlarının ürettiği muğlaklıklara, müteşabihliklere dayanıyor. Müteşabihlik veya muğlaklık bir anlamda muhayyileyi zenginleştirici, kışkırtıcı bir özelliğe sahiptir. Anlamsal muhkemlik açısından negatif etkisi olsa da, bir metnin klasikleşmesini sağlayan, onun politik kullanılışlılığını artıran pozitif/kurucu etkileri de vardır. Tabii bu muğlaklığın en azından önemli bir kısmının, halife sonrası durumun kendine özgü şartlarından kaynaklandığı ayrı bir gerçektir. Bu ciltte Nursî'nin hem kendisi hakkında, hem de onun değişik okumalarıyla oluşmuş cemaat yapıları hakkında yeterince açıklayıcı analizler olduğundan, işin doğrusunun peşine fazla düşmeden, sadece bu yazıdaki daha genel hikâyeyi tamamlamak için genel geçer okumalarla yetinmeye çalışacağız.

Nursî, Türkiye'nin varoluşunda, gerek Osmanlı'dan bu yana gerekse İstiklal Harbi'ndeki anlamı itibariyle Müslümanlığın sahip olduğu köklü yerin şu veya bu operasyonla yok edilebilecek cinsten olmadığının idrakiyle kendine özgü bir siyasal eylem ve varlık alanı açmaya çalışmıştır. Onun, parametreleri yeni yeni oluşmakta olan halife-sonrası şartlardaki özgül tarzı, daha ilk etapta yine aynı şartlara karşı silahlı ayaklanma yolunu dinsel bir görev addederek silaha sarılan Şeyh Sait'in davetine verdiği cevapla şekillenmeye başlar. Şeyh Sait, hilafetin kaldırılmasına karşılık, "Türklerle bizi şimdiye kadar bir arada tutan tek bağ İslâm bağı, hilafet bağıydı, bunu ortadan kaldırınca aramızda ne bağ kaldı" diye özetlenebilecek bir argümanla Kürt bölgelerinde başlattığı ayaklanmaya Said Nursî'yi de davet edince, Nursî tarihe geçecek cevabını verecektir: "Asırlarca İslâm'a bayraktarlık yapmış bir kavmin torunlarına kılıç çekerek kardeş kanı dökmek" diye karşılayacağı bu harekete katılamayacağını bildirir.[6] Daha sonraki yıllarda bu harekete katıldığı gerekçesiyle yargılanacak olan Nursî'nin bizzat kendisinin mahkemelerde bir savunma olarak dile getirdiği bu yaklaşım, doğrusu, Nursî'nin Türk devletine, hilafeti kaldırmış bile olsa bakışının özde hiçbir zaman değişmediğini gösteren bir yaklaşım olmuştur. Onun için bu devleti oluşturan azlî malzeme, tarihin bu çok kısa döneminde birkaç kişinin İslâm'a karşı hasmane tutumunun baskı ve hile yoluyla galebe çalmasıyla bozulmayacak, er veya geç aslına rücû edecekti.

Nursî'nin bu toprakların her şeye rağmen asıl itibariyle İslâm toprağı olmaktan çıkmayacağına dair, diğer akranlarına nazaran, kendine özgü diye nitelenebilecek bu görüşünün onun Şafiîliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Şafiî mezhebi, bir kere İslâm diyarı olmuş bir yerin bir daha asla küfür diyarı olamayacağına dair bir fetva geleneğine sahiptir.[7] Bu geleneğin paradigmatik olarak mümkün olabildiği şartlar ya böyle bir şeye oradaki Müslümanların izin verebileceğinin muhal sayılması veya İslâm diyarı olmuş bir toprağın kâfirlerin eline geçmiş olsa bile eninde sonunda asıl sahiplerine rücu edeceği kabulüne dayanıyordu. Böyle bir geleneğin vatan kavramına İslâmî bir muhteva kazandırmak bakımından teorik olarak daha elverişli olduğu da söylenebilir. Bu, Nursî'nin diğer İslâmcı tipler gibi Türkiye'den hiçbir zaman vazgeçmemesinde etkili olmuş olabilir. Tabii ki bu, Nursî'nin yeni siyasal tebeddünün Müslüman hayatını içine soktuğu çıkmazdan çıkarabilecek en uygun karşılığı bulabildiği anlamına gelmez. Aksine, halifesizleşmeyle birlikte yaşanan travma onu da tam bir çıkmaza sürüklemiştir. O çok iyi bir seçenek bulabilmiş olmaktan ziyade, akranlarının denediği seçeneklere şu veya bu nedenle rağbet etmeyerek, önüne açılan yollarda, biraz da

maruz kaldığı seçenekleri yaşamaya yönelmiştir. Türkiye'ye, hâkim olan siyasal bedenin niteliğine rağmen, vatan gözüyle bakmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyen yaklaşımı, kendisine sağ-muhafazakâr gelenek içerisinde önemli bir yer açmıştır. İslâmcılığın Osmanlı dönemindeki tabiatı itibariyle devletçi-muhafazakâr olan söylemlerindeki birçok unsurun Cumhuriyet dönemine uyarlanmasını kolaylaştırmış olan bu yaklaşımlarınsa, devletin tabiatı hakkında İslâmcılığın daha eleştirel bir tutum geliştirmesini uzun süre geciktirmiş olduğu üzerinde durulabilir.

Nursî'nin hilafetin kaldırılmasından önce Mustafa Kemal ile kurduğu daha özel diyaloglar da onun siyasî tutumunu şekillendiren tipik anekdotlar olarak sıkça zikredilecektir. Millî Mücadele yıllarındaki faydalı katkıları dolayısıyla Ankara'ya bizzat Mustafa Kemal tarafından davet edilen Nursî'nin Meclis'te yaklaşmakta olduğunu sezdiği veya işaretlerini gördüğü laikleşme dalgasına karşı, Türk milletinin Müslüman karakterine ve İstiklal Harbi'nin aslî gerekçesinin Müslümanlık olduğuna referansla yaptığı uyarılarla dolu konuşma, Mustafa Kemal'in dikkatini çeker. Arkasından da namaz konusunda Meclis üyeleri arasında şahit olduğu kayıtsızlığa gösterdiği tepkiler, namaz kılmak için Meclis'te bir mescit açılması hususunda giriştiği mücadele üzerine "Birgün divan-ı riyasette, elli-altmış meb'us içinde, karşılıklı fikir teatisinde, M. Kemal Paşa(nın) 'Sizin gibi kahraman bir hoca bize lâzımdır. Sizi, yüksek fikirlerinizden istifade etmek için buraya çağırdık. Geldiniz, en evvel namaza dair şeyleri yazdınız, aramıza ihtilâf verdiniz'" yorumuyla karşılaşacaktır. Onun bu yoruma vereceği ünlü cevapsa[8] onu izleyenlerce neredeyse Cumhuriyet'in birçok konudaki uygulamalarına yönelik eleştirilerin hülasasını oluşturmuştur.

Nursî'nin, kısa süren bu Ankara seyahatinden sonra Şeyh Sait İsyanı'nın patlak vermesine kadar ikamet etmeye devam edeceği Van'a geri dönerken, arkasında, siyasetle iç içe olan, Türkiye'nin siyasetinin belirlenmesinde gündelik siyasetin gelgitleri içerisinde kendine bir yer açmaya çalışan Eski Said'i bıraktığını açıkça ifade etmesi meşhurdur. Bunun yerini alacak olan Yeni Said'inse siyasete karşı takınacağı mesafe, Türk İslâmcı siyasî düşünce ve pratiği için yeni bir bileşimin ilk kurucu unsurlarından birini oluşturacaktır. Yeni Said siyasetten aslında hiçbir zaman tamamen kopuk olmamıştır. Son derece siyasî bir karar alarak gündelik siyasetten çekilmiştir, çünkü aslında bu siyasal bünyenin içinde siyasala tanınan alanda Müslümanca bir siyasetin yapılamayacağına dair güçlü bir kabule sahiptir. Siyasal alan özünde değişmiştir, o kadar ki, ona bulaşmak şeytani bir alana bulaşmaktan farksızdır. O yüzden Allah'tan kendisini şeytandan ve siyasetten uzak tutmasını istemiştir. Siyasete karşı bu mesafelilikte ısrar ve bunu gerekçelendirme biçimi, bir yerde hilafetin kaldırılmasından sonra oluşan yeni siyasal bedenin Müslüman varoluşunu içine soktuğu çıkmaza karşı ortaya konulan kinik tavırların kendine özgü bir örneğidir.

Siyaset yapılamayan bir yerde yaşamanın bile anlamsızlığından bahsedilebilir. Oysa Nursî'nin gidebileceği bir yer yoktur ve zaten hiçbir yere gitmeyi de düşünmemiştir. Ayrıca, kardeş kanı dökmesini gerektirecek silahlı ayaklanma seçeneğini de elinin tersiyle itmiştir. Devletin yeni yapısı ve icraatlarının İslâmî tasavvur sınırlarındaki herhangi bir siyasal katılıma imkân vermemesi dolayısıyla siyaset-karşıtı bir kinik söyleme başvurmuştur. Ama, her şeyden elini eteğini çekmesini gerektiren bir inzivaya da razı olmamıştır. Doğrusu, kendi nitelemesi ve tasvirleriyle "Eski Said" gibi bir kişilik arkaplanına sahip birinin bu siyaset karşıtı söylemin gereği olarak mutlak bir kinik pasifizme hapsolması mümkün olamazdı.[9] Nitekim

oluşturduğu ders halkaları ve medreseler yoluyla, insanlara şu veya bu yolla görüşlerini ulaştırmaya çalışan, Türkiye'nin her köşesine uzanan yoğun ilişkiler ağı yoluyla kendine özgü siyasal kanallar geliştiren Nursî siyasetle ilgili görüşlerine uygun olmayan bir siyasal pratik ortaya koymuş oluyordu. Nursî'nin söz konusu travmayı bir sendrom olarak yansıtma biçimi tam da bu teori ile pratik arasındaki orantısızlık, belki de uyumsuzluk olmuştur. Sergilenen siyasal pratik, bu pratiği isimlendirecek bir teoriden yoksun olmuştur. Siyaseti aşırı derecede aşağıladığı halde, siyasetin değişik düzeylerinde etkili olma arayışından çekilmemek, söz konusu travmanın ürettiği tipik bir siyasallaşma biçimi olmuştur.

Nursî gibi her sözü ve eylemi izleyenlerince model oluşturan bir şahsın bu konuda bıraktığı müteşabih metin ve tutumlar hiçbir zaman itiraf edilmeyen, hatta yoğun bir mutlakçılıkla meşrulaştırılan bir pragmatizmle ilginç bir imtizaç yolu bulmuştur. Anti-siyasal söylemlerle kendine fırsat veya "imkân alanları" (Yavuz, 2003: 24 vd.) oluşturan bir siyaset, tabii ki sonuçta siyasetin en temel momentlerinin aleyhine işleyecek, dostunuhasmını da çoğu kez birbirine karıştıracaktır. Beklenebileceği gibi, ortaya çıkan siyasal özne Türkiye'deki sağ-muhafazakâr siyasetin en önemli müşteri kitlesini oluşturacaktır. Bu hareketin değişik branşlarının İslâmcı addedilen partilerdense hep sağcı muhafazakâr partilerle ittifak kurdukları bir gerçek. İslâmcı siyaset geleneği içinden gelen AKP versiyonunun ancak sağcı-muhafazakâr çizgiye yaklaştığı ölçüde bu hareketlere cazip gelmesi de bu siyasal seçiciliğin bir refleks niteliği kazandığını gösteriyor.

Nursî'nin içtihat kapısının açılması girişimlerine karşı dile getirdiği argümanlar da aynı paralelde gitmiştir. Bu yorumlarıyla kendi yaptığının da aslında bir içtihat olduğu üzerinde durmaksızın fırtına mecazına başvurarak içtihat kapısının zorlanmasını Müslümanlar için bir dinsel güvenlik sorunu haline getirmiştir. İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu bir fırtınaya yakalanmış eve benzeterek, bu fırtına halinde yapılması gerekenin evdeki her deliği rüzgara karşı korumak üzere kapatmak iken, tabii ki yapılmaması gereken tek şeyin kapıyı açmak olduğunu söylemiştir (Nursî, 1984: 213). Fırtına, tanımı gereği geçici bir şeyken Nursî'nin fırtına üzerinden almayı önerdiği tedbirler dizisi fırtına algısını süreklileştirmeyi gerektirmiştir (Aktay, 2003). Nursî'nin kendi metninde kastedilenin bu olmadığı tabii ki rahatlıkla söylenebilir. Ancak cemaat yorumsamasıyla karşılaştığı anda bu yaklaşımın muhafazakâr bir tavrı beslemesi, bunun üzerinden de geçici hali süreklileştirmesi mukadder olmuştur. Fırtına halinin tespiti, bu halde uygulanacak tedbirler, girilecek ilişkiler, duruma uygun yeni dost-düşman tanımları, hâlin tevili, değerlendirmesi; bütün bunlarınsa kelimenin bilinen anlamıyla bir içtihatın gerektirdiğinden daha fazla yorum ve muhakeme cehdi gerektirdiği gerçeği üzerinde durmak neredeyse muhal hale gelir.

SONUÇ: GERÇEĞİ ZİON'A KURBAN ETMEK

Cumhuriyet sonrası dönemde, bir önceki dönemin önemli figürlerinin sergilediği veya sergileyemedikleri siyaseti örneklemek üzere anlattığımız bu hikâyelerin gösterdiği çok önemli bir şey vardır: Modern dünyada gerek genel Batılılaşma dalgalarıyla, gerek özelde sömürgeleşme tecrübelerinde ve daha da özelde hilafetin kaldırılması vesileleriyle yaşanan büyük yenilgi, Türk İslâmcılığının öz-bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bunun tezahür biçimlerinden birisi tam bir mağduriyet ve mazlumiyet duygusu ve söylemi şeklinde ortaya çıkmış ve İslâmcı edebiyata bir drama etkisi olarak damgasını vurmuştur. Bu

travmayı birinci elden yaşayan ilk kuşağın farklı şekillerde de olsa benzer özellikler sergileyen tepkilerini örneklemeye çalıştık. Bu örnekleri bugün ortaya koymanın önemi İslâmcılığın daha sonra kat edeceği veya edemeyeceği mesafelerde bu travmanın belirleyici etkilerini kestirmeye yardımcı olabilmesidir. Bir sürülmüşlük, dağılmışlık duygusu boyutu da olmuştur bu etkinin ve bütün sürgün tecrübelerinde olduğu gibi, sürüldüğü yere geri dönme ukdesi bırakmıştır. Tabii ki bir yenilgiyi hiçbir şey olmamış gibi kabul etmek beklenemez, hele bu yenilgi hileli ve haksız bir mücadelenin sonucu olmuşsa, bir rövanş duygusu oluşturmaması da beklenemez. Bununla birlikte hep bir rövanş beklentisi ve hesabıyla yaşamanın, yaşanan hayatın hakkını tam anlamıyla verme sorumluluğunu erteleyen bir geçici hal etiğini geçerli kıldığını da görmek gerek. İslâmî bir siyaset teorisinin veya pratiğinin tarihsel koşullardan bağımsız gelişmesini de beklemek gerekmiyor, aksine bu teori ve pratiğin taleplerinin bazen başkalarının görece öznel tecrübelerinin ufkundan kendi ufkuna bir geçiş yapması gerekiyor. Geçici olarak kodlanmış haller, belli bir tarihsel dönemin Müslümanlarının sürekli hallerini gölgede bırakan bir duygu durumu yaratıyorsa, beklenebileceği gibi, her türlü etik ilkenin tutarlı takibini imkânsız kılıyor. İslâmcılığın halife-sonrası şartları büyük ölçüde bu diasporik etiğin sınırlarına mahsur kalmıştır. Diaspora olarak yaşanan bir hayatın içindeki ahlak yükü bir "zion"a ulaşmak için kurban edilmiştir.

Diaspora Yahudilerin Filistin'den çıkarılarak dünyada düçar oldukları vatansızlık, savrulmuşluk, dağılmışlık durumunun özel adıdır. Ancak Diaspora'yı niteleyen daha önemli özellik, bu durumda yaşayan Yahudilerin çıktıkları yerden ulaştıkları yeri hiçbir zaman kendilerini yurt bilmemeleri, hep çıktıkları yere bir gün bir daha dönmeyi uman bir hayat yaşamalarıdır. Bu durum, Yahudileri eninde sonunda varacakları Zion'un dışındaki her tarafı "geçici" bir yer olarak görmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla Zion, kaybedilmiş bir tecrübenin bir daha elde edilebilmesi beklentisine dayanır. Esasen hiçbir tecrübenin tekrar bütün bileşenleriyle birlikte elde edilemeyeceği, tartışılmaz bir gerçek olduğuna göre, bu beklentinin makul bir dinsel (en azından İslâmî) karşılığı da olamaz. Bütün bir İslâmî siyaseti belli bir tecrübenin bütün bileşenleriyle restorasyonuna indirgeyen yaklaşımların iki yönlü idealizasyonları, İslâmî siyasetin hayatla bağlarını koparabiliyor. Birincisi idealize ettikleri bir tarihsel an vardır, bu anda her şey mükemmeldir, hiçbir sorun neredeyse kaydedilemez. İkincisi de bu tecrübenin tekrar yakalanabileceğine dair beklentidir. Oysa daha geçerli İslâmî metinler, bütün tecrübelerin biricikliğini telkin eder. Herkesin imtihanının kendisini bağladığını, geçmişteki insanların hikâyelerinden ancak ibretler alınabileceğini, onların hesabının Allah'a ait olduğunu söyler. Kavram son zamanlarda göç sosyolojisinde, dünya ölçeğinde yaşanmakta olan ve giderek daha fazla nüfusu içine alan bir yersizleşme-yurtsuzlaşma durumuna işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

Diaspora kavramının İslâmcıların kendilerini hissettikleri bir durumu ifade etmek üzere kullanımı, özellikle İslâmcıların Cumhuriyet dönemi itibariyle Türkiye, vatan, devlet, millet algıları üzerinde düşünmeyi kolaylaştırması açısından denemeye değer bulunmuştur. Doğrusu sergilemeye çalıştığımız örneklerin bazı açık telaffuzlarının da bunu biraz daha kolay akla getirdiğini kabul etmek gerekiyor. Kendilerini her zaman Türkiye'nin aslî unsuru olarak saymış olan Müslümanların savaş sonrası şartlarda maruz kaldıkları duruma uygun bir açıklamaları yoktu. Daha doğrusu görünen tek açıklama ihanete uğramış oldukları ve sahip oldukları her şeyin ellerinin altından kaymış olduğuydu. Bu topraklar üzerindeki doğal

hakları Müslüman olmak dolayısıyla tartışılamazdı. Bu toprakları bir vatan kılan şey İslâm'ın kendisiydi. Ama yeni durumda bu toprakların niteliği sadece işbaşına gelenlerin İslâm'a karşı hasmane tutumları dolayısıyla vatan olmaktan çıkamazdı. Yeni siyasal rejimin de sembolik sermayesini büyük ölçüde aynı kavramlar üzerindeki yatırımlarıyla tesis etmiş olması, doğrusu İslâmcı kesimin kafasını sadece daha fazla karıştırmaya yarıyordu. Her şeyden önce İslâm'ın toprak anlayışı diasporik bir bilincin gelişmesine müsait değildir. İslâm'ın vatanla ilişkisini en iyi belirleyen Hicret kavramı ve tecrübesi, bazen çıkarıldığı bir toprağı tamamen gözden çıkarmayı gerektiren bir fedakârlığa tekabül ettiğine göre, bir anlamda geri dönüşsüz bir süreçtir. Bu da yaşanan bir tecrübeye geri dönülemeyeceğine dair daha insanî ve daha gerçekçi bir bilinçliliği işaret eder. Diğer yandan öz-yurdunda maruz kalınmış sürgün durumu, neticede bir halet-i ruhiyedir ve bu topraklar üzerindeki bir tecrübeye ilişkindir. Burada yerliliğin, yabancılığın, sürgünün, diasporanın, fenomenolojik birer algı olarak kaydedilmesi önemlidir. İslâmcı hareketin kuşaklar geçtikçe farklılaşan gerçeklerine daha elverişli paralel bir bilinç durumunun eşlik etmediği üzerinde durulabilir. Bu durumda yaşanan gerçeklerle içinde bulunulan halet-i ruhiye arasındaki makas açılmakta, İslâmcı söylem ve pratiğin geneline hâkim olan bir melankoli (depresyon) bu konudaki İslâmî kurumların, örneğin cemaat, maslahat ve içtihat kurumlarının devreye girmesine engel olmaktadırlar.

İslâmcı edebiyat veya düşüncenin daha sonraki temsilcilerinin büyük oranda estet şahsiyetler arasından çıkmış olmasına karşılık, belki bundan dolayı bu travmatik tecrübe kalıcı etkiler yapmıştır. Necip Fazıl'dan Sezai Karakoç'ta, Nuri Pakdil'den İsmet Özel'e uzanan İslâmcı muallimlerin hepsinde kişisel olarak kaydedilen özelliklerinde ortak olanın hepsinin de sosyal ilişkilerinde ciddi anlamda sorunlu olması yeterince anlamlı değil midir? Hiçbirisinin kafasında idealize ettiği türden bir İslâmî tecrübeye karşılık gelebilecek hiçbir sosyal oluşum veya siyasal ittifak arayışına yanaşmaması, İslâmcılığın bir imkânsızın siyaseti olarak, diasporik mekânlarda gezinmesinde ciddi anlamda etkili olmuştur. Edebiyatın kurgusal dünyası bu anlamda fenomenolojik bir imkân olarak yaşanan dünyaya istenilen görüntünün giydirilmesinde etkili olmuş olabilir. Ancak bu giysinin bile üretilmesinde yaşanan dünyanın hızına tekabül etmekte zorlanan yavaşlığı, söz konusu melankolik hallerin yaşanmasında ciddi anlamda etkili olmaktadır. İslâmcıların yeni durumlar için siyaset teorilerini (İslâmî terimlerle konuşmak gerekirse, fıkıhlarını) eskiden ayarlayan ulemanın yerine zamanla ve maruz kalınan bir sonuç olarak almış olan estet şahsiyetler İslâmcı hareketi duygu ve muhayyile bazında önemli ölçüde beslemiş, belli bir yere getirmiştir. Ancak bütün beklentilerin diasporik bir haleti ruhiyeyle bir Zion özlemine bağlanmış olması, söz konusu siyasallığın hem imkânlarını hem de İslâmî sınırlarını işaret etmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Burada anlatılan argümanların bir kısmı, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde 1997'de sunulan *Body, Text Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey* başlıklı doktora tezinin (Ankara, 1997) 5. bölümünde daha ayrıntılı olarak yer almaktadır.

2 Abdürrazık'ın bu risalesi, 1927 yılında Mehmet Âkif Ersoy'un damadı olan Ömer Rıza Doğrul tarafından çevrilerek Türkçe'de basılmıştır (1927/1995). Bu risalesinde Abdürrazık, hilafetin dinî olmaktan ziyade siyasî bir kurum olduğu üzerinde duruyordu ve bunun Osmanlı sul-

tanlarının eline geçmiş olmasının Osmanlılara dinî bir otorite sağlamadığını, Müslümanların değişik durumlarda başka organizasyonlarla bu siyasî varlıklarını ortaya koymalarının caiz olduğuna hükmediyordu. Bu eserin yayımlandığı esnada Türkiye'de hilafetin henüz tamamen ilga edilmemiş olduğu, onun bütün vazife ve keyfiyetinin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin manevi şahsiyetinde mündemiç olduğu duyurulmuştu ki, Cumhuriyet'in kadrolarına yeterli bir güven duyulması halinde böyle bir çözümün dönemin İslâmcı düşünürlerinin siyasal ufkunda zaten mevcut olduğunu söylemek mümkün.

3 Kuşkusuz bu yetinmede, bedeni satın alınmış bireyin ruhunu zamanla teslim edeceğine dair bir beklenti yok değildir. Ancak bu kopukluğun modernist siyasetin özünde olması, Tanzimat'tan itibaren kılık kıyafet üzerinden vatandaşı üzerinde bir iktidar kurmaya çalışan çağdaşlaştırma siyasetleri konusunda üzerinde durulması gereken bir noktadır. *Kılık/Kıyafet ve İktidar* arasındaki ilişkiler üzerine yazdığı iki ciltlik çalışmasıyla Cihan Aktaş'ın çalışmaları (Aktaş, 1989) bu konu üzerinde durmak için iyi bir tarihsel belgesel. Ayrıca Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*'deki kavramsallaştırması üzerinde bu noktadan da bakmakta fayda vardır.

4 Âkif'in göç etmeyi tercih ettiği yerin, sonuçta çok yakın zamanlara kadar Âkif'in hayalindeki İslâm vatanının, Osmanlı ülkesinin bir parçası olan Mısır olmasının, aslında burada anlattıklarımıza apayrı bir istikamet tayin edecek bir öneme sahip olduğunu belirtmeden geçmemek gerekiyor. Bu anlamıyla Âkif'in vatan tasavvuru her ne kadar hicretin en radikal içerimine sahip olsa da, gitmek için Mısır'ı tercih etmek suretiyle aslında hem hicret etmiş hem de bir yere gitmemiş olduğunu göstermiştir. Bir şair olarak susmuşsa da lisan-ı haliyle millîliğin İslâmcı sınırlarına dair önemli imalarda bulunmuştur. Bu ince ayırım konusunda beni uyardığı için dostum Cemaleddin Haşimi'ye teşekkür ederim.

5 Bu dönemin ve bu insanların tecrübelerinin aktarımına dair yaygın şifahî edebiyata rağmen yazılı edebiyat konusunda hala Rasim Özdenören'in bu romanından daha iyisi yoktur. Hüseyin Karatay'ın *Sürgün Öğretmen* tiplemesi, devamını başka romancıların da denediği bu konudaki daha geç bir dönemin tecrübeleriyle ilgili bir edebiyat türüdür. Son zamanlarda İsmail Kara'nın denediği *Kutuz Hoca* da Cumhuriyet yıllarının "köy öğretmeni" kahramanı tiplemelerine karşılık çokça ihmal edilmiş "köy imamı" tiplemelerinin içerdiği destansı boyutlara dikkat çekmesi açısından önemlidir. Üstelik köy öğretmeniyle ilgili sol romanlarda köy hocasının demonize edilmiş tiplemesi göz önünde bulundurulduğunda, bu edebiyat türünün önemi daha bir anlaşılır hale gelir.

6 Tam da bu anlatımın kendisine bazı nurcu kesimlerden önemli itirazların olduğunu kaydetmeden geçmemek gerekiyor. Dediğimiz gibi, bu yazı münhasıran Said Nursî hakkında bir yazı olmadığı için ayrıntılarına giremeyeceğiz, ancak Nursî'nin, tabiri caizse daha ortodoks yorumları bu rivayeti kaydetse de, başka bazı yorumları Nursî'nin yeni rejimle daha sorunlu ilişkisine dikkat çekmekte ve bu tür rivayetlerin uydurma olduğu üzerinde durmaktadırlar. Bu rivayetin bir eleştirisi ve Şeyh Sait ile Said Nursî ilişkisiyle Said Nursî'nin Kürtlüğüne atfedilen ayrı Nur yorumlarının farklı değerlendirmeleri için bkz. İslâmoğlu, 2003; Yavuz, 2003: 175 vd.

7 İslâm mezheplerinin ülke kavramları arasındaki farklar ve her birinin mütekabil fıkıhları hakkındaki bir çalışma için bkz. Ahmet Özel, 1988.

8 "... Bediüzzaman, birkaç mâkul cevabı verdikten sonra, şiddetle ve hiddetle iki parmağını ileri uzatarak "Paşa! Paşa! İslâmiyette, imandan sonra en yüksek hakikat namazdır. Namaz kılmayan haindir, hainin hükmü merduttur" (Nursî, 1987: 140) diye devam eden cevap hem Nursî'nin heroist karakterini temsil eden bir anekdot olarak, Nurcu muhayyileyi renklendirmiş, ama hem de bunu yapabildiği ölçüde de Nursî'nin yeni rejimle olan ihtilafının gerekçelerini sınırlandırıcı bir etki yapmıştır.

9 Nursî'nin zaman zaman "şimdi Eski Said'e geri dönmenin zamanı" diyerek yaptığı çıkışların, yeni dönem metnine yakıştırdığı bütünlük ve tutarlılığa kendi inisiyatifiyle koyduğu istisnalar olarak ne tür bir işlevi olduğu üzerinde durulabilir tabii ki. Eski Said, geride kalmış olsa bile hiçbir zaman terk edilmiş, silinmiş değildir. Yeni Said'in daha ılımlı, sakin, vakur addedilen kişiliğinin karşı karşıya kaldığı gündelik siyasetle baş etmesi görece zordur. Eski Said bu siyasallığın karşısına çıkardığı olumsal durumlar için hep yedekte tutulmuştur, hep bir istisna olarak, ama sıkça tekrarlanan bir istisna olarak.

Eşref Edib Fergan ve *Sebîlürreşad* Üzerine

CANER ARABACI

GİRİŞ

Eşref Edib ve çıktığı dönemler için ekol durumundaki dergilerini, İslâmcılık akımı dışında ele almak ne uygun ne de mümkündür.

İslâmcılık, İttihad-ı İslâm; aslında Osmanlıcılık, daha sert bir tanımlama ile "Tanzimat-Islahat diktatörlüğü"nün resmî ideolojisi karşısında siyasî, sosyal, dinî mahiyetli bir tepki düşünce ve arayışı durumundadır. Başlangıçta, medreseli, geleneksel ulemâ değil de Batı ile temas halindeki Jöntürklerin arasında doğması dikkat çekicidir. Bir tepki, savunma düşüncesi olarak, Batı sömürgeciliği ve saldırılarına karşı doğmuştur. Osmanlı Devleti'nin, Batılı ülkeler tarafından parçalanmaya başlanması, iktisadî esaret karşısında seçilmiş bir strateji durumundadır. Zira İslâmiyet, bilim-kültür alanında ilerlemeye engel değildir. Aynı zamanda "ilerici-progressist bir toplum sistemini önermektedir." Zira, Osmanlı'nın "Batı'yı taklit yoluyla geriliğini ortadan kaldırma" düşüncesi, onu hareketlendiren iç dinamiğini söndürmüştür. "Yaratıcı, dinamik bir güce kavuşması için yeniden *İslâmlaşması*" gerekmektedir (Mardin, 1998, 26).

İslâmcılık, çıkış dönemleri itibariyle, milliyetçilik, Türkçülük, Batıcılık gibi düşüncelerin de ana havuzu, yeşerme yeridir. Akçuraoğlu Yusuf (1876-1935), Ahmet Ağayef (Ağaoğlu, 1869-1939), İsmail Gaspıranski (Gaspıralı İsmail, 1851-1914), Halim Sabit gibi sonraları Türkçü çizgide yer alan fikir adamları, 1913-14'lere kadar *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlürreşad* kadrosu içinde yer almışlardır. Başlangıçta, İttihat ve Terakki ile önde gelenlerine yakınlık gösteren derginin tavrı da bunlara eklenirse, İslâmcılık: Batı (Hıristiyan medeniyetinin) yüklenmesi karşısında, savunma zemini olarak İslâm toplumlarını gören, farklı Müslüman toplumların ortak paydası olarak bütünleştirici değer İslâm dinini öne çıkaran siyasî bir savunma refleksi durumundadır. Ardından, mahiyet itibariyle dini anlama, yorumlama, fiilî saldırıların gerisinde duran gücün fikrî saldırılarına karşı müdafaa için ana kaynaklara inme ve onları yeniden öğrenip-yorumlama gibi bir iç oluşuma da yönelmiştir. Panslavizm, Pancermenizmin ismen de karşıtı olarak, 1860'lı yılların Jöntürkleri olan gazeteciler tarafından savunulan Panislamizm; ancak II. Meşrutiyet'ten sonra iyi seviyede medrese eğitimi almış aydınların da sahip çıktığı bir akım olmuştur. Birinci Dünya Harbi yıllarında dünya Müslümanlarının; İngiliz, Fransız saldırganlığına karşı yerel direnişlere geçmeleri, Osmanlı yanında tavır almaları yolunda harekete geçmelerini sağlamak için cihat fetvasının ilanı, Panislamizm refleksinin bizzat devlet tarafından da kullanıldığını ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti'ni çıkarları doğrultusunda harp cehennemine sürükleyen Protestan Hıristiyan olan Almanya'nın fetva ilanını istemesi, işin siyasî yönünü vurgulamak yönünden ibret vericidir (bkz. Türköne, 1994: 43 vd.; Türköne, 2001: 23/60-62; Mardin, 1998: 26 vd.; Özcan, 2001: 23/62-65; Özcan, 2001: 23/470-475; Kutluer, 2001: 23/65-67; Aydın, 2001: 23/67-70; Okay-Kahraman, 2001: 23/70-71).

Burada organik bağları her ne kadar üst düzeyde olsa, çevresini teşhir eden etkili

kişiliği bilinse de konu olarak Âkif değil, Eşref Edib ele alınacaktır. Eşref Edib, 1908-1925, 1948-1965 arasında Âkif'in başyazar ve şairi olduğu derginin imtiyaz sahibi, sürekli yayın sorumlusudur. Uzun ve verimli hayatına rağmen, yeterince ele alınmamıştır. Son zamanlarda hakkında yazılan birkaç eser ve makale göz ardı edilirse, unutulmaya terk edilmiştir denilebilir. Halbuki fikrî çizgisi, tavrı, savunduğu görüşleri, etki alanı itibariyle yakın tarihimizi aydınlatabilecek önemli şahsiyetlerden biridir. Dergisi ve çeşitli konulardaki yayın politikası ele alınmadan önce, hayat hikâyesi üzerinde durulması yerinde olacaktır.

EŞREF EDİP'İN HAYATI

Batı Trakya'nın Serez'inde Türkistan muhaciri bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur (1882). Babası İslâm Ağa ve annesi Nefîse Hanım, onu Serez'de Sıbyan mektebi ve ardından rüştiyede okuturlar. Bu arada hıfzını tamamlayarak hafız olur, Serez müftüsünden din bilgisi ve Arapça derslerini alır. Bir yıl Mahkeme-i Şer'iyye kâtibi olarak çalışır. İdadiyeyi bitirir. Artık Serez'den alacaklarını almıştır. Bir üst eğitim için İstanbul'a gider. 1318 (1902)'de, imtihanla Mekteb-i Hukuk'a kaydolur. Fakat dinî alanda öğrenimine de ara vermez. Atik Ali Paşa Camii'nde medrese derslerine de devam eder (Eşref Edib, 1960, *Sebîlürreşad*: 306/93; Albayrak 1995: 11/473; Işık 2002: 389).

Bu arada, tanıştığı ilim-irfan sahibi önemli şahsiyetlerin haftanın belli günlerinde düzenli devam eden toplantılarına devam ederek kendini yetiştirmeye gayret eder. Onlardan birisi Ebülulâ Mardin'dir (1322-1323/1906-7). Ebülulâ, kendisinden birkaç yıl önce hukuku bitirmiş "timsali fazilet" birisidir. Kendisini, Direklerarası'nda beraber kaldığı oda arkadaşı tanıştırmıştır. Her cuma, Ebülulâ'nın Kırkçeşme'deki konaklarına giderek sohbetlere katılırlar. Sonradan Dahiliye Vekili ve

Eşref Edib'e İstiklâl Mahkemesi'nde Sebilürreşad'ın Şeyh Sait üzerinde etkili olduğu suçlaması yöneltilmişti.

Ebülulâ'nın eniştesi olan Hacı Adil Bey, yine sonradan Sadrazam olan Hakkı Paşa, tanışıp beraber oldukları diğer şahsiyetlerdir. Dikkat edilirse, İttihat ve Terakki'ye yakın, dinî değerleri öne çıkaran bir grup ile ilişkilidir.

Bu arada Eşref Edib, Ebülulâ'nın, hukuk mektebindeyken düzenli tuttuğu ders defterlerinden de faydalanır. Faydalanma, defteri, gece-gündüz çalışarak başka bir deftere aynen geçirme tarzındadır. Gördükleri derslerin, "muazzam ve mufassal" ders kitapları yoktur. Onun için düzenli tutulmuş defterler büyük bir kıymete sahiptir. Elden ele gezerek çoğaltılmaktadır. Yalnız notlar, doğrudan derslerde tutulmuş yazılar değildir. Derslerde hızlı, alelacele kaydedilen notlar, sonra yeniden düzgünce yazılmaktadır (tebyiz etme). İşte Eşref Edib'in hukuk fakültesindeki öğrencilik yılları, sonradan basın hayatında önemli bir yere sahip olan kitap yayıncılığının da temeli olacaktır. Zira hızlı ve düzgün not tutmaya alıştığı için, ders notlarını bastırmayla başlayan yayın faaliyeti, dinlediği önemli vaazlar, konuşmaların kayda geçirilmesiyle devam edecek,

ileri yaşlarında da kendi anlattıkları kayda geçirilerek kültürel geçmişimizin kaynaklarından bir kısmının kaybolup gitmesine engel olunacaktır.

Eşref Edib'in Ebülulâ ile ilerleyen samimiyet ve dostluğu, bir ömür süren basın hayatının da temellerini atar. Beraber kurdukları, sonradan ekseriyetle gerçek olan hayalleri vardır. Onları şöyle anlatır: "Hürriyet hasretiyle kavruluyorduk. Bir kere o günü görecek miydik? Neler neler yapacaktık!.. Matbuat hayatına atılacak, millî kütüphanemizi kıymetli eserlerle dolduracak, matbaalar tesis edecek, gazeteler, mecmualar, ansiklopediler çıkaracak, memleketimizde ilm ü irfanın neşrine çalışacak, İslâm dünyasıyla meşgul olacak, İslâm milletleri arasında feyizli bir inkişafın, samimi bir vahdetin husûlüne bezli mesai edecektik" (Eşref Edib, 1956: 238/199).

Yıllarca okulda not tuttuğu için süratli kaydetmekte bir 'meleke hasıl' etmiştir. Cuma günleri, hocası olan Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin Ayasofya Kürsüsünden verdiği derslerine devam ederek düzenli yazar. Her hafta tuttuğu bu notları toplayarak Ebülulâ ve oda arkadaşı Faik Beylerle beraber okuyarak düzeltirler. Ardından da Manastırlı Hoca'nın Anadolu hisarı'ndaki yalısına götürerek bizzat kendisine tashih ettirir. Sonra, Babıâli'de İbrahim Hilmi Kütüphanesi yayını olarak bastırıp çıkarır. Daha hukuk mektebini bitirmeden, bu yolla yedi dersi kitap halinde bastırmış, Manastırlı Hoca'nın altmış kadar vaazını not tutmuştur (Eşref Edib, 1956: 238/199). Nitekim *Sırat-ı Müstakîm*'in ilk sayısında "Mevâız" başlığı ardından "18 Temmuz 324" tarihli "Ders: 46", yedi sayfa halinde yayımlanmıştır. Sürekli "nasihat halkasında" bulunanları aydınlatan Manastırlı, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra daha serbest dersler verir. Bunu Eşref Edib şöyle anlatır: "Hele Hürriyetin lisanlara, kalemlere bir güşâyiş-i tam bahşettiği zamandan beri hazret öyle cûş u hurûşa geldi ki lisanından hikmetler dökülür, fikrinden bârikalar zuhur eder. Üç-dört haftadır Ayasofya'nın halini görmelisiniz, üç-dört bin teşne-i marifet kalplerin şevki, ihtisâsı ol derece galeyana geliyor ki insan kendini bir başka alemde zannediyor!" "Serezli Hafız Eşref Edib", aynı yazısında, o zamana kadar iki bin sayfayı aşkın olmak üzere 49 vaazı kayda geçirdiğini, son üçünün üstat tarafından tashih edildikten sonra yayımlanacağını, ardından da kitap halinde neşredileceğini belirtiyor. Ayrıca Manastırlı İsmail Hakkı'nın Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu İlm-i Usûl-i Fıkıh dersine ait anlattıkları da kendisi tarafından aynen zabıt ve tahrîr edilmiştir. İki bin sayfaya yakın bu notlar da *Sırat-ı Müstakîm*'in sütunlarında yayımlanacaktır (H. Eşref Edib, 326: I/7). Eşref Edib, okuyucularına verdiği sözünde durur. Daha sonra "Sebîlürreşad Kütüphanesi" adı altında sırayla bu Ayasofya konuşmalarını yayımlar (bkz. H. Eşref Edib, 1331).

Eşref Edib, hocasının notunu tuttuğu konuşmalarını bir yandan yayımlarken, diğer taraftan da okuduğu hukuk mektebinin tarihçesini, açıldığı günden itibaren görev yapan hocalarını resimleri, özgeçmişleri ile birlikte ve mezunlarını tespit edip Ebülulâ ile beraber yayınlamak üzere hazırlıklar yaparlar (Eşref Edib, 1956: 238/200). Fakat, bu hazırlıkları doğrultusunda bir yayınlarına rastlamak mümkün olmamıştır.

Yayın çalışmaları sürerken, diğer yandan da hukuk mektebini bitirip ardından 'doktora imtihanını' vermiştir (1324/1908). Tam "bu yolda çalışırken hürriyet ilan" edilir. "Uzun senelerdir hasretle beklenilen hürriyet" artık gelmiştir. "Yer yerinden oynar, sanki kıyamet kopar". "Eli kalem tutan ortaya atılır. Gazeteler, mecmualar Bâbıâli'yi doldurur." Bekledikleri an gelmiştir. Meşrutiyet'in ilanın ertesi günü Ebülulâ ile birlikte harekete geçerek dergilerinin çıkış imtiyazını alırlar. İlk sayıdan itibaren *Sırat-ı Müstakîm*'in, "Tarih-i Tesisi: 11 Temmuz 324" olarak verilmesi anlamlıdır.

DERGİ KURMA ÇABALARI

Eşref Edib'in hayatını, dergiler dışında almak hem mümkün olmadığı hem de uzun bir ömrü anlamsız hale getireceği için uygun değildir. Basın tarihimizin etki alanı en yaygın, yayın süresi uzun, fikrî istikrarı yalpasız ender yayın organlarından birisi *Sırat-ı Müstakîm-Sebîlürreşad* serisidir. Şüphesiz bu ana özelliklerde yayın ekibiyle birlikte Eşref Edib'in rolü büyüktür. Devrine göre, seçkin bir eğitim, oturmuş-istikrarlı bir şahsiyet sahibi olan Eşref Edib; değişen devirler, dönen çıkar çarkları, savaş anaforu, rejim bunalımları gibi insanlar ve şahsiyetleri üzerinde ezici izler bırakan dönemeçlerden hep kişiliğini koruyarak çıkmasını becerebilmiştir. Dergileri, kitapları, sanki toplumla; benimseyip-yaymaya çalıştığı değerler manzumesi üzerine sözleşme tazelemesi gibi olmuştur. Öğrencilik yıllarında başlayan bu ahitleşme, yazılı basın halinde yukarıda belirtildiği üzere II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte söz olmaktan çıkıp gerçeğe dönüşür. Yirmili yaşlardaki bir gencin, etkisi yarım asırdan fazla sürecek toplam 48 cilt, yine toplam bin civarında sayı ve onlarca kitaplık bir külliye yayınlaması, ilk sayının planlanıp çıkışıyla başlamıştır.

Dergi çıkarmanın; geçici bir heves olmadığını, hatta ideal yapıyla bütünleşen vazgeçilmez tutku olduğunu Eşref Edib, hatıralarında belirtir. Nice zamandır hayali kurulan derginin, artık yayımlanması gerekmektedir. Bunun için önce yazı kadrosu, hangi yazıların yazılacağı tasarlanır. Hatta elde toplanan yazılar bulunmaktadır. Eşref Edib, "ben yarısını doldururum" der. Zira elinde, Ayasofya Kürsüsü'ndeki derslerinden not tuttuğu bin sayfa kadar hocası Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin konuşmaları vardır. Ebülulâ, "Ben de Tefsir ve Hadise dair makaleler yazarım, Ali Haydar Efendi'nin Usul-i Fıkıh notlarını derc ederiz" der. Ebülulâ'nın ağabeyi Mardinîzâde Ârif Bey, dinî makaleler yazmak suretiyle yardım vaadinde bulunur. Manastırlı, Tefsir konusunda haftada bir makale yazmayı vaat eder. Yine hocaları olan meşhur Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, sosyal konular ve Kelâm ilmine dair yazacağını söyler. Babanzâde Ahmet Naim Bey, Sultanide verdiği din derslerini, Temyiz azalarından Bereketzâde İsmail Hakkı Bey, "Necâib-i Kur'an'iye" başlığı altında Tefsir konusunda yazacaktır (Eşref Edib, 1956: 238/200). Sıra Mehmet Âkif'in vaadine gelmektedir. Eşref Edib, Âkif'le tanışması konusunda, iki farklı bilgi verir. Dergi kuruluş aşamasını anlatırken; "Âkif Bey'le Direklerarası'nda meşhur Hacı'nın çayhanesinde tanışmıştık. Burası hususi bir çayhaneydi. Müşterileri mahdut ve muayyendi. Burası bir nevi kulüptü. Müdavimler, birbirinden emin olarak serbest görüşürlerdi. Çayhane sahibi Hacı, yabancı müşteri kabul etmezdi, sivil memurlar orada barınamazdı. Âkif, yazdığı şiirleri burada okur, biz de istinsah ederdik. Hürriyet ilan edilince bizim hususi çayhanede adeta şehrâyin yapıldı. O zamanlar bizdeki hürriyet aşkını ve hasretini şimdiki gençler bilmez ve anlamaz, öyle bir ihtiyaç da hissetmezler. Âkif'e bir gazete çıkaracağımızı müjdeleyince fevkalade sevindi. 'Her nüshasına bir şiir benden' dedi, büyük İslâm mütefekkir ve âlimi Muhammed Abduh, Muhammed Ferid Vecdi'nin kıymetli eserlerinden de tercümeler yaparım, ilk nüshaya 'Fatih Camii'ni koyarız" dediğini aktarır (Eşref Edib, 1956: 238/200).

Eşref Edib, Millî Şair'i anlattığı başlı başına ayrı bir eserinde ise Âkif'le ilk Fatih'te Bosnalı Ali Şevki Efendi'nin evinde tanıştıklarını belirtmektedir. Tanışma zamanı, II. Meşrutiyet öncesinde bir "İhya Gecesi"dir. Bu onlara has, özel anlamlar da içeren bir kavramdır. Çünkü, nadide eserler, daha basılmamış-piyasada bulunmayan defterlerle dolu bir kütüphaneye sahip olan Ali Şevki Efendi'nin evi, salı günleri toplantıya sahne olmaktadır. Kültür ve sanat dolu geceye de onun için, "İhya Gecesi" demektedirler. Eşref Edib, henüz eğitim hayatını

bitirmemiş, hukuk doktorasını vermektedir. Yalnız, şairi-şiirlerini tanımaktadır. Elini öper. Âkif de iltifat gösterir. Döneme vurgu ise, hepsinden baskındır: "İstibdadın koyu bir devri idi. Matbuat hürriyetini düşünmek bile cürümdü. Gazete çıkarmak, üstatla beraber çalışmak hatıra bile gelmezdi" (Eşref Edib: 1962, I/6).

Tanıştıktan sonra, ömür boyu kader birliği eden bu insanların, ortak zeminleri çok fazla olmuştur. İki farklı anlatımda da önemli olan, şair ve yayıncının düşünce yapısı, karakter itibariyle benzer bir çevreye sahip olduklarının anlaşılmasıdır. II. Meşrutiyet öncesi kültürel ortam ve dostluk 'bezm-i alem'leri, ayrıca dikkat edilecek özelliklere sahiptir. Ayrıca fikrî akımın, hoca-talebe ve arkadaş çevresi içinde geliştiği, bu çevrenin bir yayın organı ile kitleye ulaşmaya çalıştığı da anlaşılmaktadır. Artık sıra, derginin adını koyup, yayın iznin alınmasına gelmiştir.

Yazı kadrosu belirlenip, makale vaatleri alındıktan sonra, Eşref Edib ve Ebülulâ; isim bulma kaygısına düşerler. Dergiye ad koyma sürecini Eşref Edib, şöyle anlatır: "Birçok isimler ileri sürüldü. Beğenmedik. Bilmem nasıl oldu, benim hatırıma 'Sırât-ı Müstakîm' geldi, söyledim. Ebülulâ Bey, hemen 'Çok güzel!' dedi. Artık başka bir isim aramağa hacet kalmadı. Akif Bey'e ve diğer üstatlara arz ettik. Hepsi takdir ettiler, beğendiler, müracaat ettik. Ebülulâ Bey'le beraber müşterek bir imtiyaz aldık. 'Bismillah' deyip işe başladık" (Eşref Edib, 1956: 238/200).

Bilindiği üzere, dergi adı; "doğru yol, Sırat Köprüsü, üstünden geçip Cennete gitmek üzere Cehennemin üzerine kurulacak olan çok dar ve güç geçilir köprü" anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1982: 1139). Böylece, adın anlamı ile; takip edilen düşünce ekolü örtüşmektedir.

İlk sayının kimlik bilgileri nelerdir, toplum nezdinde nasıl bir tepkiyle karşılanmıştır, üzerinde durulmalıdır.

Başlığında, Hicrî tarihle "1326"/1908 bulunan *Sirât-ı Müstakîm*'in, hemen başlık altında şu ibare bulunmaktadır: "Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulûmdan Bâhis Haftalık Gazetedir." Kimlik bilgileri içinde şunlar bulunmaktadır: "Müessesleri: Ebülulâ Zeynelâbidin- H. Eşref Edib", "Mahal-i İdaresi: Bâbıâlî Caddesinde dâire-i mahsusadır." Abone şartları şöyle verilir: "Dersaâdet'te (seneliği) 65, (altı aylığı) 35; Vilâyâtta (seneliği) 90, (altı aylığı) 50; Memalik-i Ecnebiyede, (seneliği) 100, (altı aylığı) 55 kuruştur." Yalnız abonelere ne şekilde gönderileceği de düşünülmüş ve giderleri gösterilmiştir: "Kırılmadan mukavva boru ile gönderilirse senevî 20 kuruş fazla alınır. Dersaâdet'te posta ile gönderilirse vilâyât bedeli ahz olunur." Derginin birim fiyatı da abone şartları ile uygun düşecek tarzda ayarlanmıştır: "Dersaâdet'te nüshası 50 paradır."

Başlık yanına bir de uyarı gibi gözüken ama aslında katılıma davetiye tarzında olan iki satır konulmuştur: "İhtâr: Mesleğimize muvafık âsâr-ı ciddiye maalmemnuniye kabul olunur."

16 sayfalık ilk sayının içeriğini belirtmek için her halde yazı başlıklarını vermek yeterli olacaktır: "et-Din el-Nasîha, Hürriyet-Müsavât" (Musa Kâzım), "Safhâyı Hayattan: Fatih Camii" (Mehmed Âkif), "Tarih-i Din-i İslâm'dan Bir Sahife" (Mahmud Esad), "Fatih Dersiâm-ı Mûcizlerinden Merhum Şevket Efendi" (İsmail Hakkı), "Sure-i Şûra" (Mardinizâde Ebülulâ), "Mevâız: Ders 46, 18 Temmuz 324" (Manastırlı İsmail Hakkı, Not tutan: Sirozlu Hafız Eşref), "Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye" (Meclis-i Maârif Reisi Hukuk Muallimlerinden Haydar Efendi).

Derginin başlangıçta bir müstakil matbaasının olması elbette mümkün değildir. Ama basıldığı yer dikkat çekicidir: "Matbaa-i Âmire." Daha sonra birçok vilayette, güçlükler altında vilayet matbaasında basılacak olan dergi, ilk sayısında da resmî ama gelişmiş bir matbaada basılmıştır.

Dergi ilk sayısında umulmadık bir ilgiyle karşılanır. II. Meşrutiyet devrinin ilk ayları ve ardından yıl boyunca devam eden

basın patlaması düşünülürse, bu durum hayretle karşılanmaması gereken bir gelişmedir. Yaklaşık yarım asır sonra, o ilginin heyecanı içinde nedenini de vurgulayarak Eşref Edib; ilk günleri şöyle anlatır: "14 Ağustos 1324, 30 Şaban 1326 Perşembe günü ilk nüsha çıkınca Babıâli alt üst oldu. Müvezzilerin '*Sırât-ı Müstakîm*, *Sırât-ı Müstakîm*' âvazeleri caddeleri kapladı. 24 saat sürmedi, on binlerce nüshası yağma oldu, bir tane kalmadı. Tekrar bastık, yine bitti. Arkasından ikinci nüsha yetişti. Memleketin her tarafından telgraflar yağmaya başladı. Matbaalar gece gündüz çalıştığı halde yetiştiremez oldular. Az zamanda İşkodra'dan Bağdat'a ve Yemen'e kadar bütün memleket *Sırât-ı Müstakîm*'le doldu ve bütün İslâm dünyasına taşmağa başladı. Büyük âlimlerin, kudretli üstatların kıymetli eserleriyle, kıymetli şiirleriyle *Sırât-ı Müstakîm*, en birinci mecmua halini aldı. Hele Âkif'in şiirleri bütün gönülleri öyle heyecana verdi ki" (Eşref Edib, 1956: 238/200).

Sırât-ı Müstakîm, dev bir coğrafyaya; sorunlarına sahip çıkarak, bir çeşit sözcülüğünü üstlenerek, adeta yüreğini açarak hitap eder. Belli, oturmuş muhtevası, köşeleri, tanınmış yazarları olmasına rağmen sıradan bir hizip dergisi gibi değildir. Sayfalarını değişik görüşten yazarlara açar. Ele aldığı konulardaki zenginlik dergiyi; devrinin, sorunların şahidi haline getirmiştir. Bu konuda, yazar adları ve konularına göre dergi koleksiyonunu baştan sona taranarak hatta "ilan bile atlanılmadan" yapılan bir fihrist çalışması, üstten bakışı kolaylaştırmıştır (bkz. Ceyhan, 1991).

Yalnız derginin yayın politikasına belli başlıklar altında değinmeyi, üç dönemde de ayrı ayrı değil ortak yapmakta bir mahzur gözükmemektedir. Çünkü genel yayın politikası ve bakış açısında önemli bir değişiklik olmamıştır. Sadece devirlerin değişmesinin getirdiği yeni gelişmeler, yeni problemler ile ilgili yayınlar öne çıkmıştır. Benimsenen temel değerlerde bir aykırılık gözükmemektedir. Onun için ilk dönemle ilgili tarihî seyir verildikten sonra, adın değişerek yola devam edilen ikinci ve üçüncü dönemlere geçilebilir.

II. Meşrutiyet döneminin basın furyası içinde, çıkış imtiyazı alınıp da çıkmayan, imtiyaz alınmadan çıkan ya da birkaç sayı çıktıktan sonra kapanan yayın organlarının çokluğu düşünülürse *Sırât-ı Müstakîm*, uzun soluklu yayınlar içinde yer alır. 182 sayı yedi ciltte toplanır. Bu arada dergi, yayın imtiyazını üzerlerine alan iki ortağın yolları ayrılmıştır. Yalnız ayrılış görev değişikliğiyle ilgilidir. Ebülulâ Bey, milletvekili olmuş ardından ilmî kariyerini geliştirerek profesörlüğe yükselmiştir. Dergiyle uğraşmaya vakit ayıramadığı için çekilir. Eşref Edib, yalnız dergiyi yürütmek zorundadır. O da Âkif'le birlikte olarak ad değiştirip yeni bir dönem başlatır. Fakat 1912'de ayrıldıktan 44 yıl sonra 1956'da eski ortağıyla ilgili olarak şunları yazar: "İşte dört sene kadar *Sırât-ı Müstakîm*'de iki-üç sene de Kırk Çeşme'deki konaklarında Ebülulâ Bey'le beraber çalıştığımız zamanlarda hiçbir gün hiçbir ihtilafımız olmadı. Nasıl olabilirdi ki, merhum mücessem bir fazilet timsâli idi. Onunla birlikte geçen zamanların hatıraları daima gönlümü zevk ve ferahla doldurur. O, birçok müstesna faziletleri nefsinde toplamıştı. Bu itibarla pek mümtaz bir şahsiyet oldu. Herkes onu sevdi. O da herkesi sevdi. O, geçen asırların muhassalai nezaket ve terbiyesi idi" (Eşref Edib, 1956: 238/201; E. Edip, 1960: *Sebîlürreşad*, 306/93).

SEBÎLÜRREŞAD ADININ KONMASI

Ebülulâ'nın çekilmesinden sonra Eşref Edib, Mehmet Âkif, Prens Abbas Halim Paşa'nın Heybeliada'daki Selâmlık Köşkü'nde görüşmektedirler. O görüşme sırasında ad değiştirmeye karar verirler. Ad veriş tarzı dikkat çekicidir. Yeni ismin nasıl verildiğini Eşref Edib şöyle anlatır: "Abbas Paşa, bir teklifte bulundular: Kur'an'dan bir sahife açalım, ne isim çı-

karsa oradan alalım. Muvafık dedik. Harem dairesinden bir Mushaf-ı Şerif getirildi. Besmele ile Paşa bizzat bir sahife açtılar. 'İttebiuni ehdiküm Sebîlerreşad' ayeti kerimesi çıktı. Hah dedik, 'Sebîlürreşad' ismi pek münasip. Hem de Sırât-ı Müstakîm manâsına. Hemen karar verdik. Müracaat ettik. Fakat Tahirü'l-Mevlevî, bizden evvel bu ismin imtiyazını almış. Ona müracaat ettik. Memnuniyetle bize devretti. *Sırât-ı Müstakîm*, bu suretle *Sebîlürreşad* oldu. Kaldığımız yerden bu isimle Âkif Bey'le beraber neşriyata devam ettik" (Eşref Edib, 1956: 238/201).

Sebîlürreşad, yeni dönemde *Sırât-ı Müstakîm*'in devamı olduğunu vurgulamak için 1-183 sayı numarasını taşır. Başlık klişesi altında 1330 tarihi bulunmakta, "Vallahü yehdî men yeşâü ila sırât-ı müstakîm" ile "İttebiuni ehdiküm sebîlürreşad" arasında "dinî, ilmî, edebî, siyasî haftalık mecmûa-i İslâmiyedir" ifadesi yazılıdır. Dikkat edilirse iki ayet metninde eski ve yeni adlar bulunmaktadır. "Sahip ve Müdir-i Mesûlü: H. Eşref Edib"tir. "Aded: 1-183, 19 Rebiulevvel 1330 Cuma 24 Şubat 1327, Cilt 1-8" bilgileri iki çizgi arasına alınarak verilmiştir. "Ve câhedü fî sebîlillah" başlıklı baş yazıda derginin yayın politikası, çıkış nedenleri, kadrosu, yapılması gerekenlerle ilgili bilgiler içerir.

Sebîlürreşad, Müslümanların uyandırılma ve yüceltilmesi için çıkmaktadır. Bu yayın hedefini, hedef doğrultusunda elbirliği ile çalışılması gerektiğini bir beyannameyle kitleye duyurmuştur. Duyuru üzerine genel bir rağbet ve yöneliş olur. Dergi o rağbeti şöyle belirtir:

> *Bunun üzerine her taraftan öyle iltifatlara, teşviklere mahzar olduk ki bu tufân-ı teveccühe karşı teşekkürden âciz kaldık. Bir ay zarfında birçok abone geldi. Kendilerinden beşer abone kaydı rica olunan zevat telgraflarla yiğirmişer abone senedi talep ettiler. Anlaşıldı ki Müslümanların intibâhına, Müslümanlığın teâlîsine her tarafta şiddetli iştiyâk var; bu uğurda herkes elinden gelen fedakârlığı ifaya bin can ile müştâk. Şu halde yapılabilecek şeylere heman teşebbüs etmek lâzım geldi: bir taraftan maârif-i İslâmiyenin terakkîsine, uhuvvet-i İslâmiyenin te'yîdine hâdim bir heyet, bir cemiyet teşkîli içün lâzım gelen program hazırlanub ber-mûcib-i kanun Dahiliye Nezaretine derdest takdîm olduğu gibi, diğer taraftan da risalemizin hem heyet-i tahrîriyesinin, hem münderecatının tanzimine teşebbüs olundu. Bunu haber alan büyük bir Müslüman da cenâh-ı âtıfetini risalemizin üzerine gerdi; çalışmak içün bize pek azîm bir itminân verdi. Fisebîlillah Müslümanlığa hizmet uğrunda garazsız, ivazsız çalışan fedakâr muharrirlerimizden başka ulûm-ı şer'iyye ve âlem-i İslâm hininde vukuf-ı küllîleri olan diğer bazı büyük İslâm muharrirlerine de müracaat olundu, Müslümanlığın intibâh ve teâlîsi uğrunda hiçbir muâvenetten geri kalmayacaklarına dair kendilerinden vaad alındı. Bunun üzerine isimleri bütün milletçe tanınmış olan âtîdeki zevat-ı muhteremeden mürekkep bir heyet-i tahririye teşkîline inayet-i Hakla muvaffakiyet hâsıl oldu.*
>
> *Üç buçuk seneden beri risalemizin dine, vatana, ilim ve marifete, âlem-i İslâm'ın oldukça teârüfüne, intibah ve tevhîdine âcizâne ettiği hizmetler cümlenin malûmudur. Kendisinin istikamet ve ciddiyeti, Cenâb-ı Hakkın lütuf ve inayeti sayesinde az zaman zarfında bütün âlem-i İslâm'a intişâr etti; seda-yı îkâzı bütün Rusya, Çin, Hindistan, hatta Japonyalara kadar in'ikâs eyledi. İnşallah hayatı temin olunan risalemiz, bundan sonra -gerek bu babda hâsıl olan meleke, gerek muâvenet-i tahrîriyede bulunmağı kat'î olarak vaad eden zevât-ı muhteremenin himmetleriyle- daha mütenevvi', daha mütekâmil ve daha ziyade hâdim-i intibah bir tarzda intişâr edecektir. Bu vaadimize kârilerimiz emin olabilirler, zira risalemizin şimdiye kadar çıkan cüz'lerini takip et-*

miş olan erbâb-ı insaf risalemizin nasıl doğru, nasıl mutedil, nasıl açık bir meslek tuttuğunu; sonra şuûnun, edvârın inkılâbına, efkârın, hâdisâtın tahavvülât-ı bî-hesâbına rağmen o mesleğe merbut kaldığını elbette takdîr buyurmuşlardır (*Sebîlürreşad*, 23 Şubat 1327: 1-183/1).

Dergi, kendi gayretleri yanında bütün hamiyet sahibi Müslümanların da bu gayrete sahip çıkmalarını, hatta başka yayınların aynı vadide çıkmasını sağlamalarını ister. Desteğe ihtiyaç vardır. Çünkü dünyanın her yerindeki inananların durumundan haber alabilmek için geniş bir muhabir ağına, yeterli bir tesise ihtiyaç vardır. Avrupa basınından alıntılar yaparak haber vermek, işin kolayına sapmak demektir.

Dergi yazı kadrosunu da açıklar: "Ayandan Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Baş Müddeiumumi Bereketzâde İsmail Hakkı Bey, Hariciye Tercüme Şubesi Mümeyyizi Ferid Bey, Abdürreşid İbrahim Efendi, Babanzâde Ahmed Naim Bey, Dârülfünûn Osmanî Muallimlerinden Mehmed Âkif Bey, Alay Müftüsü Mehmed Fahreddin Efendi, Bursalı Mehmed Tahir Bey, Kazanlı Halim Sabit Efendi, Midilli İdadisi Müdürü M. Şemseddin Bey, Ali Şeyhü'l-Arab Efendi, Ispartalı Hakkı Bey, Tahirü'l-Mevlevî Bey, Edhem Nejat Bey, Selim Efendi zâde Mustafa Takî Efendi, Aksekili Ahmet Hamdi Efendi, Hocazâde Ahmet Bey, A. N. Bey, Âlim Can el-İdris Bey, Halil Halid Bey, Ahmet Bey Ağayef, Ali Rıza Seyfi Bey, Debistan-ı İraniyân Müdürü Tevfik Bey, H. Eşref Edib" (*Sebîlürreşad*, 24 Şubat 1327, cilt: 1-8, 1-183/4). Her ne kadar yazı kadrosu içinde, adı "Dârülfünûn Osmanî Muallimi" olarak geçiştirilse de, 1925'te kapatıldığı tarihe kadar başyazarı Mehmet Âkif'tir.

Dergi, yazarları yanında makale kadrosunu da konu başlıklarını vererek belirlemiştir. İlmî ve siyasî olmak üzere iki ana kısma ayırdığı konu başlıkları şöyledir: "Tefsîr-i Şerîf, Hadîs-i Şerîf, İçtimâiyât, Felsefe, Fıkh u Fetavî, Edebiyat, Tarih, Terbiye ve Talim, Hutbe ve Mevâız, Makalât, Siyasiyât, Hayat-ı Akvâm-ı İslâmiye, Harekât-ı İlmiye ve Fikriye, Mekâtib, Matbûat, Şuûn" (*Sebîlürreşad*, 24 Şubat 1327, cilt: 1-8, 1-183/5-16).

Sebîlürreşad, şekil ve içerik olarak öncekinden daha da geliştirilerek yoluna devam eder. Fakat İttihat ve Terakki'nin farklı düşünceye, eleştiriye tahammül edemeyen yönetim anlayışından dolayı birçok defa tökezletilir. İlk kapatma, 1911 Mayıs'ında yanlış anlama yüzünden ve örfi idarenin ani bir kararıyla olur. Dergi ikinci kapatmada, yayına hiç ara vermeden adını değiştirerek yayınına devam eder. 300 ve 301 sayıları (Haziran 1914) *Sebîlünnecât* adıyla çıkar. 1915 Mayıs ve Eylül'ünde çıkan Âkif'in Abdülaziz Caviş'ten çevirdiği, "İslâm ve Medeniyet" başlıklı yazıların ikinci ve sonuncu kısımlarından bazı yerleri sansürlenir (cilt: 14/339, 340). Yazı, İttihat ve Terakki'nin siyasetine aykırı görülmüştür. Bundan sonraki kapatma daha uzun sürelidir. 1916-1918 arasında İttihatçı yönetim tarafından yirmi ay dergiyi kapatır. Bu ara Sadrazam Talat Paşa, Âkif ve Eşref Edib'i görüşmeye davet eder. Talat Paşa'nın teklifi şudur: "Âkif Bey, şu Merkez-i Umumî-dekilerle anlaşsan olmaz mı?" Sadrazamın kastettiği Ziya Gökalp'le uyuşmaktır. Âkif, bu teklifi hiç ahlakî bulmaz. "Anlaşmak ne demek? Bizim şahsî bir emelimiz, bir gayemiz mi var? Bizi simsar mı zannettin?" diyerek selam vermeden odayı terk eder. Bu kadar sert davranma, kapatmanın çok sürmesinin önemli bir sebebi olmalıdır. Dergi, İttihatçılar içinde bir grubun dinde reform peşinde olduğunu öğrenmiştir. Bunlar, "20. asırda dinden bahsolunamayacağı" düşüncesindedirler. Dergi bu bilgileri elde ederek konuya açıklık getirmeye çalışır. Bu yüzden kapatma işi, İttihatçı yönetimin iktidarını kaybetmesine kadar sürer. Tekrar çıkış, 4 Temmuz 1918 tarihli 361. sayı ile, devlet başkanının değişmesi sırasında yasağın kalkmasıyla mümkün olabilmiştir. Müta-

reke devrinde, İttihatçı uygulamasını işgalci sansürü aratmayacaktır. Dergi işgal kuvvetlerinin sansürü yüzünden bazen sayfaları boş çıkmıştır (Nisan 1919, s. 403). Âkif'in yönetiminde *Sebîlürreşad*, doğruları, düşünce namusu olan bir dergidir. Uzun süreli kapatma cezası gelmeden önce, aslında dahiliye nazırından bir uyarı almışlardır. Dergi idarehanesinde, evden gelen kuru fasulye yerken, bakanlık görevlisi, "Nazırın selamını" getirir; "yazılarında o kadar ileri gitmemesi" isteğini iletmiştir. Âkif'in cevabı, "Nâzırına söyle, kendilerini düzeltsinler! Bu gidiş devam ettiği müddetçe bizi susturamazlar. Ben fasulye aşı yemeye razı olduktan sonra kimseden korkmam!" olmuştur (Düzdağ, 2002: 74-76, 83). "Hanı Yağmaların" olduğu, "Bulgur Palasların" dikildiği bir dönemdir. Şöhretini kullanarak, yönetimle akçalı ilişkilere girerek "pay" alınabilecek bir yozlaşma devridir. Ama *Sebîlürreşad*, düşünce namusunu ve fikrî istikrarını korumada ısrarcı davranır. Halbuki aynı yıllar, devlet istediği için Âkif, Necid Çölü'ne gider, Berlin yollarına düşer. O siyasî çekişmelerin dişlileri arasına sıkışmadan, vatanseverliğini kırgınlıkların da üstünde tutarak üstüne düşenleri yapmaya devam etmiştir.

Derginin yayın hayatını güçleştiren zorluklar bu kadarla bitmemektedir. Hükümetin kâğıt yardımı kesildiği için çıkamadığı zamanlar olur. Temmuz 1914'te on beş gün, 1915'te beş ay yayımlanamaz. 1916'da bir süre dergi eski *Sırat-ı Müstakîm* kapaklarının içine yeni sayıların kapağını basarak çıkar (Düzdağ, 2002: 20, 34, 47, 51, 58, 60, 71). Dergi, çeyrek asırlık süreyle, kapanacağı 1925 yılına kadar çizgisini koruyarak yayın hayatını devam ettirecektir.

MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE EŞREF EDİP

Bazı basın tarihçileri, *Sebîlürreşad*'ı, Millî Mücadele'yi ne destekleyen ne de aleyhtar olan yayın organları içine almaz. Hatta bu iki grup dışında kalıp bazen birini bazen diğerini destekleyen, Anadolu'daki direniş eylemine sempati besleyen gazeteler içine de almaz. Bu üç grubun dışında kalanlar içine kor (İnuğur, 1993: 337-350). Bu durum, bilimsel düşünce ve gerçeği arayış açısından aslında önemli bir sorunu öne çıkarmaktadır. Benimsediği değerler ve yayın politikası yönünden tasvip edilmeyen yayın organının, tarihe mal olduğu halde ideolojik bir yaklaşımla değerlendirilmeye tâbi tutulması bir eksikliktir. Halbuki, *Sebîlürreşad*'ın Millî Mücadele tarihinde çok özel bir yeri vardır. Ve bu özel yer ve hizmetlerinin, gerçeğe sahip çıkma sorumluluğu içinde ortaya konması gerekmektedir.

Millî Mücadele dönemi, gazeteci-yazar kesiminin savruluş yıllarıdır. İngiliz muhibbi, Amerikan mandacısı olanların çoğunluğu, basın mensupları içinden çıkar. Sonradan saygınlıkları artan Halide Edip Adıvar (1884-1964), Ahmet Emin (Yalman, *Vakit*, 1888-1972), Yunus Nadi (Abalıoğlu, *Yenigün*, 1880-1945), Ali Kemal (*Sabah*, 1867-1922), Celâl Nuri (*İkdam*, 1877-1939), Rauf Ahmet, Necmettin Sadık (*Akşam*, 1890-1953), Mahmut Sadık (*Yeni Gazete*), M. Cemal (*Zaman*) manda savunucularıdır (Erol, 1972: 36, 65).

Aynı dönemde yaşayan, çok daha yerli, içten ve halkının yanında yer alan yazarlar da bulunmaktadır. Bunların başında, Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936) ve arkadaşı Eşref Edib anılabilir. Onlar; değil bir yabancı ülkenin kanadı altına sığınarak manda ve himaye isteyip, İngiliz Muhipler, Wilson Prensipleri Cemiyeti kurmayı; "vatanın harim-i ismetine" saldıran güçleri, "tek dişi kalmış canavar" görürler. İşgal, zulüm, saldırı karşısında boyun eğmenin tam tersi, bilenen ve bileyen bir direniş ruhuna sahiptirler. O direniş ve hayatta kalış ruhunu, yazıları, şiirleri, vaazları, sohbetleri ile topluma aşılamaya çalışırlar. *Sebîlürreşad*, en güçlü araçlarıdır. Yirmi

beş yüzyıldır istiklalini koruyan Türklerin istiklalsiz yaşayamayacağını savunurlar (E. Edip, 1962: 129). Bizzat, Balıkesir, Kastamonu, Ankara, Konya, Kayseri, Sivas gibi önemli şehirler başta olmak üzere yurdun birçok köşesine ulaşırlar. Ulaşamadıkları yerlere de düşüncelerini *Sebîlürreşad* taşır. Âkif ve Eşref adlı candan ikili, sadece ideal birliği yapmış, kader birliği etmiş, birbirine güvenen yoldaşlar değildirler. Birbirlerini tamamlayan kader ortağıdırlar. Âkif, İzmir'in işgalinden sonra Balıkesir'e gelir. Cami vaazları, milletin haykıran şairinin; yürekleri coşturan, mücadele azmini bileyen manifestolar gibidir. Sevr Anlaşması ve Millî Mücadele hakkındaki Kastamonu Nasrullah Camii'ndeki coşkulu vaazı, 1921'de basılarak bütün vilâyetlere ve cephelere dağıtılır. O konuşmaları, dikkatli ve titiz bir zabıt kâtibi gibi yazıp kayda geçiren, hafızaların unutmasına terk etmeyen Eşref Edib'tir.

Sebîlürreşad, Millî Mücadele dönemi içinde çıkan 306 yayın organından biri belki en etkin olanlarındandır. O kısa dönem içinde İstanbul, Ankara, Kastamonu, Kayseri gibi şehirlerimizde çıkmış. Bazı sayıları farklı matbaalarda basılarak çoğaltılıp asker ve halka dağıtılmıştır. Sakarya Savaşı'ndan önce Ağustos 1921'de Kayseri'ye taşınan *Sebîlürreşad*, Sakarya Zaferi'nden sonra tekrar Ankara'da yayımına devam etmiştir (Güner-Kabataş, 1990: 360, 374).

Sebîlürreşad'ın geç de olsa Millî Mücadele içindeki rolü, etkileri, hizmetleri ile ilgili birinci elden bilgiler yayımlanmıştır. Bunlardan birisi, Hayrettin Karan tarafından bizzat Eşref Edib'ten dinlenip not edilerek yirmi sayılık dizi yazı halinde yayımlanmıştır (Karan, 1956-1957: 234/1-258/20). Karan'ın belirttiğine göre Mehmet Âkif, manzum olarak Millî Mücadele'yi anlatmak üzere bir plan kurmuş fakat, gurbet hayatı, Kuran mealiyle meşguliyeti ve rahatsızlığından buna fırsat bulamamış, sözlü olarak anlatmadan da hoşlanmamıştır. Eşref Edib de Âkif gibi düşünmektedir. Zira o dönem yapılan hizmetler, "karşılık beklemeksizin Allah için, millet ve memleket için yapılmıştır". Onların bir övünç vesilesi gibi anlatılması uygun değildir. Zaten İstiklal Mahkemeleri'nde de açıklamaya zorlandığı için bazılarına mahcubiyet içinde temas etmiştir. Fakat, aradan geçen çeyrek asırlık zaman o dönemin bilinmesine, kalıcı olarak kaydına da gerek duyurmaktadır. Âkif vefat etmiştir. Yıl 1956'ya gelmiştir. Karan'ın ısrar ve iknası üzerine, "*Sebîlürreşad*'ın yazar ve sahibi sıfatıyla, çalışmaları onun manevi şahsiyetine mal etmek" kaydıyla bir plan dahilinde Eşref Edib, hatıralarını anlatır ve not tutulmasını sağlar. Daha sonra "*Sebîlürreşad*'ın Romanı- *Sebîlürreşad* İstiklal Mahkemelerinde" başlığı altında uzun soluklu bir dizi yazıyı bizzat kendisi kaleme alacaktır. Burada faydalanılan kaynaklardan birisi de odur.

Sebîlürreşad, Birinci Dünya Harbi ardından yapılan ateşkes anlaşmasından sonra zor günler yaşar. Milletin kaderini paylaşır. "Derin bir keder ve ıstırap" içinde işgali tadar. Mandacılarla mücadele eder. Mandanın, yabancı bir devletin koruması altında yaşamanın getireceği felaketi anlatmaya çalışır. Ama "sesi sansür tarafından boğulur". İzmir'in işgalinden sonra Anadolu'da düşmana karşı harekete geçen millî kuvvetleri destekler. Bu destek sözle ya da içten geçen bir niyet tarzında değildir. Balıkesir'de bir avuç insan, sınırlara dayanan düşman güçlerine karşı imkânsızlıklar içinde direnmektedir. "Halk heyecan içinde, kararan ufuklarda bir ümit ve teselli ışığı" arar vaziyettedir. İşte öylesine bir ortamda, *Sebîlürreşad* ekibi Balıkesir'e giderler. Çarşı ve mahallelerde davullarla bu geliş duyurulur. "Baş muharrir, büyük İslâm şairi Mehmet Âkif'in Zağnos Paşa Camii'nde Cuma namazından sonra hutbe irad edeceği" haber verilir. Halk akın akın camiye gelir. Cami, avlusu dolar. Taşlar, topraklar üzerinde çoğu namazını kılar. Âkif de heyecanlıdır. Önce "Cihan alt üst olurken sey-

re baktın, öyle durdun da/Bu gün serserisin, derbedersin, kendi yurdunda" diye başlayıp, oturup ağlamakla bir yere varılmayacağını, birleşip-birlik olarak yeniden mücadeleye atılınması gerektiğini haykıran beyitlerini okur (Karan, 1956: 235/152-153).

Hayat herkesin hakkıdır. Ama o hakkı alabilmek için mücadele vermeyen alamamaktadır. Hayat hakkımızı alabilmek için de birlik olunması gerekmektedir. Yabancıların araya ektiği ayrılıkları giderek tek bir bütün halinde düşmana karşı gelinmesi gerekmektedir. Bu vatanî görev, dinî bir farz halinde herkesin üstüne düşmektedir. Hiçbir kimsenin kenara çekilerek seyirci kalma hakkı yoktur. Zira düşman kapılarımıza dayanmış içeri girip namus ve şerefimizi çiğnemek istemektedir. O namert taarruza karşı, kadın-erkek, çoluk-çocuk, genç-ihtiyar herkesin karşı koyması "farzı ayin"dir. Üstelik Balıkesir civarının insanı dün, Rumeli'yi fethederek büyük fedakârlıklar göstermişti. Bugün de o geçmiş kahramanların torunları Anadolu'yu koruma konusunda diğer vilâyetlere örnek olmak zorundadır. Bu doğrultudaki hutbe, halkın gönüllerini coşturup, onların kederlerini dağıtmıştır. Kürsüden inip aralarına karışan Âkif'in eline sarılıp kucaklaşırlar. Âkif, halkın ardından silahlı mücahitlerle, onların idarecileri ile görüşür. Millî kuvvetlerin oluşmasında büyük rolü bulunan Hasan Basri Çantay'a birkaç gün misafir olduktan sonra İstanbul'a dönerler. Tabii cami konuşmalarını Eşref Edib not tutmuştur. Bu notların bir özeti derginin 458. sayısında (12 Şubat 1920) yayımlanır (Karan, Ocak 1957: 236/173). Âkif'in konuşma metni, Balıkesir'de çıkan *İzmir'e Doğru* gazetesinin 1 Şubat 1920 tarihli 24. sayısında da yayımlanmıştır. Gazete Âkif'in konuşmasını camide bulunamayanların faydalanması için verirken, o günün durum tespitini şöyle yapar:

Sebîlürreşad cerîde-i İslâmiyesi baş muharriri ve Müslümanların büyük şairi Mehmet Âkif Beyefendi ile cerîde-i mezkûr sahip ve müdürü Eşref Edib livamızı teşrif etmişlerdi. Bundan bilistifade üstad-ı muhterem Âkif Beyefendi hazretlerinin bir mev'ıza irad buyurmalarını kendilerinden rica ettik. Müşarunilyh lütfen isâf ile Kanunusaninin yiğirmi üçüncü günü Zağnos Mehmet Paşa Cami-i şerîfinde Cuma namazından sonra beliğ bir mevıza irad buyurdular. Büyük bir cemaat-ı Müslimîn huzurunda verilen bu hitabe binlerce Müslüman kalplerini heyecana getirdi, ağlattı, zaten müttehîd olan ruhlardaki birliği bir derece daha te'yîd etti. Hele ruh-ı İslâmı terennüm eden bu şair-i muazzamımızın kendi asâr-ı bedîalarından olmak üzere mevizadan mukaddem inşad ettikleri şiir-i Güzîn, cemaati o kadar müteessir etti, o derece galeyana getirdi ki herkes mest ve medhoş oldu. Hulasaten zabt edilen bu mevizayı cami-i şerîfde bulunamayan ihvan-ı din ile livamız halkını da müstefîd etmek için neşrediyoruz.

Gazete, açıklama ardından hem Âkif'in okuduğu şiiri hem de konuşmasını verir (*İzmir'e Doğru*, 1 Şubat 1336 (1920), s. 2). Âkif konuşmasında, "Hayat. herkesin hakkıdır. Evet, bütün mahlûkat-ı ilahiye hakk-ı hayata maliktir. O halde Allah'ın diğer mahlukları arasında biz de yaşamakta haklıyız. LAkin bilirsiniz ki, haklı olmak başka, haklı çıkmak yine başkadır" diye başlayarak hakkın geri alınması için mücadele edilmesi gereğini vurgular.

SEBÎLÜRREŞAD TBMM'NİN ÖZEL POSTASI

Sebîlürreşad ekibinin Balıkesir'e gidip oradaki millî kuvvetlerle bağlantı kurdukları İngilizlere jurnal edilmiştir. İngilizler, bunun üzerine *Sebîlürreşad*'a baskıyı artırır. Sansür yazılarını "hurdahaş" eder. Bazen birçok sayfası bembeyaz çıkar. Fakat bu arada *Sebîlürreşad*, üstüne düşenden fazlasını tehlikeyi göze alarak yapmaya

devam etmektedir. Bunlardan birisi, Hindistan'daki İslâm düşünürlerinden Hüseyin Kıdvay'ın İngiliz ve diğer işgalcilere karşı "ateş püsküren, Türkleri müdafaa eden 'İslâm'a Çekilen Kılıç' adlı eserini İngilizce'den çevirerek" her türlü tehlikeyi göze alıp gizlice Anadolu'ya sevkidir. İngilizler daha sonra eserin kim tarafından çevrilip, hangi matbaada bastırıldığını bulamamışlardır. Ayrıca *Sebîlürreşad*, bir süre TBMM'nin kurulduktan sonra özel postasını idare eder. Kuryenin getirdiği Ankara'nın özel postası, dergi idarehanesine bırakılmakta, Milî Mücadele grubundan bir subay gelip almaktadır. Gizli posta işinde müderris Hasan Lâmi Efendi'nin de çok vatanperver çabaları görülmüştür. Anadolu'da birlik olunması gerektiğine inanan dergi o birliği sağlamak üzere Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçişin memnuniyetle karşılamıştır. Ardından da Mustafa Kemal'in başkanı olduğu meclisin istihbarat bürosu gibi hizmetini vermiştir (Karan, Ocak 1957: 237/184).

ANADOLU'YA GEÇİŞ

Daha işgal altındaki İstanbul'dayken Anadolu'daki millî hareket lehine tavır almaktadır. Dergi idarehanesinde bir konuşma sırasında birisi, Anadolu hareketinin bir ittihatçılık eseri olduğunu söyler. O zamana kadar söze karışmayıp, sessizce dinleyen Âkif, birden heyecanlanarak sözü söyleyene dönüp: "Hayır, artık buna İttihatçılık denemez. Bu memleket meselesidir. Buna herkes el birliğiyle sarılmalıdır" der (Düzdağ, 2002: 251).

Sebîlürreşad'ın o haliyle daha uzun süre İstanbul'da kalması zordur. Bir gün, Eşref Edib, Âkif'le dergide konuşurken ilk mecliste milletvekili olan Ali Şükrü gelir. "Hazırlanın gidiyoruz" der. Zira Ankara'dan *Sebîlürreşad* çağırılmaktadır. Ali Şükrü; "Paşa sizi istiyor. *Sebîlürreşad*'ın Ankara'da intişarı, millî hareketin manevi cephesini kuvvetlendirecektir" der. Bunun üzerine Ali Şükrü ile Mehmet Âkif'in, Üsküdar'dan İngiliz hatlarını yararak geçmesi, ardından Eşref Edib'in, İstanbul'daki işleri yoluna koyarak Karadeniz yoluyla İnebolu'ya çıkması kararlaştırılır. Artık İstanbul'da "yapılacak iş" kalmamıştır. Anadolu'da daha faydalı olunacaktır (Karan, Ocak 1957: 237/184-185). Âkif'le Ali Şükrü, bir-kaç gün sonra yola çıkarak, sapa yollardan İngiliz hatları geçip Ankara'ya ulaşırlar (Karan: 238/201).

FETVA MESELESİ

İngilizler, Anadolu'ya geçişi engellemek için tedbirleri sıkıştırırlar. Bu arada "millî kıyamı", toplum gözünde gayrimeşru duruma düşürmek amacıyla bir fetva yayımlatmak isterler. Şeyhülislâm Haydarîzâde İbrahim Efendi, bilgin hamiyet sahibi, edip, vatansever birisidir. Eşref Edib'in de yakın dostudur. İngiliz isteklerine karşı direnir. Zorlandıkça Eşref Edib de dayanması için telkinde bulunur. Çünkü o Şeyhülislâmlık makamında bulundukça İngilizler istedikleri fetvayı alamayacaklardır. Fakat bir süre sonra dayanamayınca İbrahim Efendi çekilir, yerine Dürrizâde atanır. Eşref Edib, *Sebîlürreşad* sahibi sıfatıyla ziyaretine gittiğinde kendisinin Meşihat makamına fetvayı çıkarmak için getirildiğini, çıkarırsa "ilelebet tarihin tenkit" edeceğin belirtir. Fakat Dürrizâde, İbrahim Efendi gibi direnemeyecektir (Karan: 238/202).

KASTAMONU'YA YOLCULUK

Eşref Edib, İstanbul'da işleri düzenledikten sonra, yanına ailesini de alarak deniz yoluyla İnebolu'ya oradan hâkim olan kayınpederinin de bulunduğu Kastamonu'ya geçer. İstanbul'dayken Anadolu'nun dağı taşı ayağa kalkmış hareket halinde, sanmaktadır. Kastamonu'da bir faaliyet görülmemektedir. Eşref Edib, vali ve komutanla görüşür. Vali daha önce teşebbüs ettiklerini ama halkı harekete geçiremediklerini açıklar. Eşref Edib'in bir daha deneme teklifine olumlu bakar.

Eşref Edib'in kafasında halkı kıyama kaldırmanın yanında ülkenin tümünü moral yönden etkileyebilecek Veliaht Abdülmecit Efendi'yi Anadolu'ya geçirme planı vardır. İstanbul'dayken Âkif'le birlikte kendisini ziyaret etmiş kendisiyle defalarca görüşmüşlerdir. Abdülmecit Efendi'nin çocuklarına, Âkif'in damadı Ömer Rıza (Doğrul) Arapça dersleri vermektedir. Anadolu'ya kaçırma planını da rasathane müdürü sonra Konya milletvekili olan Fatin Gökmen yapmıştır. Ankara ile valilik aracılığı ile şifreli görüşmeler yapılır. Mustafa Kemal de olayla yakından ilgilenir. Veliahda eski yaveri Yüzbaşı Yümni (Üresin 1898-1961, sonra Bilecik Milletvekili, Ulaştırma Bakanı 1952-54, bkz. Öztürk IX/VII: 153-154) gönderilir. Bunun üzerine Yümni Bey'e Kastamonu nüfusundan "Tüccar Hatipzâde Mehmet Cemil" kimliği verilerek gönderilir. Zira kendisi Nemrut Mustafa divanından idam mahkumudur. Tehlikeyi göze alarak yanında satış için güya numune olarak aldığı keten-kenevir örneği ile İstanbul'a gider. Abdülmecit Efendi ile görüşür. Ama önce olumlu cevap veren veliaht, gelmekten vazgeçmiştir (Karan: 239/213-214).

KASTAMONU'DA MİLLÎ KUVVET TEŞKİLİ

Eşref Edib, Kastamonu Valisi'nin izni üzerine Polis Müdürü ve bazı ileri gelenlerle nasıl harekete geçilmesi gerektiğini düşünürler. Artık işi yalnız dergi patronluğu, gazetecilik değildir. İnebolu'dan Kastamonu'ya doğru inerek, Ankara'yı kuzeyden kuşatmak isteyen düşmana karşı halkın bizzat örgütlenmesi gerekmektedir. Kastamonu halkının toplantı yeri Yılanlı Dergâhı'dır. Her mahalleden muhtarla beraber üçer kişiyi cuma günü toplantı yerine çağırırlar. Eşref Edib, kürsüye çıkarak durumun Kastamonu için vahametini ortaya koyan bir konuşma yapar. Yunanlılar İnebolu'ya çıkarmak üzere bir askerî güç hazırlamaktadırlar. Ankara'yı kuzeyden kuşatacak güç önce Kastamonu'yu vuracak, burası feci bir vaziyete düşecektir. Kastamonu'nun kahraman halkının böyle kayıtsız kalmaları uygun mudur? İnsanları, canlıları değil cansız varlıkları bile harekete geçirmesi gereken bir vaziyet karşısında kayıtsız kalmak doğru mudur? Halk hayret ve dehşet içinde kalmıştır. Birisi, genelde benzer olan resmî tavrı ele varan bir açıklama yapar: "Vali bey de bizi harekete geçirmeğe kalkıştı. Fakat böyle vaziyetin ciddiyetini anlatmak suretiyle değil, cebir ile jandarma ile yapmak istedi. Halk münfail oldu. Kimse iştirak etmedi." Artık durum anlaşılmıştır. Halk mevcut Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adına örgütlenir. Eşref Edib cemiyet reisi adına bir beyanname yazar. Vilayetin izni ile basılıp dağıtılır. "Yan gelip yatılacak, yahut ye'se düşüp kadınlar gibi ağlayacak zaman değildir." Silahlanıp, askerî birlikler oluşturarak millî ordunun hazırlanması gerekmektedir. Bunun için "mahalle mahalle, köy köy" belli vakitlerde talim edip, Cuma günleri dükkânları kapayarak hep birlikte genel resmî geçitler yapılmalıdır. "Cuma günü zaten Müslümanların bayramıdır. O günü vatan ve millet işlerine hasredelim. Silahlarımızı silelim. Hayvanlarımızı besleyelim. Bölükler, taburlar teşkil edelim. Bütün bu işleri kemali intizamla gürültüsüz, Müslümanca yapalım" (Karan, 240/232-234).

Beyannamenin, polis, jandarma ve gençler tarafından her tarafa dağıtılması etkili olmuştur. Depolarda eskiden kalan ne kadar silah varsa, balta ve mızraklara varıncaya kadar halk kapışır. Evlerdeki silahlar alınır. İkindiye kadar herkes işini yapacak ikindileri eğitim karargâhında buluşulacaktır. Mahalle mahalle yarışa sokularak halk eğitime katılır. Gelmeyen erkek kalmaz. Kadınlar bile harekete geçer. Çocuklar eğitim yerini bayram alanına çevirir. 2 Ağustos 1920 ilk cuma günü bütün hükümet erkânının da katıldığı tören yapılır. Camilerden "Kelime-i Tevhit yazılı sancaklar" önde olduğu halde bölükler topla-

nır. Tasavvur edilmedik bir "millî kıyam" görüntüsü vardır. Bölük önlerinde baltalı, kalkanlı kimseler bile vardır. İntizam içinde, "ufak bir kargaşa bile" olmadan Amedan Çayırı'nda toplanılır. Müftünün duasından sonra konuşmalar ve toplu gösteri eğitimi yapılır. Ardından halk, "takımlar, alaylar halinde müsellah bir ordu şeklinde şehre" döner (Karan, 241/245-246). Ordu Komutanı Nurettin Paşa'nın (Peker) ifadesi ile, düzenli eğitimlerle kısa sürede Kastamonu halkı "adeta bir ordu kurmuş, Kastamonu da bu ordunun karargâhı olmuştur" (Karan, 242/266).

Çalışmalar böyle devam ederken hiç umulmayacak bir gelişme olur. Kastamonu valisi, Eşref Edib'in fırka ve jandarma komutanları, bütün subaylar, halkı silahlandırıp hazırlayarak Ankara'ya yürümek istediği yolunda bir jurnalle Ankara'ya bildirir. Telgraf müdürüne, Eşref Edib veya Kastamonu'dan bir kişinin Ankara'ya telgraf çektirmemesini emreder. Kendi ve ileri gelen yöneticileri yanına alarak şehir dışına çıkar. Ankara'dan, ihbar üzerine emrinde bir müfreze ile Muhiddin Paşa gönderilir. Valinin aslında E. Edib'in yerine vali olabileceği evhamı ile gelişen durum ciddidir. Polis müdürü kanalıyla da Eşref Edib bir subay nezaretinde arabaya bindirilerek Taşköprü-Boyabat üzerinden Sinop'a gönderilir (Karan, 243/286-288). Vali yol üzerindeki Taşköprü Kaymakamına, "Eşref Bey ile temas mucib-i idamdır" şifre emrini de göndermiştir. Yalnız hamiyet sahibi bir asker, kaymakamın elindeki telgraf emrini alıp yırtarak Eşref Edib'in Kastamonu'daki muhtevada toplanan halka konuşma yapmasını ister. Ankara hükümetini korumak için "millî teşkilât yapmağa" teşvik edilen Taşköprü halkı kendisini alkış tufanına tutar (Karan, 244/302-303). Oradan Boyabat yoluna düşerler. Yolda iki çarşaflı kadını arabaya alarak götürürler. Bunlar, Ankara Hükümeti'nin Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey'in yakınlarıdır. Onlar vasıtasıyla Yusuf Kemal Bey'le görüşüp durumu anlatırlar. Yusuf Kemal, dönüşte durumu düzelteceğine söz verir. Ayrıca Ankara'da dahiliye vekâletine "Millî Mücadele'ye fîsebîlillah hizmet için gelen fedakâr adamlara böyle muamelede bulunmak memlekete ihanetten başka bir şey değildir, derhal bu hatayı tashih etmek icabeder" diye telgraf çekilmiştir. Evhamlı vali Cemal Bey'in yanlışını düzeltmek üzere durumu haber alan Âkif, önce bakan Doktor Adnan Bey'le görüşüp ardından Kastamonu'ya koşar. Temaslar sonucu Sinop'tan serbest bırakılan Eşref Edib'le buluşurlar (Karan, 245/311-312).

Âkif'in gelişi, dönemin en etkili telkin çalışmasının yapılmasını sağlar. Kastamonu Nasrullah Camii'nde halka hitap eden Âkif, Sevr Antlaşması'nın asıl çehresini halka anlatır. Onların bizden istedikleri, ne bazı vilayetler ne de bir sancaktır. Onlar doğrudan başımızı ve gövdemizi, hayatımızı, devlet ve dinimizi istemektedir. Sevr, bizi mahvetmek için hazırlanan bir barış paçavrasıdır. Onun için "o murdar paçavranın" büsbütün parçalanması gerekmektedir. Atalardan bize emanet kalan "din-i mübîn" Allah'ın bir emanetidir. Savaş meydanlarında kendisi şehit düşüp İslâm bayrağını düşürmeyen atalarımız gibi, emanete sahip çıkıp bu güzel toprakların düşman istilâsından kurtarılması gerekmektedir. Âkif, duyguların şaha kalktığı bir sırada coşkuyla uzun veciz duasını yapar: "Boğuyor alem-i İslâmı bir azgın fitne/ Kıtalar kaynayarak girdi o girdap içine. Müslüman yurdunu her yerde felâket vurdu,/ Bir bu toprak kalıyor dinimizin son yurdu./ O da çiğnendi mi çiğnendi demek şer-i mübîn/ Hakisâr eyleme yâ Rab onu olsun! Amin!" (Karan, 251/14-15). Eşref Edib'in kayda aldığı bu cami vaazı, *Sebîlürreşad*'ın 464. sayısına alınıp Kastamonu matbaasında günlerce çalışılarak on binlerce basılıp dağıtılır. Aynı sayı çok miktarda Ankara'da ikinci baskısını yaparak dağıtılır. İkinci baskının da bitmesi üzerine belki bir dergi tarihinde ilk görülecek şekilde üçüncü baskısı yapılarak

dağıtılır. Dergi, Anadolu'nun büyük camilerinde, toplantı yerlerinde okunur. Diğer taraftan El-Cezire Cephesi Kumandanı Nihat Paşa, aynı sayıyı Diyarbakır Matbaası'nda bastırıp çoğalttırarak bütün cepheye dağıttırır. Elazığ, Diyarbakır, Bitlis, Van vilâyetleri ile çevredeki illere gönderilir. Âkif'in Nasrullah Camii vaazı, Diyarbakır Camii Kebîr'inde cuma namazından sonra halka okunur. Âkif, benzer konuşmaları Kastamonu'nun kazalarını dolaşarak oralardaki camilerde de yapar. O konuşmalar da dergide yayımlanır. Ayrıca kitap haline getirilerek tekrar basılıp dağıtılır. "Millî Mücadele'nin mahiyeti, bu kadar açık bir dille halkın anlayabileceği surette" daha önce anlatılmamıştır. *Sebîlürreşad*, millî direnişin "manevi cephesini" kuvvetlendirmektedir (Karan, 252/31; Şengüler 1992, 9/257-353). İnanç, ümit, cesaret ve fedakârlık telkin eden konuşmalar sadece Eşref Edib, Mehmet Âkif'e ait değildir. Onlarınki Kastamonu'da direniş ateşini yakıp körükler. Ardından yapılan irşat çalışmaları, mitingler ve toplantılarda temel muhteva aynıdır denebilir. Sakarya Savaşı'ndan hemen önce yapılan bir mitingde o sıra İstiklal Mahkemesi Başkanı olarak Kastamonu'da bulunan Mustafa Necati, işgaller, vatanın istilâsı karşında halka direniş görevini şöyle hatırlatır: "Bu ulvî vazifeyi bize Allah verdi. Çünkü Hâlik, Türk Milletini İslâmiyet'in müdafaasına memur etti." Cumhuriyet devrinde Millî Eğitim Bakanı iken vefat eden Mustafa Necati, daha da coşarak; "Şu dakikada kulaklarım semâdan ilahî bir sadâ işitiyor" diyerek "Allah'ın bize verdiği vazifenin" "İslâmiyet'i devirmek isteyen, bakirelerin namusunu parçalayan, hemşireni boğazlayan" düşmana karşı durmak, savaşan orduyu desteklemek olduğunu belirtiyor. "Senin davan İslâmiyet'in davâsıdır ve biz de İslâmiyet'in davâsı için seninle sonuna kadar seninle beraberiz" (Eski, 1995, 43-44).

Sebîlürreşad ekibi, Kastamonu'da sadece halkla değil, Kastamonu basını özellikle *Açıksöz* gazetesi ile de iyi ilişkiler kurar. Mehmet Âkif'in "Kır Ağasının Rüyâsı", "Köse İmamın Dertlerinden", "Ey Müslüman", "Umar mıydın", "Yeis Küfürdür", "Ey Cemaat Uyan", "Leylâ" gibi şiirleri bu gazetede yayınlanır. İstiklal Marşı, *Sebîlürreşad*'dan sonra ilk defa Mehmet Âkif'in el yazısı ile 21 Şubat 1921 tarihli *Açıksöz*'de çıkar. Millî Mücadele'nin yanında yer alan Kastamonu ve basınına karşı Âkif ve arkadaşlarının özel bir sevgileri vardır (Eski, 1995: 11).

MUSTAFA KEMAL İLE GÖRÜŞME

Kastamonu'da üç sayı (464, 465, 466) çıktıktan sonra dergi, başyazarı Âkif'le birlikte Ankara'ya taşınır. M. Kemal'in isteği üzerine Eşref Edib ve Âkif, istasyondaki küçük bir odada görüşmeye kabul edilirler. Mustafa Kemal: "Kastamonu'daki vatanperverane mesainizden çok memnun oldum. Sevr Muahedesi'nin memleket için ne kadar feci bir idam hükmü olduğunu *Sebîlürreşad* kadar hiçbir gazete memlekete neşredemedi. Manevi cephemizin kuvvetlenmesine *Sebîlürreşad*'ın büyük hizmeti oldu. Her ikinize de bilhassa teşekkür ederim. Ben sizin daha İstanbul'dayken de Millî Mücadelemize yaptığınız hizmetlerinizi bilirim. Kastamonu'dayken geçirdiğiniz kaza da şayanı teessüftür. Valinin şahsi endişeleri hükümeti şaşırttı, yanlış karara sevk etti. Geçmiş olsun. Böyle zamanlarda hatalara bakılmaz, sizin samimiyetinizi, millî davaya karşı candan bağlılığınızı Anadolu'da neşrettiğiniz nüshalar tamamıyla gösterdi" der. Âkif, "hemen hiç konuşmamıştır". "Çok açık ve fazla konuşan" derginin sahibi olarak Eşref Edib'tir. Abdülmecit Efendi'nin Anadolu'ya gelmekten niçin vazgeçtiği konusunu da konuşurlar. Yalnız Eşref Edib, 1957 yılında yayımlanan bu hatıratında "şimdi açıklanması münasip olmayan" kaydını düşerek Atatürk'le konuştukları bazı konular hakkında bilgi vermez. Ama çıktıktan sonra çok açık ve fazla konuştuğu için

Âkif, Eşref Edib'i paylar ve kızgınlığını yol boyunca muhafaza eder.

İSLÂM BİRLİĞİ

Fakat E. Edip, Paşa ile açık konuşmaya bundan sonra da devam eder. Çünkü o, "açık konuşan"dan memnun olmakta, "samimiyetle söylenen hiçbir söze" darılmadığı gibi itimat etmektedir. Paşa bir defasında yaptığı Meclis konuşmasında eski Kanunu Esasi aleyhinde bulunarak "İttihad-ı İslâm fikrini bir hayal" diye tenkit eder. Yorgun düştüğü toplantıdan sonra Başkâtip Recep'in (Peker) odasına gider. Herkes tebrik eder. Aralarında Eşref Edib de vardır. "Sen ne dersin buna ey Molla Sırat?" der. E. Edip, açık konuştuğunu belirterek konuşmasının bir kısmını beğendiğini bir kısmını ise beğenmediğini söyler. Paşanın sorması üzerine beğendiği kısmı açıklar: "Meşrutiyet Kanunu Esasisi aleyhinde bulundunuz. Biz de öteden beri bu Kanunu Esasi'nin, milletin ahvali ruhiye ve ictimaiyesine uygun olmadığını yazıyorduk. Zamının ricali bize mürteci, derlerdi. Şimdi siz de bizim safa geçtiniz." Paşa, bu cevaptan hoşlanarak kahkahayla güler ve beğenmediği kısmı sorar. Eşref Edib, bu kısımda kendisi ve *Sebîlürreşad* ekibinin görüşünü özetle ortaya kor: "İttihadı İslâm fikrini tenkit ettiniz. Bugün İslâm mütefekkirleri, böyle sizin tasvir ettiğiniz gibi anlamıyorlar. Bütün dünyadaki Müslüman milletlerin bir devlet halinde idareleri tabii imkânsız bir şeydir. Fakat İslâm devletleri arasında kültür birliği, iktisadî birlik, muhtelif sahalarda anlaşmalar, ittifaklar akdi pekâlâ mümkündür. Türkler asırlarca Ehli Salip ordularına karşı geldikleri için bütün İslâm milletleri Türkleri baş olarak tanımaktadırlar. Büyük davalarda, gelici geçici bazı şayânı teessüf hâdiselerin ehemmiyeti yoktur. Bu itibarla yeryüzünde yüzlerce milyon yekûn tutan bu dağınık kuvvetleri derleyip toplamak neden bir hayal olsun, neden imkânsız bir şey olsun? Dünya İslâm milletleri arasında bunu yapabilecek ancak Türk milletidir. Çünkü arz ettiğim veçhile bütün Müslüman milletler, Türkü önder tanımışlardır. Bu suretle bu yüzlerce milyon halkı zamanın icabı veçhile cihan siyasetinin müsaadesi nispetinde mümkün olan bağlarla bağlamak ihmal edilecek bir siyaset midir? Bu itibarla cihan siyasetinde üçüncü bir kuvvet teşkiline yol açılmış olur ve bunun başında da Türkler ve zatıâliniz bulunur." Bu sözler üzerine Mustafa Kemal, "Sen derin bahislere daldın. Şimdi bunların münakaşa sırası değil. Görüyorsun ya yorgunum. İnşallah başka bir zamanda bu yüksek ideali konuşuruz. Ben kürsüde siyaseten öyle söyledim. Siz yine bildiğiniz gibi yazarsınız" der. Bu önemli bir tavırdır. Bazı fikrî farklar belli olmasına rağmen M. Kemal, ne Âkif'e ne de Eşref Edib aleyhinde konuşmamıştır. Urfa Milletvekili Ali Saib'in Eşref Edib ve Kırşehir milletvekili Müfit Hoca aleyhine konuşması üzerine kürsüye gelen M. Kemal, Müfit Hoca hakkında şiddetli sözler söylediği halde E. Edip aleyhine tek kelime sarf etmez. Çünkü Âkif'in de E. Edip'in de "siyasî hiçbir emel ve ihtirasının olmadığını herkesten ziyade" bilmektedir (Karan, 254/58-60).

ANKARA'DA İSLÂM KONGRESİ

Eskişehir bozgunundan önceki günlerdir. Millî Mücadele liderinin "Ankara'da bir İslâm Kongresi'nin yapılmasının faydalı olacağına aklı yatar". Bu konuda *Sebîlürreşad*'ın 21 Mart 337 (1921) tarihli 476. sayısında E. Edip, İslam toplumlarının ayrılık sebeplerine kapılarak parçalanıp yaman bir azaba uğradıklarını bunun için ortak dertlere ortak çözüm aramak gerektiğini belirterek şöyle yazar: "Anadolu'da bir İslâm Kongresinin teşkili o kadar mühim bir hadisedir ki, bütün Müslüman efkârı üzerinde azîm tesirler husule getirecek, bütün meyus gönüllere yeni bir nefha-i ümit ve hayat bahşedecektir." *Sebîlürreşad*'ın 21 Mayıs 337 (1921) tarihli 481. sayısında

ise, İngilizlerin Mekke'de bir İslâm Kongresi toplama hazırlıklarının haberi yer alır. Aynı kongreyi Mısır'da toplamak isteyen İngilizler oradan yüz bulamayınca, Birinci Dünya Harbi'nde kendi yanlarında yer alan Mekke Emiri'ne müracaat etmişlerdir. Türkiye'ye karşı reva görülen zulümlerin İslâm aleminde meydana getirdiği galeyanı boğmak istemektedirler. Anadolu'da gelişen hareketin, Müslüman toplumların bir araya gelerek kurtuluş ve bağımsızlık çareleri görüşmelerine meydan vermemek için harekete geçmişlerdir. Eşref Edib'in yazıları doğrultusunda Matbuat Müdürü Hüseyin Ragıp Bey de *Hakimiyet-i Milliye*'de İslâm Kongresi fikrini savunmuştur. Bu tür gelişmeler olurken Hüseyin Ragıp, M. Kemal'den bir emir getirir: "Paşa böyle bir kongrenin burada toplanmasını çok ehemmiyetle telâkki etti. Derhal bir büronun teşkilini emretti. Sen, Âkif Bey, Şeriye Vekili Mustafa Fehmi Efendi, Başkatip Recep Bey, dördünüzün bu işle meşgul olmasını tensip buyurdular. Yarın derhal Recep Bey'le temas ediniz, işe başlayınız."

Eşref Edib, bu haberi zaman geçirmeden M. Âkif'e müjdeler. Ertesi gün dört görevli, İstasyon binasında bir küçük masa başında toplanırlar. Kongre esaslarını kararlaştırmaya, dünyadaki İslâm devlet ve milletlerini tespit ve kimlerin davet edileceğini kararlaştırırlar. Komisyon bir de beyanname hazırlayacak, Paşa imzalayacaktır. Beyannameyi Âkif'le Eşref Edib yazacaktır. Âkif, Eşref Edib'e, "muhtasar, müfit, güzel bir şey yapalım. Sen bir şey karala sonra ben tashih eder üzerinde biraz işlerim" der. Eşref Edib, hazırladığı yazıyı Âkif'e verir. Âkif, uzun bularak, kısaltacağını söyler. Ankara'da İslâm Kongresi'ni toplamak üzere belirlenen heyet, birkaç defa daha toplanır. Haberi alan milletvekilleri ve ulema sevinip heyecanlanmıştır. Fakat bu sıra, Eskişehir bozgunu olur. "İttihad-ı İslâm"a vesile olacak "bu güzel fikir ve bu muazzam teşebbüs" geri kalır. Siyasî durumun değişmesiyle büsbütün başka şekil alır. E. Edip, kongre toplanmış olsaydı işlerin farklı gelişeceğini, düşman güçlerinin Anadolu'nun göbeğine kadar ilerleyemeyeceğini belirtir.

KAYSERİ'YE YOLCULUK

Eskişehir bozgunundan sonraki panik güçlü olur. Ankara-Polatlı yakınlarına kadar düşmanın gelmesi, devlet merkezinin güvende olmadığı düşüncesini doğurur. Bunun için merkezi Kayseri'ye taşıma tartışmaları yapılırken diğer taraftan, fiilen askerî gücün hareket kabiliyetini zayıflatacak unsurlar taşınmaya başlar. Kayseri'ye nakiller başlamıştır. Âkif, Kayseri'ye gitmesine karar verilen ailelerin başında Eşref Edib'in bulunmasını ister. O da *Sebîlürreşad*'ın Kastamonu ve Ankara'da çıkan sayılarından bir çuval kadar koleksiyon yaparak dört-beş arabalık kafilenin başında yola çıkar. Kırşehir'e yaklaşıldığında "geniş bir ovada yüzlerce, binlerce arabayı, kağnıyı bir arada şarka doğru çekilirken" görürler. Çekilişin devam etmesi, Türk milleti için yaşama şansını yitirme anlamına gelmektedir. Üzüntüleri tarifsizdir. Aynı durum Kayseri'de de hissedilir. Kayseri'nin başında mutasarrıf Kemal Bey (sonra Cumhurbaşkanı Başkâtibi olan Gedeleç) vardır. Moralsiz, bozgun havasının paniğe dönüşmesinden korkmaktadır. Eşref Edib'e: "*Sebîlürreşad* namına burada halka bir beyanname neşretseniz çok iyi olacak. *Sebîlürreşad*'a karşı halkın muhabbet ve itimadı var, burada ve civar kazalarda dağıtırız. Bugün halkı çözülmekten, dağılmaktan koruyacak, ilahî sesten başka bir şey yok" der. Bunun üzerine Eşref Edib, hemen bir beyanname kaleme alır. Vilâyet Matbaası'nda dizdirip, "el ile çevrilen baskı makinesinde sabaha kadar yardımlaşarak" basarlar. Sabah matbaa kapısına gelen atlılar, beyannameleri alarak çevre köy, kasaba ve kazalara dağıtmak üzere götürürler. Matbaa ise, gün doğduktan sonra da basmaya devam eder. Yeni basılanlar halka dağıtılır. Mutasarrıf Kemal, cuma namazından sonra

halkı hükümet meydanında toplayıp, beyannameyi okuyarak, zafer için dua edilmesini ister. Öyle de yapılır (Karan, 256/84-85). Eşref Edib, hatıratı içine Kayseri'de *Sebîlürreşad* imzasıyla yayımlanan beyannameden pasajlar da alır. Bunlardan bazı cümleler şöyledir: "Ey Müslümanlar, gaflet uykularından uyanınız. İslâmın geçirmiş olduğu buhranları düşününüz. Yan yatıp vakit geçirecek, yahut ye'se düşen kadınlar gibi ağlayacak zamanda değiliz. Namert düşman güzel Anadolu'muzun kapılarını kırdı. Harimi ismetine kirli ayaklarını soktu. Sahillerimizde tutuşturduğu yangını Anadolu'nun ortalarına kadar tevsi etti. Yaşamayı seven, ölümden korkan milletlerin sellerin getirip kenara attığı saman çöpleri kadar ehemmiyetleri olmadığını Hazreti Peygamber Efendimiz Müslümanların ibret nazarları önüne koyuyor. Bugün yalnız Anadolu'nun değil, dört yüz küsur milyon İslâm aleminin mukadderatı, Sakarya vadilerinde Ehli Salip hücumlarını def' ile meşgul olan İslâm Türk ordusunun göstereceği kudret ve zafere bağlıdır. Salip orduları camileri yıkıyorken, minberlere papazlarını oturtuyorken, minarelere çanlarını takıyorken, Müslümanlığı imha, vatan-ı İslâmı istilâ ediyorken acaba arkada lâkayt duran Müslümanlar kıldıkları namazların, tuttukları oruçların indeallah kabul olacağından ümit var mıdırlar? Hiç kimse kendisini aldatmasın. Müslümanlar, raflarındaki Kur'an'ları indirsinler, o kitab-ı celîli açsınlar, böyle tehlikeli zamanlarda Allah'ın Müslümanlara olan evamiri sübhaniyesini okusunlar." 1 Eylül 1921 tarihli beyanname, inananları cihada teşvik edip, birkaç gün içinde kırk bin kişilik bir ordunun nasıl donatılıp düşmana karşı koyabileceği örneğini de verip, eli silah tutanları cephelere koşmaya davet ederek bitmektedir. Bundan sonra Kastamonu milletvekili Ali Şükrü, Kayseri Ulu Camii'nde halka etkili bir hitabede bulunur. Birlik ve mücadeleye çağırır. Eşref Edib, dinlediği bu konuşmayı not ederek Kayseri'de çıkan ve baştan başa bu hitabeyi veren *Sebîlürreşad*'ın 24 Eylül 337 tarih ve 490 numaralı sayısını çıkartır. Âkif'in Kastamonu'daki vaazını içeren sayı gibi Kayseri'de çıkan bu dergi sayısı da on binlerce basılıp dağıtılır. Halk üzerinde ümit ve cesaret aşılayan bir etkisi olur. Durumdan Kayseri Mutasarrıfı Kemal Bey de memnun olmuştur. *Sebîlürreşad*'ı takdir eder ve teşekkürlerde bulunur. Sakarya Meydan Muharebesi uzun sürmüştür. Fakat cepheden iyi haberler gelir. Düşman geri çekilmiştir. Her tarafta şenlikler yapılır. *Sebîlürreşad*'da bir değişiklik yoktur. Zafer haberinden sonra dergi sayılarını bir-iki çuvala doldurup, Kayseri halkı ve yöneticisine veda ederek geri Ankara yoluna düşer (Karan, 257/105-106).

Sebîlürreşad, Kayseri'ye giderken Mehmet Âkif ise, Nasihat Heyeti arasında Sakarya boylarında tutunmaya çalışan orduya gitmiştir (Karan, 256/84). Askerin morale her zamandan daha fazla ihtiyacının olduğu bir devirdir. Zaferin ardından yine Ankara'da bir araya gelinir.

Sebîlürreşad'ın Ankara'da basıldığı yer bir devlet matbaasıdır: "Matbuat ve İstihbarat Matbaası." İlk sıralar "idarehanesi: Ankara'da Taceddin Dergâhı"dır. Millî Mücadele döneminde kurulan bir devlet matbaasında basıldığı halde yayın politikasında baştan bu yana süre gelen çizgisinde bir farklılık görülmez. Bunun için bazı sayıların başlıklarına bakıvermek bile yeterlidir: "İslâm'da Teşkilât-ı Siyasetiyye, Âlem-i İslâmın İntibâhı, Müslümanların Necâtı İslâm Düsturlarına Sarılmaktadır, Fransa-İngiltere Rekabeti ve Âlem-i İslâm/ Hindistan'da İstiklal Mücahedeleri" (*Sebîlürreşad*, 24 Şaban 1340/22 Nisan 1338 (1922), S. 494). Dergi herhalde yer yeterli gelmediği için idarehanesini değiştirir: "Ankara'da Hürriyet Oteli karşısındaki sokakta." Bu tarif halindeki idarehane adresi daha sonra da devam eder. Derginin başlıkları yine aynı muhtevadadır: "Bütün Müslüman Milletlere Beyanname (Şer'iye Vekâleti'nin), İrşad Mes'elesi, Af-

ganistan'da Hareket-i İlmiye, İngiltere'nin Hind Siyaseti, Iraklıların Mukavemeti ve İngiltere, Mekteplerde Terbiye-i Maneviyenin Ehemmiyeti" (*Sebîlürreşad*, 13 Temmuz 1338, s. 509). Zaferden sonra şu başlıkların yayınlanış sebebi açıktır: "Kanun-ı Muhammedî'ye Sarılmak ve Tefrikadan Sakınmak, Sâbıkîn-i İslâm ve Keyfiyet-i İntişâr-ı Din, Umde-i İslâmiyet, Mısır'da İngiltere'nin Uyuşturma Siyaseti" (*Sebîlürreşad*, 22 Temmuz 1338, s. 510). Bir sonraki sayıda da bu tür yazılar devam eder: "İslâm'da 'Emaneti Ehline Tevdi' Düsturu, Âlem-i İslâm ve Bolşevikler" (*Sebîlürreşad*, 29 Temmuz 1338, s. 511).

Dergi, Ankara'dayken de bütün dünyayı ilgi alanı içinde tutmaya, İslâm dininin öğrenilmesi, yönetimle ilgili öngörülerinin bilinmesi doğrultusunda yazılar yayımlamaya devam etmiştir.

İNGİLİZ CASUSUNUN YAKALANMASI

Eşref Edib ve arkadaşlarının Millî Mücadele dönemindeki hizmetleri sadece yayın çalışmaları ile sınırlı kalmamıştır. O uyanık zihin ve düşünce kapasitelerini başka konularda da değerlendirmişlerdir. Bunlardan birisi, Mustafa Sagir adlı aslı Hintli olan İngiliz casusunun yakalanmasıdır. Eşref Edib bu şahısla Kastamonu'da tanışmıştır. Ankara'ya geldikten sonra da görüşmeleri devam eder. Eşref Edib'e İstanbul'a elden gönderilmek üzere bir mektup verir. Gerekçesi, postada kaybolmak endişesidir. Şüphelendiği için açarak Ankara'da bulunan Amerika'da elçilik yapacak olan Münir Bey'e okutur. Mehmet Âkif, Fatih Hoca beraberce değerlendirirler. Mustafa Sagir, ilk mektubunu gönderildi sanarak ikinci üçüncü mektuplarını da Eşref Edib'e verir. Onlar da açılınca şüphe kesinleşir. Zira birinde iki büyükçe sayfaya görünen sadece iki satır yazmıştır. Mektup, kimyevi bir suya batırılınca beyaz yerlerdeki yazılar meydana çıkar. Haber dışarıya çıkmadan Eşref Edib, mektupları içişleri bakanlığı görevini yürüten Adnan Adıvar'a götürerek teslim eder (Karan 258/123-124). Sonuç bellidir. Mustafa Kemal'e suikast göreviyle Ankara'ya geldiği anlaşılan bu şahıs Ankara'da idam edilir. Suikast tertibini, böylece *Sebîlürreşad* ekibi ortaya çıkarmıştır.

İSTANBUL'A DÖNÜŞ

Zafere kadar, *Sebîlürreşad* yayınını Ankara'da devam ettirmiştir. Zaferden sonra, Lozan Anlaşması için görüşmeler bitmeden Millî Mücadele'yi kazanan meclis, kendini feshederek seçime gider. Derginin başyazarı, ilk mecliste Burdur milletvekilidir. Ama İkinci Meclis'te yoktur. Zaferden sonra, dergi ekibini Ankara'ya bağlayacak bir gelişme de görülmez. Bunun üzerine Âkif ve E. Edip, *Sebîlürreşad* klişesini alarak İstanbul'a dönerler. Artık dergi yayınına İstanbul'da devam edecektir.

İSTİKLAL MAHKEMELERİNDE YARGILANMA VE...

Eşref Edib, 1925'ten sonra fikrî çizgileri farklı olduğu halde birçok gazeteciyle aynı kaderi paylaşır.

Columbia Üniversitesi mezunu ve Amerika'dan Türkiye'ye felsefe doktoru olarak dönen, bir süre Ziya Gökalp'e Dârülfünun'da sosyoloji asistanlığı yapan (1914, Işık 2002, 987) şöhretli gazeteci Ahmet Emin Yalman (1888-1972) bunlardan biridir. Gazeteciliğine son verilmesi üzerine on yıl ara verir ve ancak bu sürenin bitiminden sonra kendisine kolay matbaa temin etme yolu açılarak gazeteciliğe tekrar başlaması sağlanır. İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan "Cumhuriyetçi, radikal ve laik" şöhretli yazar, Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957) da aynı durumdadır. 1925'te gazetesi *Tanin* süresiz kapatılır, kendisi de ömür boyu sürgün cezasıyla Çorum'a gönderilir (İnuğur, 1992: 190, 194). Bir buçuk yıl Çorum'da sürgün kalıp döndüğü İstanbul'da gazetecilik yapama-

yacağı için bankacılık yapar. Yalnız Birinci Dil Kurultayı'nda görüşü resmî dil görüşü ile çeliştiği için bankadaki görevine de son verilir (Işık, 2002: 984). Onun gazeteci olarak gazetelerden uzaklaşması on yıldan fazla sürmüş ancak 1936'da yeniden gazete yazarlığına dönebilmiştir (İnuğur, 1992: 190). 1923'ten itibaren on beş yıl "hüviyetini saklamağa, imzasını gizlemeğe mecbur" kalan ve 1938'de *İkdam*'ı çıkararak imzasıyla yazmaya başlayan (İnuğur, 1992: 155) Ebuzziya Velid, bir diğer aydındır. Halbuki o, işgal altındaki İstanbul'da Millî Mücadele Grubu içinde yer alarak Anadolu'ya istihbarî haber, silah ve cephane gönderen, başarılarından dolayı İstiklal Madalyası ile 1922'de ödüllendirilen birisidir (Işık, 2002: 331). 150'likler içinde vatandaşlıktan çıkarılarak yurtdışına çıkan gazeteci ve aydınlar ayrı bir âlemdir. II. Meşrutiyet yıllarında beşer yıllık sürgün hayatlarından bilendikleri için sonraki yıllarda koyu birer Hürriyet ve İtilafçı kesilen Refî Cevad Ulunay (1890-1968) ile Refik Halit Karay (1888-1965) İstiklal Mahkemelerinin fiilen muhatabı olamamışlar; ikisi de birbirini aratmaz şekilde 1922 sonunda Ali Kemal'in akıbetini düşünerek alelacele yurtdışına kaçmışlar on beş yıl dışarıda kalmışlardır (Ulunay, 2002; Karay, 1964: 227 vd.).

Fakat 1925'ten itibaren takibe alınıp İstiklal Mahkemeleri'nde uzun süre sorguya çekilenler, İstiklal Harbi'nin dışında bir hesaplaşmanın tarafı olmuşlardır. Sıcak savaş bitmiş, saltanat kaldırılmış, uzun süre devam eden Lozan Anlaşması imzalanmış, Cumhuriyet ilan edilmiş, Hilafet, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti, medreseler peş peşe kaldırılmıştır. Ülkede 17 Kasım 1924'te resmen kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile henüz adında "Cumhuriyet" ismi bulunmayan daha önce kurulmuş Halk Fırkası adlı iki parti vardır. Cumhuriyet'le birlikte, iktidarlı-muhalefetli demokrasi yolunda ilerlenmesi gereken bir dönem gelmiştir. İki partinin de yöneticileri aslında yakından bilinen tanınmış şahsiyetlerdir. Halk Fırkası'nın başında Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal bulunmaktadır. İsmet Paşa, Recep Peker vb. şahsiyetler kadroyu, devletle-bürokrasi ile bütünleştiren iriliğe taşımışlardır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın başkanı ise Kâzım Karabekir, genel sekreteri Ali Fuat Cebesoy'dur. Yönetim kadrosu içinde Dr. Adnan Adıvar dahil ikinci meclis için seçilmiş 29 civarında milletvekili bulunmaktadır. Üstelik parti, iktidar olmak için kurulmadığını peşinen açıklamıştır (Güz, 1991, 143). Fakat, en zor zamanları, savaşı meclisli bir yönetimle geçiren Türkiye'nin yönetimi, artık muhalefetsiz bir iktidarı öngörmektedir. Devletin önde gelenleri muhalefeti gereksiz görmekte, İsmet Paşa, "muhalefet ihtilal demektir" görüşünü öne sürmektedir. Büyük ölçüde yayınlarına dikkat etseler de benzeri bakış basın için de geçerlidir. Millî Mücadele lideri, 16/17 Ocak 1923'te özel bir trenle yanında dört Meclis kâtibini de alarak İzmit'e gazetecilerle görüşmeye gitmiş ve sekiz saatlik bir görüşme gerçekleştirilmiştir. Üstelik, altı tanınmış gazetecinin bulunduğu görüşmeye, annesinin vefat haberini aldığı halde İzmir'de cenazenin kaldırılmasını isteyerek İzmit'te bulunmuştur (Arar, 1969, 8 vd.). Bu tavır liderin gazetelere verdiği önemi sergilemek açısından bir göstergedir. Aynı şekilde 4-5 Şubat 1924'teki İzmir görüşmeleri de aynı mahiyettedir. Her ikisinde de basına özel ilgi gösterilmiştir (Gevgili, 1983: I/214; Güz, 1991: 107).

İki görüşmeden de beklenilen basın yoluyla siyasî destekler bulmaktır. Lozan, Cumhuriyet'in ilanı ardından hilafetin kaldırılmasında bu destek elde edilmiştir denilebilir. Fakat yine de İstanbul basını, Ankara'ya bağlı değildir. Halbuki basının "Cumhuriyet'in etrafında çelikten bir kale, bir fikir bir zihniyet kalesi" oluşturması gerekmektedir. Bunun anlamı, "Basının Cumhuriyet'ten sonra yapılan uygulamaları benimsemesi ve onları savunmasıdır." Değilse, getirilen hür ortamda serbestçe

görev yapmak değildir. Basını hizaya çekebilmek için ilk gözdağı İstanbul İstiklal Mahkemesi kanalıyla verilmiştir. Ağa Han ve Emir Ali tarafından İsmet Paşa'ya gönderilen bir mektubun yayımlanması üzerine aralarında cumhuriyetçi, laik özelliği bilinen Hüseyin Cahit de dahil bir grup gazeteci tutuklanarak Aralık 1923'te yargılanıp-sorguya çekilmişlerdir. Gerekli mesajı alan gazeteciler sonuçta serbest bırakılmışlardır. Fakat 1925 başlarında durum öyle olmaz. Şeyh Sait İsyanı, basınla ilgili susturma, farklı söylemleri bitirme düşüncesi açısından yeni bir fırsat doğurur. Genç'in (Bingöl), Ergani'ye bağlı Eğil Bucağı Piran köyünde on iki kişinin jandarmaya teslim olmayarak ateş açmasıyla başlayan olay üzerine hükümet değişir. İsmet Paşa hükümeti 4 Mart 1925'te Takriri Sükûn Kanunu çıkartır. Üç maddelik kanun, hükümetin hareket alanını fevkalade genişletmektedir. İki yıllık süreyle çıkartılan yasanın özü birinci maddede verilmektedir: "İrticaa, isyana ve memleketin sosyal düzenini, huzur ve sükûnunu, emniyet ve asayişini bozmağa sebep olacak her türlü teşkilât ve tahrikâtı teşvik ve teşebbüs ve yayınları; hükümet, Cumhurreisinin tasdikinden sonra re'sen ve idareten yasak etmeye mezundur. İş bu fiilleri işleyenleri hükümet, İstiklal Mahkemesine sevkedebilir." Yasa, suç kavramlarının tariflerini, sınırlarını belirlemediği için istenildiği gibi yorumlamaya gayet açıktır. İstenilenin suçlu ilan edilip biri suç mahallinde diğeri Ankara'da olmak üzere iki adet kurulan istiklal mahkemesine sevki kolaydır. Yönü hükümete dönük ve siyasî olan, üstelik fevkalade yetkilerle donatılan mahkeme, "devrim mahkemeleri" olarak görev yapacaktır (Aybars, 1995: 475).

1913 Haziran'ında Mahmut Şevket Paşa'nın vurulması üzerine, suikastı yapanlar bulunup idam edildikleri halde, İstanbul'daki muhalif aydın ve gazetecilerin toplanıp bir gemiye bindirilerek beş yıl devam eden bir sürgün hayatına tâbi tutuldukları gibi, muhalefeti susturma hareketine benzer bir uygulama devreye sokulur. Artık, Recep Bey'in (Peker) ifadesiyle "yılan yuvalarını tahrip etmek ve susturmak" zamanı gelmiştir. "Bunları ezmedikçe vatan bir gün rahat etmeyecektir" (Güz, 1991: 168). Kastedilen açıktır: İstanbul basını. Zira onların olumsuz yayın ve telkinleri, Piran'daki isyanın çıkmasına sebep olmuştur. Hükümet, yasanın çıkışından bir gün sonra cumhurbaşkanı başkanlığında yaptığı 5 Mart 1925 tarihli toplantısında beş gazete ve üç dergiyi kapatır. Ardından alınan kararlarla kapatılan gazetelere yenileri eklenir.

Kapatılanlar arasında 641. sayısıyla *Sebîlürreşad* da bulunmaktadır. İstanbul'daki 14 gazeteden 8'i kapatılmış sadece altısının çıkmasına izin verilmiştir. Henüz Şeyh Sait yakalanıp sorguya çekilmemiştir. Ancak, aylar sonra Şeyh Sait, "duruşması sırasında bazı gazetelerin, kendilerini ayaklanmaya kışkırtıcı yazılar yazdıklarını ve bunların etkisinde kalmış olduğunu" söyleyecektir (Aybars, 1995: 331). Bu "verdirilmiş" ifade üzerine, İstanbul basınından birçok yazar, yayın sahibi Ankara, Diyarbakır, Elazığ dolaştırılarak aylarca sorguya çekilecektir. Eşref Edib, uzun süren yargılanma hatıratını "Sebîlürreşad'ın Romanı: Sebîlürreşad İstiklal Mahkemelerinde" başlığı altında Aralık 1958'den başlayarak Mayıs 1963'te biten uzun soluklu yazı dizisi halinde ikinci dönem *Sebîlürreşad*'da yayımlar.

Gerçekten bir yayın organının "romanı" mahiyetindeki mahkeme safhaları, derginin İstanbul'daki yönetim yerinin bir grup polis tarafından basılmasıyla başlar. Tutuklanarak Ankara'ya sevk edilir. Önce Cebeci Tevkifhanesi'ne ardından bir jandarma odasına kilitlenerek başkalarıyla görüşmesi yasaklanır (Eşref Edib, 283/126-127). Yolu oradan betonu henüz yeni dökülmüş tek kişilik bir hücreye uğratılır. Işığı da bulunmayan hücreye yerleşmek için zemini düzlerken yerden kafatasları, ölü kemikleri çıkmıştır. Hücrenin yerinin mezarlık olduğu anlaşılmaktadır. Onları bir kenara

gömerek kendisi de yanlarında yatmak zorunda kalır (E. Edip, 285/145). Böylesine bir dar hücrede, güneşe hasret haftalarca kalıp "unutuldum" sandığı bir sırada İstiklal Mahkemesi üyelerinden Kılıç Ali uğrar ve Doğu'ya gönderileceğini haber verir (E. Edip, 288/202). Yalnız Şark İstiklal Mahkemesi'ne gönderilmeden Ankara İstiklal Mahkemesi'nde sorguya çekilir. Mahkeme heyeti; Afyon Milletvekili Ali (Başkan, Çetinkaya), Kılıç Ali (Gaziantep), Bakkal Ali (Rize, Zırh), Necip Ali (Savcı, Denizli, Küçüka)'den oluşmaktadır (Aybars, 1995: 281).

Sorgulama sırasında sorulardan birisi, millî hareket sırasındaki hizmetlerinin anlatımını gerektirmektedir. "Vatan, millet yolunda yapılan hizmetleri söylemek yakışıksız olmaz mı efendim?" diyerek Millî Mücadele'deki çalışmalarını anlatmak istemez. Ama emredildiği için özetler. Halbuki bütün bunları mahkeme reisi bilmektedir. Söyletmek istemesini, diğer üyeleri aydınlatma niyetine yorar. Çünkü, "sıkılmadan, konuşmasını" emretmektedir. Ankara İstiklal Mahkemesi, netice olarak bir suç bulamamıştır. Ankara'dan Şark İstiklal Mahkemesi'ne sevk edilir. Cebeci zindanındaki günleri artık tükenmiştir (E. Edip, 289/216-218). Eskişehir, Adana üzerinden Antep'e gönderilir. Gaziantep'te onu bir sürpriz beklemektedir. Antep emniyetinde çalışan komiser, eski bir *Sebîlürreşad* okuyucusudur. Millî Mücadele sırasında yayımlanan Sevr aleyhindeki Kastamonu Nasrullah kürsüsünde yapılan konuşma metninin, kitap şeklinde basılmış bir sayısını verir. Komiserin verdiği bilgiye göre bu kitapçık, "Antep civarında on binlerce basılıp dağıtılmış, bütün camilerde, toplantılarda okunmuş, kamuoyunu aydınlatma konusunda çok işe yaramıştır." Mahkemede ifade verirken hazırlanması için, suçlama konusu olacak birkaç yıllık *Sebîlürreşad* koleksiyonunu da temin ederler (E. Edip, 292/265-266).

Yol Antep'e oradan Urfa hapishanesine uğrar. Daha neyle suçlandığı bilinmemektedir. Asılmadan önce, Şeyh Sait'le beraber yatan bir mahkûmdan durumu öğrenir. Doğuya götürülüş sebebi Şeyh Sait'le yüzleştirilmektir. Zira mahkeme üyesi Ali Saip, Şeyh Sait'i; gazetecileri işe karıştırma konusunda ikna etmiştir. Buna göre Şeyh, "gazeteleri okuya okuya çılgın bir hale gelmiş, onun üzerine bu işe kalkışmıştır." Böyle derse, idam edilmeyecek, Edirne'ye sürgün gönderilecektir. Şeyh Sait de, "son dakikaya kadar Edirne'ye nefy edileceği" kanaatini korumuştur. Fakat mahkeme, İstanbul'dan gazetecilerin gelmesi gecikince, onları daha fazla bekletmeye siyasî durumu elverişle görmediği için asmıştır (E. Edip, 293/282-283). Eşref Edib, Urfa hapishanesinde öğrendiği bilginin doğruluğunu; Savcı Avni Doğan'ın, hatıralarını yazdığı sıra, 29.11.1959 tarihli *Vatan* gazetesinde çıkan beyanatıyla pekiştirir. Doğan, "ihtiraslı bir politikacının hapishaneye giderek Şeyh Sait'e 'Gazetecileri itham edersе, hayatının kurtulma ihtimali olduğunu' telkin ettiğini" açıklamıştır (E. Edip, 295/326). "İhtiraslı politikacı"dan kastedilen bellidir: Ali Saip.

Şark İstiklal Mahkemesi üyesi Ali Saip, Eşref Edib'in aleyhine, meclis konuşması yapmış bir milletvekilidir. Ona göre, "Ankara'yı karıştıran iki kişi vardır: Biri Müfit Hoca, diğeri Eşref Edib." İlk meclisteki Ali Saip'in bu konuşması üzerine M. Kemal, Müfit Hoca hakkında şiddetli beyanatta bulunmuş ama E. Edip hakkında bir şey dememiştir. Şimdi aynı şahıs mahkeme heyetindedir. Yalnız mahkeme başkanı Mahzar Müfit'i, Kayseri'den tanımaktadır. Orada dergiyi çıkarıp, bildiriler, mitingler hazırlarken görüşmüşler, gayretlerine şahit olmuştur. Mahkemenin diğer üyesi Lütfi Müfit ve savcı Avni Bey'le de tanışmaktadır (E. Edip, 294/305-306). Mahkeme ile irtibat ilerledikçe öğrenir ki Mahzar Müfit aslında sadece görünen resmî yüzdeki başkandır. İdareten durmaktadır. Gerçekte "mahkemenin diktatörü Ali Saip"tir. Üstelik bu durumu mahkeme heyeti, kâtipler,

gazeteciler, hatta halk bilmektedir. Ankara ile şahsına mahsus şifre ile görüşmekte, mahkemenin iç yüzünü temsil etmektedir (E. Edip, 305/72). "Muhakemenin zaten kıymeti yok. Karar yazılı olarak Ankara'dan gelecektir" (E. Edip, 341/249). Gizli reis olarak Ali Saip, gazetecilerden üç kişiyi muhakkak surette asacaklarını söylemiştir. Onların başında da dinî mecmua sahibi, Şeyh Sait'i yönlendiren kişi olarak Eşref Edib gelmektedir (E. Edip, 343/282).

Velid Ebüzziya, "beş yüz sene Şeyh Sait'le aynı kazanda kaynasa yine yağı birbirine geçmeyecek" inkılâpçı Sadri Etem, arkadaşı Fevzi Lütfü, hukukçu kökenli Abdülkadir Kemalî, Diyarbakır'da beraberdirler. Bir süre sonra buradan Elazığ'a nakledilirler (E. Edip, 296/340-341). Sadri Etem, ikide bir peygamberle, inançla alay geçmektedir. İnanç ve kanaatlere saygı hakkında uyardığı halde devam etmesi üzerine, bir gün Eşref Edib onu pataklar. Mahkeme ve mahkûmlar arasında şaka konusu olan kavga, tatlıya bağlanır. Aynı düşünceleri paylaşan arkadaşı, İsmail Müştak'sa gizlice Eşref Edib'in yanına, yavaş sesle okuduğu Kuran'ı dinlemeye gelir. Aslında cebinde taşıyıp kimseye göstermediği bir küçük Kuran'ı, bulundurup durumunu herkesten saklamaktadır (E. Edip, 300/400).

Elazığ'da, gazetecilerle ilgili sorgulamada, malzeme bulabilmek için mahkeme heyetinden Ali Saip, İstanbul'dan her biri için çalıştıkları yayın organının bir iki yıllık koleksiyonunu getirtir (E. Edip, 297/335). Demek ki, henüz net suç tespit edilmeden gazeteciler toplanıp getirilmiştir. Siyasetçi Ali Saip'in niyetinin pek de iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat savcı görevindeki Avni (Doğan) öyle değildir. O aralarında Eşref Edib'in de bulunduğu gazetecilerin suçsuz olduğuna inanmaktadır. Yalnız bunu açıktan söylemesi mümkün değildir. Formül olarak, suçu yaymayı, meşhur başka gazetecileri de aynı suçtan getirterek genelleştirmeyi tasarlar. Mahkeme heyetine; "gazeteciler yalnız şu birkaç kişiden ibaret değildir. Bir takım gazeteciler daha vardır ki onların muhalif neşriyatı daha kuvvetli olduğu halde onlar bugün İstanbul'da kollarını sallayarak dolaşıyorlar. Bu bir küldür, ayrılamaz. Onları da celb etmek lâzım" der. Mahkeme, Avni Bey'in asıl niyetini sezmeden teklifini kabul eder. Bunun üzerine, İstanbul emniyetine şifre çekilir: İsmail Müştak, Ahmet Emin (Yalman), Ahmet Şükrü, Suphi Nuri de getirilir (E. Edip, 299/392). Fikirleri, kökenleri farklı olan gazeteciler artık aynı kaderi paylaşacaklardır. Ya hep beraber beraat ya hep birlikte mahkûmiyet. Onun için bir ortak cephe oluşturularak Ankara'ya karşı Kürt meselesi ile bir ilişkilerinin olmadığı, biraz sert yazmış olsalar da bunun affa layık olduğu havası oluşturulmaya çalışılacaktır (E. Edip, 300/399).

Mahkeme duruşmaları başlar. Basın-hukuk tarihi açısından dikkat çekici sorgulamalar yapılır. *Son Telgraf* gazetesi yazarı Sadri Etem, Millî Mücadele sırasında Ankara'da hareketi desteklerken, İstanbul'a dönünce aleyhte yazılar yazmak ve isyanı teşvik etmekle suçlanmaktadır. Suçlama doğrultusunda, vatana ihanetten yargılandığı halde, isyanla ilişki kurulabilecek hiçbir delil ortaya konamadan yorum soruları ile ifadesi alınır (E. Edip, 302/25-27).

Birinci Büyük Millet Meclisi'nden sonra memleketi Adana'ya giden Abdülkadir Kemalî, orada önce *Mücahede*, ardından *Toksöz* gazetelerini çıkarmıştır. Mahkeme, Yüzelliliklerden bazılarının Paris'te çıkardığı *Mücahede* ile bir benzerliğin olup olmadığını sorar. O da ilişkisi olmadığı halde "hainlerin aynı isimde gazete çıkardıklarını görünce *Mücahede*'yi kapayıp *Toksöz*'ü çıkardığını belirtir. Bu gazeteci, daha çok siyasî ilişkilerinden dolayı sorgulanmıştır (E. Edip, 303/41).

Tasviri Efkâr gazetesinin sahibi Velid Ebüzziya'ya sorulan, sadece hilafet ve tesettür hakkında ne düşündüğüdür. O, hâkimiyet-i milliye taraftarı olduğunu, sadece mizah gazetelerinin kendisini sarıklı-sakallı yaptıklarını, kendi yayınlarının hiçbir

zaman irtica ile ilişkili olmadığını belirtir. Sorgusu bu kadardır (E. Edip, 304/51).

Mahkemede Eşref Edib, yukarıda belirtildiği üzere eşkıya reisi Şeyh Sait'i, okudukça çileden çıkaran *Sebîlürreşad* yazılarından dolayı suçlanmaktadır (E. Edip, 305/71). Fakat Şeyh Sait, *Sebîlürreşad*'a abone değildir. Kardeşi abonedir. Bütün isyan bölgesine giren dergi miktarı da ancak "beş-on" sayıdan ibadettir (E. Edip, 306/94). Ama nesih yazı ile yazdığı ifadesinde on sekiz defa *Sebîlürreşad* adı geçmiştir. Ankara ile özel şifresi vasıtasıyla görüşen Ali Saip'in telkini altında kaldığını aynı hapishanede beraber yatan Kürt yeminle Urfa hapishanesindeyken kendisine anlatmışlardır. Demek ki Edirne'ye sürgün gönderilme vaadi ile isyan lideri, bir yayın organına suç atmayı benimseyebilmiştir. Eşref Edib, isyanı haklı gösterebilmek için Şeyhin Kuran'a, hadise, tarihe olduğu gibi dergisine de iftira attığını, aslında *Sebîlürreşad*'ın TBMM'ye, hükümete bağlı yayın yaptığını, sosyal sorunlarla ilgili yazılarınsa ilmî şekilde tartışılması gereken akademik konular olduğunu ve devletin Musul, patrikhane işi ile uğraşırken böylesine bir gaile çıkarmanın dindarlıkla, vatanperverlikle ilişkili olmadığını anlatır (307/107-109). Samimi kanaatinin, *"Cumhuriyet hükümetinin istiklali kurtarmasının aslında dine karşı yapılan hizmetlerin büyüğü"* olduğunu vurgular (E. Edip, 308/120). Çanakkale şehit ve gazileri için en büyük destanın *Sebîlürreşad* tarafından yayımlandığı, Sakarya zaferi öncesinde yaşanan bozgun havasına karşı geceyi gündüze katan gayretli çalışmaları sorular üzerine mahkemeye arz eder. Eşref Edib'in konuşmaları, detaylarıyla verdiği mahkeme süreci, işin suçsavunma ekseninden fikrî, edebî bir mahiyete yer yer sosyal konularda görüş bildirmeye dönüştüğünü göstermektedir. On gazetecinin, bin civarında dinleyicinin takip ettiği mahkemenin bu şekle bürünmesi, aslında müdafaayı güçlendirir. Bayan öğretmenlerin açık-saçık giyinmemeleri, medreselerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisât uygulamasının eleştirilmesi, dans salonlarının açılması bunlardan bazılarıdır. Eşref Edib, medreseler konusunda derginin, kanunun özüne değil uygulama şekline karşı olduğunu belirtir. Zira, eğitimin bir çatı altında toplanıp organize edilmesi yerine, yasaya aykırı olarak medreseler kapatılmıştır. Yasanın öngördüğü; medreselerin, maarif vekâletine bağlanmasıdır, kapatılması değildir (335/150).

Sadece Şark İstiklal Mahkemesi'nde 87 gün süren sorgulama ve inceleme, nihayet Ankara'dan gelen berat haberiyle sona erecektir. Fakat Ankara'ya, "maznunların âtıfet talebinde" bulunarak telgraf çekmeleri gerekmektedir (E. Edip, 346/331). Bu durumda bazıları, "hemen yazalım" derken Velid Ebüzziya; "bizim suçumuz mu var ki âtıfet dileneceğiz? Var ise mahkûm etsinler. Yok ise berat kararı versinler. Ankara'ya telgraf ne oluyor?" diye itiraz eder. Sevinçler, kursakta kalmıştır. Velid'in af dileme telgrafını, "şeref ve haysiyet meselesi" yapması üzerine bir süre telgraf çekilemez. Eşref Edib, bunun şahsi bir hassasiyet olmaması gerektiğini, böyle yaparak on kişinin hayatını tehlikeye attığını söyleyerek Velid'i ikna eder (E. Edip, 346/333).

Ankara'ya çekilen telgrafa cevap gelmiştir. Bunun üzerine savcı, uzun iddianamesini okuyarak, "siyaset ve adalet tarihimize yüksek bir adalet hatırası olarak geçecek olan" kararı bildirir. 13 Eylül 1341 (1925) tarihli kararla, biri hariç gazeteciler, vatana ihanet suçundan idamla yargılandıkları mahkemeden berat ederler. *Tok Söz* gazetesinin sahibi Abdülkadir Kemalî ise, "sözle vatana ihanet fiili" suçunun muhakemesi için Adana Asliye Mahkemesi'ne sevk edilir (E. Edip, 348/363). Daha sonra o da berat edecektir.

SIRAT-I MÜSTAKÎM- SEBÎLÜRREŞAD *VE YAYIN POLİTİKASI*

Sırat-ı Müstakîm, ilk sayısında hemen başlık klişesinin altında "Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulûmdan bahseder haftalık

gazetedir" demektedir. Ama yayın politikasında bir temel ekseni vardır. Birbirinden bağımsız, bilim dalları hakkında bilgi veren, bağlantısız bilgiler toplamı değildir. İlk sayısının baş sayfasındaki ilk sütuna Besmele ve ardından *"Sırate'l-müstakîm"* terkibinin geçtiği Fatiha Suresi ayetini ve bir hadisi verir. Ardından "Ed-Din en-Nasîha" başlığı altında eylem ve emellerinin, dine hizmet ve inanç kardeşlerine doğru yolu göstermek olduğunu belirtir. Ayrıca İslâm'ın, parlayan ışığından rahatsız olan yarasalar gibi aleyhinde yayın yapanlara, aklî ve naklî delillerle karşı durmanın asıl görev olduğu vurgulanır:

Fatiha-i a'mâl ve mukaddime-i âmâlimiz, din-i mübîne hıdmet ve ihvân-ı mü'minîne nasîhatle müstelzim-i saâdet olan minhâc-ı kavîm-i istikâmet ve sırâ-ı müstakîm-i hidayete davetten ibaret olmağla, mesâi-i vâkıâmızın hamiyet şiarân-ı ümmet tarafından hüsn-i telâkki edileceğine ümit varız. Kâfil-i nizâm-ı âlem ve müstelzim-i refah ve saâdet-i ümem olan şerîat-ı gara-yı İslâmiye ahkâm-ı münîfesinin hükmü'l-dine ve fevâid ve menâfi'-i maddiye ve maneviyesi milel ve akvâmı sâirece maçhûl olmağla beraber cihâr aktâr-ı âlemi işâ-i irfanıyla tenvîr eden şems tâbân-ı İslâmiyet gözlerini kamaştırdığı huffâş-ı beynânın setr-i envâr-ı hakîkat maksat arz kârisiyle her bâr-ı diyanet muazzama-i Muhammediye aleyhine neşriyat-ı fâside ve isnâdât-ı kâzibeden hâlî kalmadıklarından neşriyât ve müfteriyât-ı vakıayı delâil-i akliyye ve berâhîn-i nakliyye ile red ve tekzîb eylemek dahî deruhde eylediğimiz vezâif-i asliye cümlesinden olmağla bu babda erbâb-ı ilm ve irfan tarafından ihda buyurulacak âsâr-ı nâfia ve makalât-ı müfîdenin ma'-teşekkür derci-i sahîfe-i iftihâr kılınacağı mukarrerdir (*Sırat-ı Müstakîm*, 14 Ağustos 1324, I/1).

Dergininin, *Sebîlürreşad* adını alarak çıktığı ilk sayıda aynı yayın amacı, daha sade bir dille şöyle vurgulanır: *"Sırat-ı Müstakîm*'in neşrinden yegâne maksat Müslümanların intibâhına, Müslümanlığın teâlîsine hizmettir. Onun için bu husta elde[n] gelen fedakârlığın dirîğ olunmayacağı tabiîdir. Ancak bu gayeye vusûl için aynı fikrin, aynı maksadın hâdimi bulunan zevatın el birliğiyle çalışması lâzım geliyor ki bu da cumhûr-ı kâriînin teksîrine himmetten ibarettir" (*Sebîlürreşad*, 23 Şubat 1327, 1-183/1).

PARTİLERLE İLİŞKİSİ

Partiler, gruplarla ilgili tavır en çok sorgulanan konudur. Dergi bu konudaki tavrını şöyle ilan eder: "Şu hakikati bütün Müslümanların bilmesi lâzımdır ki risalemiz hiçbir fırkanın âmâline, hiçbir cemiyetin efkârına hizmetkâr değildir. O yalınız, bir Müslüman hükümetinden başka bir şeyi olmayan Hükümet-i Osmaniye'nin menâfi'-i meşruasını müdafaa eder; makam-ı bülend-i Hilafete dünyalar durdukça dinen merbut kalmaları pek tabii bulunan üç yüz bu kadar milyon Müslümanı birbirinden haberdâr etmeye, hepsine birden mâli-i mübeccele-i dini dilinin döndüğü kadar anlatmaya; bir zamanlar medeniyette, ticarette, marifette, sanatta, azamet ve şevkette mukteda-yı cihân iken sonraları ahkâm-ı gamze-i şerîatı büsbütün makûs anlamak yüzünden zarurete, cehalete, zillete, meskenete düşen bu kitle-i nâimeyi uyandırıp sâir milletler gibi onu da bu hayat-ı nûra nûr marifete teşrîk eylemeye çalışır" (*Sebîlürreşad*, 24 Şubat 1327, cilt: 1-8, 1-183/4).

Sırat-ı Müstakîm, II. Meşrutiyet'in ilanıyla çıkan bir yayın organıdır. Döneme oluşturduğu hava ve vaatleriyle hâkim olan İttihat ve Terakki'ye başlangıçta yakındır. Önceki dönemin hâkim siyaseti olarak II. Abdülhamit'e aleyhtarlık bu havayı tamamlar. Derginin, ısrarla vaazlarını takibe alıp yayımladığı devrin tanınmış şahsiyeti Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Ayasofya'daki vaazında cemiyet hakkın-

da, "O cemiyet yok mu? Vallahi öyle muhterem, mukaddes bir cemiyettir ki, Kıyamete kadar pâyidâr olsun" demiştir (Düzdağ 2002, 19). *Sırat-ı Müstakîm*'in en önemli yazar ve şairi durumunda olan Mehmet Âkif'in de bu partiyle irtibatı vardır. Âkif, güvendiği yakın dostu Fatin Gökmen'in (1878-1954) tesiriyle bir grup arkadaşı da olduğu halde partiye girer. Hem medrese hem de matematik fakültesini bitirmiş, sonra İstanbul Rasathanesi'ni kurup müdürlüğünü yapacak olan Fatin Hoca, önceden İttihat ve Terakki'ye dahil olmuştur. Hürriyetin ilanından sonra önemli bir nüfuz ve mevkiye sahiptir. İlmiye kökenliler, onun vasıtasıyla cemiyete katılmaktadırlar. Tanıtma konuşmaları bitip katılma yeminine sıra geldiğinde Âkif, cemiyetin yemin şekline karşı çıkar. Çünkü yeminde, "bilâ kayd ü şart cemiyetin emirlerine itaat" vardır. Bunun kaldırılmasını ister. "Ben cemiyetin yalnız emr-i marufuna biat ederim. Mutlak surette söz veremem, yemin edemem" der. Fatin Hoca da bu kayıtla onun kabulünü sağlar. Cemiyetin yemin şekli de böylece tartışmaya açıldığı için değiştirilir (Eşref Edib, 1962, 326-327). Başyazar Âkif, cemiyetle ilişkiyi daha ileri götürecek, bir süre İttihat ve Terakki'nin Şehzadebaşı Kulübü'nde Arapça dersleri verecektir. Yalnız ilişkiler hep böyle devam etmez. İttihatçı yönetim, kendilerine muhalif yazıları sebebiyle başyazar Âkif'i edebiyat fakültesindeki hocalığından çıkardıkları gibi, dergiye de kâğıt yardımı yapmaz, üstelik biri yirmi ay süreyle olmak üzere bir-kaç defa kapatır. Zira devrin hâkim anlayışına göre üniversite hocalığı hükümet memurluğudur (Düzdağ, 2002, 20). Öyleyse memura uygun yayın yapılmalıdır.

Fakat dergi-parti ilişkisi, aslında temsil etmeye çalıştığı fikrî çizgiye yakınlıkla ölçülebilecek bir durumdur. Dergi, bütün dönemlerde, bir partinin yayın organı, bülteni gibi bir rolü benimsememiş, kendi misyonuna yakın bulduğunda ilgi duymuştur. Buna bir örnek ikinci dönem *Sebîlürreşad*'da bulunmaktadır. 1952 yılında İstanbul'da İslâm Demokrat Partisi adında bir parti kurulmuştur. Partinin genel merkezi İstanbul'dur. Genel Başkanı, derginin sürekli yazı kadrosunda bulunan Cevat Rifat Atilhan'dır. Dergi, 16 sayfalık toplam hacminin on bir sayfasını bu konuya ayırır. "Nasıl kapatıldı, tekrar nasıl açıldı, bütün muhakeme ve müdafaaların tafsilâtı"nı verir (cilt: V, 125/387-397). Dergi bu ilgisinin sebebini şöyle izah eder: "Merkezi İstanbul'da ve birçok şubeleri Anadolu'da bulunan İslâm Demokrasi Partisi'ni kapatmak için İstanbul Savcılığının harekete geçtiğini günlük gazeteler yazdılar. Sebîlürreşad, siyasî olmamak ve hiçbir partiye mensup bulunmamakla beraber bu şayanı dikkat hadiseyi hukukî ve içtimaî bir hâdise olmak bakımından okuyucularımıza tafsilâtı ile arz ediyoruz."

Derginin iki yıl önceki sayıları tarandığı zaman İslâm Demokrat Partisi'nin fikrî temelleriyle ilgili yazıların bulunduğu görülecektir. Bunlardan birisi Eşref Edib imzasıyla yayımlanmış ve "İslâm Demokratlar Cephesi" başlığını taşımaktadır (cilt: IV, 83/117-118). Eşref Edib, Ankara'da ve Demokrat Parti'nin yeni iktidar olup ezanı aslî şekline çevirdiği bir sıra yazmaktadır. Bu tür gelişmeler karşısında müteşekkirdir. Fakat kişi hak ve hürriyetlerini sınırlandıran konularda benzer demokratik uygulamalar, ezan dışındaki konularda yapılmamaktadır. Çünkü partisi ne olursa olsun Mason biraderlerin dayanışmaları, fikrî birliktelikleri vardır. Halbuki namuslu, inançlı insanlar onlardan fazladır ama bir dayanışmaları yoktur. Öyleyse, "din hürriyetini tahdit eden antidemokratik kanunları bertaraf etmek, yıkılan millî ve manevi varlıkları ihya etmek hususunda aralarında müttehit bir cephe tesis ederlerse hiç üzüntüsüz millî iradeyi güzel güzel yürütürler. Aksi takdirde çok üzüntü ve sıkıntılara düşerler" (E. Edip, IV, 83/118). Bu yönlendirmenin, dergi etki alanı içinde, Demokrat Parti'de aranan bulunamayınca yeni bir partiye dönüştüğü söylenebilir.

II. DÖNEM SEBÎLÜRREŞAD

1925'teki kapatılış ve İstiklal Mahkemeleri'ndeki yargılanıştan sonra uzunca bir süre geçer. Yazı kadrosunda yer alan bazı önemli şahsiyetlerden bazıları -Mehmet Âkif gibi- vefat ederler. Bazıları İslâmcı bir derginin yazarlığından Tek Parti'nin önemli şahsiyetlerinden biri olmaya doğru yol alırlar. M. Şemseddin Günaltay, Tek Parti'nin başbakanı bile olur. Âkif'in elinden tutarak öğrenimini sağladığı Erişirgil, ilimde profesörlük unvanına, siyasette CHP milletvekilliğine tırmanır. *Sebîlürreşad* kadrosu, baştan bu yana zaten devletle düşünce düzeyinde bütünleşmiş bir kadrodur. Ad değiştirdikten sonraki ilk çıkışta bunu bazı kayıtlarla da olsa dergi zaten ilan etmiştir. Zira devlet, milletin, vatanın, inancın bekası için küçük hesaplara feda edilebilecek, kısır politik çekişmelerin anaforunda öğütülebilecek bir şey değildir. İttihat ve Terakki tarafından dergisi defalarca kapatılırken başyazar Mehmet Âkif'in bir taraftan Necit, diğer taraftan Viyana'ya Teşkilât-ı Mahsusa ile irtibatlı olarak gidip görev yapması başka nasıl değerlendirilebilir? Ailesi ve kendisi işgal altındaki İstanbul'da yaşadığı halde Balıkesir'de Kuvayı Milliye'ye destek veren görüşme ve konuşmaları yaptıktan sonra yine işgal altındaki başkente dönme riskini göze alabilmenin anlamı ne olabilir? Ya da birçok yetkilinin kendi başının derdine düştüğü, mandacılığın moda olduğu bir devirde Anadolu yollarına düşülüp, şehir şehir dolaşılmasının başka bir gerekçesi olabilir miydi? *Sebîlürreşad* ve kadrosunda bu anlamda bir devletle bütünleşme anlayışı vardı. Osmanlı'dan kalan "Din ü devlet Mülk ü millet" ayrılmaz terkibinin, *Sebîlürreşad* kadrosunda vicdanî bir kanaat olarak yaşadığını, hatta İslâmcılık anlayışının o köklü anlayışla bütünleşmiş olarak geliştiğini belirtmek gerekmektedir. Yalnız temel kurumlar yaşarken bazı dönemler, temel kurumlara egemen olan siyasî kadroların anlayışları vatan, devlet ve millete bağlılık ve hizmetlerini fiilen ispatlamış insanların dışlanması gibi bir sonucu da getirebiliyordu. *Sebîlürreşad*, kendi nefsinde o dışlanmışlığı çeyrek asır yaşadı. Yirmi iki yılı aşkın bir süre kapalı kaldı. Türk devlet ve toplum hayatında en hızlı değişimlerin yaşandığı bu kısa süre, gelecek için önemli gelişmelerin de ana rahmi durumundaydı. Dergi kadrolarının o önemli değişmelerin yaşandığı süreçte diyecekleri sözleri vardı. Ama yayın organları ile düşüncelerini toplumla paylaşabilmelerinin önü kapatılmıştı. Derginin sahibi olarak Eşref Edib ve yakın çevresi yine üstlendikleri misyon doğrultusunda durmadılar. 1925 ile Âkif'in vefat tarihi olan 1936 arasında Eşref Edib'in defalarca Mısır'a gidip geldiğini, Âkif'le sürekli mektuplaştıklarını görüyoruz. Kadro içten bir irtibatı sürdürüyordu. Fikrî çevre, dağılsa da çekirdek kadro birbiriyle irtibatlıydı. 1945 sonrasının demokrasi baharı yeniden bir yeşerme fırsatı doğurmuştu. Öncelikle *Sebîlürreşad* olmasa da Eşref Edib ve duyarlı bir grup fikir ve ilim adamı ile *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'ni yayımlamaya başlar. Bu hem bir tepki hem de ihtiyacın sonucudur. Zira Hollanda'da Hıristiyan din adamı, misyoner ve doğu bilimcilerden oluşan bir grup üç Batı dilinde *İslâm Ansiklopedisi*'ni çıkarmışlardır. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel de bu ansiklopediyi Türkçe'ye çevirmektedir. Yalnız ansiklopedi, "bir bilim faciası", "ilim namına hicap duyulacak" İslâm medeniyetine sinsî saldırılarla dolu bir eser durumundadır. Zaten yukarıdaki ifadeler, ansiklopedinin Türkiye'deki idare ve yazı heyetinde üye olan Profesör Ahmet Ateş'in yayımladığı broşürden alınmıştır (Eşref Edib 1961, 329/56). İslâm adını taşıyan ansiklopedideki tercüme, imlâ ile ilgili aşırı hatalara Ateş'in dikkat çekmesi, *Sebîlürreşad* tarafından yeterli bulunmamaktadır. Zira yanlışları, sıradan değildir. Temel değerler ve akideye saldırı da içermektedir. Üstelik adı geçen bilim adamının heyet-

ten ayrıldıktan sonra aleyhte broşür yayımlaması ahlakî bulunmamaktadır. Özellikle, Allah maddesini yazan "misyoner teşkilâtı" başkanlarından MacDonald'ın İslâm akidesini sarsmayı hedef alan "Kuran'ın ilahî vahiy" kaynaklı olmadığını çok tekrar eden, Allah'ı Tiran gören ifadelerine ses çıkarılmaması; Muhammed, Ümmî, Buhara, Çin maddelerinde benzeri yanlışların bulunması, İncil maddesinde "İslâm dininin İncil'den" alıntı olduğunun ispata kalkışılması, Bahira maddesinde İslâm peygamberinin, "yalancı peygamber" olduğunun iddia edilmesi gibi yığınla sorun bulunmaktadır (Eşref Edib, 1961, 329/56-57).

Böylesine bir durumda Eşref Edib ve arkadaşlarına düşen alternatif üretmektir. Onun için *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'ni yayımlarlar. Bu forma forma yapılan bir yayındır. 1-50. formada ilk cilt tamamlanır. 70. formanın neşrinden sonra ise artık *Sebîlürreşad*'ın tekrar çıkarılması gerektiği kanaatine varılır. Hem ansiklopedi formaları hem de dergi olarak *Sebîlürreşad* çıkarılacaktır. Mayıs 1948'de yeni harflerle ilk sayı çıkarılır. En üstte başlık klişesinin bulunduğu kapakta, Hattat Urfalı Behçet Efendi'nin kubbe şeklinde simetrik istif edilmiş Celî Sülüs "Ya Muhammed Sallallahü aleyhi vesellem" yazılıdır. Sayı ve "25 Kuruş" olarak dergi ücretinin belirtildiği kapağın altında sadece derginin makale başlıkları ve yazar adları yer alır. Dergi, ilk sayıdakine yakın bir rağbet görmüş olmalıdır ki. İkinci baskısını da yapar. İkinci sayfanın başlık altında derginin kimlik bilgileri bulunmaktadır. "Siyasî, Dinî, İlmî, Edebî, ahlâkî Haftalık Mecmua" sloganı yine yer alır. "Sahibi ve yazı işlerini fiilen idare eden Eşref Edib"tir. İdarehanesi, İstanbul'da; Âsârı İlmiye Kütüphanesi'dir. Dergiyi ayakta tutacak olan abone şartları sol üst köşede hemen bildirilmiştir: "1-50 nüshadan ibaret seneliği 12,5 lira, altı aylığı 625 kuruş; ecnebi memleketler için seneliği 15 lira. Abone bedeli peşindir. Adres tebdili 25 kuruş ücrete tabidir." İlk yazının başlığı; "Allah'ın İnayetiyle *Sebîlürreşad*'a Başlıyoruz" olarak atılmıştır. Bu başyazı, çerçeve içinde koyu bir yazı ile üç sayfayı tam doldurduktan sonra yine çerçeve içinde bir başka dördüncü sayfaya taşar. Çeyrek asırlık aradan sonra okuyucuyla niçin buluştuğunu, nasıl çıkmaya devam etmeyi düşündüğünü, hesaplaştığı akımları, abone sistemine, matbaa-şirket kuruluşuna varıncaya kadar ayakta kalma yöntemlerini hedef kitlesiyle paylaşan imzasız bir yazıdır. Eşref Edib'in kaleminden çıktığı açıkça belli olan yazı, çığlık çığlığa bir durum tespiti yapar: "*Sebîlürreşad* kapanalı tam yirmi iki sene oldu. Bu müddet içinde nice hadiseler cereyan etti. Dine karşı o günden başlayan baskı hareketi, zaman oldu ki en şiddetli dereceyi buldu. Farmasonluğun dine ve din ehline karşı açtığı harp, manevi sahayı bir harabezara çevirdi. Bütün din müesseselerinin kapılarına zincirler vuruldu. Bütün mekteplerde din dersleri kaldırıldı. Bütün Halkevlerine din kitapları[nın] girmesi men edildi. İntikam ateşiyle ruhları yanan, gözleri kıpkızıl bir hale gelen farmasonluk, azgınlığını o dereceye getirdi ki, din kitaplarından âyetleri kaldırdı, camilerde hıfzı Kur'an'la meşgul olanları cürmümeşhutla suçlandırdı. Laiklik nikabına bürünerek komünizmin temellerini kurmaya kalkıştı. Dalâlet rüzgârı bir semi katil gibi ortalığı kasıp kavurdu. Eğer Atatürk'ün himmetiyle farmasonluk lâğvedilmemiş olsaydı, kim bilir daha neler yapacaklar; yaptıracaklardı." Milletlerin hayatında görülebilen bu tür küfür ve sapkınlık dönemleri de bir imtihandır. O zorlu imtihanda, herkes tercihlerini, tavırlarını ortaya koyarak cephelerini belirler. Artık Türk milletinin de "manevi hayatını harebeye çeviren" sınav dönemi tersine dönmeye başlamıştır. Artık ümitsizliğe düşmeden kapatılan dinî kurumlarını açmak, açıktan yine Kur'an okumak, çocuklarına kendi dinini öğretmek zamanı gelmiştir. Nasıl kendi ülkemizde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar ibadetlerini is-

tedikleri dilde yapabiliyorlarsa Müslüman Türkler de istedikleri dilde ezanlarını okuyup ibadetlerini yapabilmelidir. Din, vicdan hürriyeti, demokrasi ve laikliğe aykırı ne kadar kanun, uygulama varsa Büyük Millet Meclisi bunları ortadan kaldırmalıdır. Yönetim-millet işbirliği ile bütün sorunlar ortadan kaldırılmalıdır (*Sebîlürreşad*, Mayıs 1948, I/2-3).

Sebîlürreşad, 1948'deki ilk sayısından anlaşılacağı üzere İslâmcı çizgisini, biraz daha bilenmiş haliyle koruyordu. Fakat bilenmesi, ilk sayıdan 1965'e kadar devam edecek diğer sayılarına kadar takip edilebileceği gibi devlete, Cumhuriyet'e karşı değildir. Devlet çarkına yerleşip, milletle devletinin bütünleşmesine perde çekerek geren zümrelere karşıdır. Bunların başında mücadele bayrağını çektiği zümre masonluktur. Ardından komünizm ve diğer benzeri zümreler gelmektedir. Bu mücadelede, masonluğu kapatan Millî Mücadele lideri Atatürk'ü yanında görmektedir. Dergi, yeniden çıkışı bir yeniden diriliş, doğuş olarak görür: "Allah'ın inayet ve tevfikine güvenerek, bugünden itibaren *Sebîlürreşad*'ı yeniden neşre başlıyoruz. Bu bir ba's (ü) ba'del mevttir. Milleti manevi varlığını hançerleyenler, artık *Sebîlürreşad*'ı bir daha dirilemez, demişlerdi. Allah'ın inayetiyle dirildi işte!.." Dergi, hesaplaşma işinde önce kendi geçmişi, kendi amel defterini özetleyerek başlatır: "O *Sebîlürreşad* ki, kırk sene evvel hürriyetle beraber doğmuş, bütün ömrünce büyük dinimizin yüksek hakikatlerini neşretmiş, din işleriyle ilim huzurunda çarpışmış, İslâm'ın izzet ve şerefini korumağa çalışmış, Millî Harekâta iştirak ederek, başından sonuna kadar Kastamonu'da, Ankara'da, Kayseri'de fevkalâde nüshalar, beyannameler neşrederek, vaazlar vererek millî davanın fikir ve iman cephesini kuvvetlendirmek hususunda mücahedelerde bulunmuş, bütün karargâhlara, bütün cephelere tevzi edilerek ordunun maneviyatını takviyeye çalışmış, bu mesai ve mücadelesiyle, bütün İslâm dünyasında şerefli bir mevki, büyük bir şöhret kazanmış.. Aradan yirmi iki sene geçtiği halde millet, yine onu arıyor ve bekliyor. Sanki o, din hürriyetinin bir sembolüdür!.." (*Sebîlürreşad*, Mayıs 1948, I/2).

Sebîlürreşad, ikinci dirilişinde ayakları yere sağlam basan bir kurumlaşmayı da tasarlayarak çıkar. Sermayesi en az iki yüz bin lira olan bir "İslâm-Türk Anonim Şirketi" kurmak üzere harekete geçer. Zaten bu sermayenin yarısını vermek istediğini bazı "hamiyetli Müslümanlar" söylemişlerdir. Ardından bir matbaa binası inşâ etmeyi ve gerekli makineleri almayı, doğrudan fabrikalardan kâğıt alarak çeşitli seviyelerdeki okuyucular için telif ve h yayımlamayı planlar. Bu arada ansiklopedi ve dergi yayını elbette sürecektir. Ardından Mısır, Bağdat ve Hindistan'da birer yazı heyeti oluşturarak bütün İslâm âlemi basının takip edip yine bütün İslâm âlemine hitap edecek bir büyük haftalık siyasî gazetenin çıkarılmasını, her türlü yayının desteklenmesini ayrıca büyük bir kütüphanenin oluşturulmasını tasarlar. Bütün bu tasarılar, bir şahsın altından kalkabileceği işler değildir. Ancak, hisse usulü sermayelerini birleştiren kâra ortak olan ortak şirketlerin altından kalkabileceği bir iştir. Misyonerler ve onlara benzer uluslararası güçler "milyon sermayeli" büyük örgütler oluşturup çalışırken Müslümanların bunu yapmaması uygun değildir. Müslümanlarda da "millî ve dinî şuur" uyanmıştır. Bu konuda okuyucular düşüncelerini bildirmelidir. Fakat, bir yerlerden başlamak gerekmektedir. Dergi bir başlangıçtır. Onun için her okuyucu, *Sebîlürreşad*'ın tekrar çıkmaya başladığını herkese duyurmalı en az üç abone kaydının yapılmasını sağlamalıdır. Yalnız abone olmak isteyenlerin yalnız isim ve adreslerini bildirmeleri yeterlidir. Birkaç sayıyı alıp okuduktan, çocuklarına okuttuktan sonra "beğenirlerse" abone bedellerini göndermelidirler. Dergi muntazaman çıkarılıp gönderildiği, düzenli çıkış için

matbaa ve kâğıt ücretleri peşin ödendiği için de abone olanlar ücretlerini düzenli ödemelidirler (*Sebîlürreşad*, Mayıs 1948, I/4, 6). İlk sayısı İstanbul'da Şaka Matbaası'nda basılan dergi aynı matbaada 75 sayı çıkarır, 76-91. sayıları Kardeşler Matbaası'nda (Nisan 1950-Kasım 1950), 92. sayı Sinan Matbaası'nda (Aralık 1950), 93-109 Gün Basımevi'nde (Ocak 195(1)-Ağustos 1951), 110-177 Kardeşler Basımevi'nde (Eylül 19511954), 178. sayı tekrar Gün Basımevi'nde (Ağustos 1954) basılmaya başlanmıştır. Kısa bir tarama bile göstermektedir ki baştaki tasarıları hayata geçirmek öyle kolay olamamıştır. Bu durumu kapanmadan önce "Muhterem Abonelerimize" başlığı altında gönderdiği tek sayfalık bir mektuptan hissetmek mümkündür. "Abonelerimizin bir kısmı hesaplarını göndermemekle bizi üzüyorlar. Bu sene gönderdiğimiz mektupların bu, beşincisidir. Abone bedeli ehemmiyetsiz bir para. Şöyle geçerken postahaneye uğranılmış olsa beş dakikalık bir zahmeti var. Muhterem okuyucularımız hesaplarını göndermezlerse bu iş nasıl yörür? Yıllarca buna dayanmak nasıl mümkün olur? Dayanıyoruz. Fakat sallana sallana, bin bir müşkülâtla, sıkıntı ile, borçla. Muhterem okuyucularımız yarım asırlık mecmualarını böyle mi yaşatmalı?" (Eşref Edib, Nisan 1961, 320). Edib'in o sallantıda yayını sürdürme çalışması daha dört yıl daha dayanmasını sağlayacaktır. Ama daha ötesi gelememiştir. Çünkü ilk sayıdaki kurumlaşma süreci hedefine ulaşmamış, yine şahsî gayretlerin omzuna binerek yayın hayatı gidebildiği kadar devam etmiştir.

GENEL ÖZELLİKLERİ: MUHAFAZAKÂR, MİLLİYETÇİ, GELİŞMECİ VE DEVLETÇİ

Sebîlürreşad'ın yayınlarında İslâm inancına sıradışı bir yakınlık görülür. Bu gelenekçi, anlamadan, önceden gördüğünü benimseme esasına dayalı bir bağlılık değildir. Temel kaynak olarak Kuran'ı "asrın idrakine söyletmeyi" hedef alan bir yöneliştir. Evreni kaplayan ilgi alanının sebebi de buradadır. Evrensel bir bakış açısıyla dünyada olup-bitenle ilgilenme.

Sebîlürreşad, sürekli ilerleme ve gelişmeden yanadır. İlerleme ve gelişmenin, temel potansiyel enerjisinin İslâm tarafından verileceğini düşünmektedir. Dinî bir samimiyet yakalanmadan ilerlenemeyeceğini düşünmektedir. Kastamonu konuşmalarının başlıkları, bu ana yönelişi açığa vurmaktadır: "Müslümanların terakkileri İslâm'a sarılmalarına bağlıdır, Tam Müslüman olmadıka Felâh Yoktur, Ye'se Düşenler Müslüman Değildir" (Eski, 1995: 11). Halka açıkça, bir bunalım devrinde ümitsiz olanın Müslüman olmayacağını haykırmakta, Müslüman olmadıkça kurtuluşun olmayacağını belirtmektedir.

HER TÜRLÜ İRTİCAYA KARŞI

Dergi "irtica" kavramının, aslında kelime anlamının çok dışında siyasî bir sindirme, dışlama ve mahkûm etme aracı olarak kullanıldığı kanaatindedir. Onun için her fırsatta irticaya karşı olduğunu yazar. Ama onun karşı olduğu irticanın her türüdür. Kızıl, kara, sarı... irticanın her türüne karşıdır. "Türk milletini ve devletini saran tehlikeler"i ve özelliklerini şöyle belirtir: "Kara irtica, sarı irtica, Kızıl irtica. Kara irtica: Türkleri Hıristiyanlaştırmaktır. Sarı irtica: Masonluk ve Yahudiliktir. Kızıl irtica: Komünizm ve dinsizliktir." Eşref Edib'in kaleme aldığı yazıda bu üç irtica tipi "üç ejdere" benzetilir. Üç ejder, "Türk milletinin dinini yıkmak hususunda elbirliği ile bir çeyrek asır zarfında" çok büyük tahribatları gerçekleştirmişlerdir. Eşref Edib, üç irticanın ortaya koyduğu yıkım çalışmalarını 45 madde halinde özetler. Bunlardan bazıları şunlardır: "Bütün Türk mekteplerinden din derslerini kaldırmak, Türklerin bütün din müesseselerini kapatmak, Ezanı Muhammedîyi yasaklamak, Kur'an cüzlerini parçalatıp-

yakmak, farmason ocaklarını açmak, birçok camiyi müze ya da depo haline getirmek, alay sancaklarını, alay imamı ve müftülerini kaldırmak, komünist teşekküllerini kurmak, Türkleri Hıristiyanlaştırmak için bir Protestan cemiyeti kurmak..." "[s]on darbeyi indirmek ve Türkiye'de Müslümanlığı tarihin kara sinesine gömmek" isteyenler, çeteler halinde "Türk milletinin manevi varlığı olan İslâmiyet kalesine üç cepheden" saldırmaktadırlar (Eşref Edib, cilt: IV, 91/242-245).

Bu yazı, *Sebîlürreşad* ve Eşref Edib'i bir hayli meşgul edecek mahkeme mahkeme dolaştıracaktır. Mahkeme tarafından mahkûm edilen dergi, kendini kamuoyu önünde savunma adına "Sebîlürreşad'ın tamimi"ni yayımlar. Bildiri başlığı şöyledir: "Müslüman Türk Milleti efkârı umumiyesine [...] ve mason olmayan hukukşinaslara, milletvekillerine ve sayın hâkimlere, savcılara ve bîtaraf bütün dünya efkârı hukukiyesine Sebîlürreşad dâvası hakkında Adliye Vekilinin C. Savcılarına yaptığı tamime mukabil Sebîlürreşad'ın tamimidir." (cilt: VI, 150/386-399) Dergi, Laikliğe aykırı yayından İstanbul Ağır Ceza Mahkemesi'nde yargılanır. Suçsuz bulunur. Fakat Temyiz Birinci Ceza Dairesi kararı bozarak mahkemeyi sürdürür. Dergi bütün karar ve müdafaa metinlerini dergiyi baştan başa dolduracak şekilde yayınlamaya devam eder (cilt: VII, 151/6-16; VII, 152/18-31). Yalnız, mahkemelerin çok daha tehlikelisini orta yaşlı iken yaşayan Eşref Edib ileri yaşlarında yılmaz. Aynı mahiyette yayınına devam eder. İslam diyarında Hıristiyanlığı yayma, misyoner çalışmaları, "İslâm'ı Saran Kara Tehlike"dir. Bu tehlikeye karşı, sarsılmakta olan İslâm toplumunun sosyal yapısının temellerini korumak lâzımdır (E. Edip, cilt: V, 109/137).

Politik, siyasal dışlama amacıyla dindarlara irticacı gözüyle bakılmasının ise, aslında irtica olmadığını savunur. Ali Fuat Başgil'in yazısına atılan başlık bunu açıkça ortaya koymaktadır: "İrtica yoktur efendiler!-Yalnız mukaddesata vurulan tekmelerin reaksiyonları vardır. Çeyrek asır inim inim inletilen masum sinelerden ahlar boşalmaktadır. Dindarlar arasında Moskova ajanı olamaz" (cilt: V, 124/371). Bir başka uzun yazıda sorgulamaya devam eder: "Gerilik kimdedir? Müslüman Türk Milletinde mi, müfteri mason ve dönmelerde mi?" (cilt: VI, 147/338-343). Aslında derginin temel düşünce eksenini, üçlü tehdit olarak algıladığı yazı ortaya koymaktadır. Denilebilir ki, ikinci dönem yayın süreci o eksen etrafında dönmüştür.

CUMHURİYET'E BAKIŞ

Sebîlürreşad, rejim anlayışı itibariyle isimlerden çok muhtevalara dikkat etmektedir. Elbette aranılan muhtevanın gerçekleştirilme şansının mümkün olabilmesi de gerekmektedir. Bu açıdan, Cumhuriyet ve insanların kendilerini gerçekleştirme şansı tanıyan anlayışlara sıcak bakmaktadır. Cumhuriyet, bunların başında gelmektedir. Cumhuriyet'e sahip çıkmakta ve bu yeni rejimi benimsemektedir. Önemli olan rejimin işleyişi ve muhtevasının hangi değerler manzumesinden yararlanacağıdır. Onun için *Sebîlürreşad*, cumhuriyetçidir. Fakat bu dindar bir Cumhuriyetçiliktir. Henüz Cumhuriyet'in yeni ilan edildiği, anayasada "Dini İslâm"ın bulunduğu bir dönemde rejime bakışını şöyle ifade eder: "Türkiye bir Cumhuriyet-i İslâmiyedir. Saltanat-ı Osmâniye'nin Kanun-i Esasîsinde sarahaten münderic bulunan bu mahiyet-i diniye, 2 Teşrinisani 1338'de Saltanat ilga edilirken teyit edildiği gibi 29 Teşrinievvel 1339'da Cumhuriyet ilan kılınırken muadil mevadd-ı esasiyenin ikinci numrosuyla te'kid edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti daima alemdâr-ı İslâm'dır. Bundan in'izâli (çekilmesi) mümkün değildir. Cumhuriyet en hakîki devlet-i İslâmiye olduğundan, biz sair düvel-i İslâmiyeden ziyade ruh-ı İslâm'a tevfîk-ı hareket etmişizdir" (cilt: 23, 576/42, 15 Teşrinisani 1339).

Bir başka yazıda da *Sebîlürreşad*, yuka-

rıdaki görüşü pekiştirir: "Milletimizin mütedeyyin bir kitle-i İslâmiye, hükümetimizin bir Cumhuriyet-i İslâmiye olması itibariyle cemiyetimizin istinat edeceği esasât-ı ictimâiye ve hukukiyenin an'anâtımıza tevâfuk eylemesi bir zarurettir" (Hasan Hikmet, cilt: 23, 579/104-105, Kanunuevvel1339).

Sebîlürreşad'daki bu anlayış dönemin İslâmcı aydınlarında da vardır. Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960); "dindar bir cumhuriyetçi" olduğunu belirtmektedir (Deveci, 1994, 193). Özellikle, ikinci dönem *Sebîlürreşad*'ın birçok sayısında müdafaa edilen, düşüncelerine yer verilen Bediüzzaman'ın bu yaklaşımı ile dergi arasında paralellik bulunmaktadır.

MASONLUK VE YAHUDİLİK KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARI

Sebîlürreşad'ın en hassas olduğu konulardan birisi Masonluk ve onunla doğrudan bağ kurduğu Yahudiliktir.

Sebîlürreşad, masonluğun efendisi olarak Siyonizm'i görmektedir. Bu konuda delil olarak da dergi kapağında ve içinde Londra devlet müzesinden alınma "Siyonist protokolleri"ni yayınlar (cilt: 11, S. 252).

17 Teşrinievvel 1334 (1918) tarihli *Sebîlürreşad* (374/189), ateşkes görüşmelerinin yapıldığı sıra *Vakit* gazetesi başyazarı Ahmet Emin'in (Yalman) yazdığı bir makaleye takılır (*Vakit*, 13 Teşrinievvel 1334). Zira Ahmet Emin, Birinci Dünya Harbi ardından Yahudi kültürel kurumlarının meydana getirilmesi için Filistin'de bir toprağın Yahudilere ayrılıp idaresinin de onlara verilmesini çok yerinde bir uygulama olarak telkin etmektedir. Osmanlı Devleti'nin koruması altında 1492'den bu yana Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudiler, gördükleri iyiliğin karşılığı olarak Filistin cephesinde Türk ordusunu arkadan vurmuşlardır. Harp sırasında "düşmanlarımıza casusluk yapmışlar, ordumuza zarar vermişlerdir". Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından hemen önceki günlerde Yahudilere Filistin'de toprak verilmesini istemesini uygun görmez. Zaten Yahudiler oralarda silahlı Yahudi jandarmaları, Yahudi posta, Yahudi mahkeme, banka, Yahudi bakanları kurma gibi hükümet olmanın gereği olan hazırlıkları uygulamaya koymuşlar, Müslüman ve Hıristiyan yerli halka zulme başlamışlardır. Dergi Yalman'ın Yahudileri bu seviyede müdafaa etmenin nedenini sorgulamaktadır. Çünkü Filistin'de Yahudi devleti kuracak bir süreci masum, kültürel bir idare gibi gösterirken, İslâm birliği siyasetini zararlı, iğfal edici bir hülya olarak değerlendirmektedir. "Kapkara günlerimizde casus Yahudilere vatandan parça koparıp hediye eden", "acıklı günlerimizde milleti teselli edecek yerde bize manda altında yaşamayı tavsiye eden" bu adamlar, "gaflet ve lâkaydimizden cüret almaktadırlar" (Atilhan, 1957: 256/88).

TÜRK KÜLTÜR VE DEĞERLERİNE KATKISI

Eşref Edib, Türklerin İslâm diniyle ilişkisi konusundaki görüşlerini şöyle belirtir: "Türkler bütün milletlerin gözbebeğidir. Asırlardan beri koca bir Garp alemine karşı sinesini geren, mücadeleden mücadeleye atılan Türklerdir. Akvam-ı İslâmiye içinde en iyi Müslüman Türklerdir. İslâmiyet, her milletten ziyade, Türk'ün fıtratına uygun gelmiş ve Türk'ün fıtratını almıştır. İslâmı yükseltecek milletlerin başında Türklerdir" (E. Edip, 339/219).

Onun için derginin sayfaları, Rusya'dan İstanbul'a gelen yazar, şair bütün millî bir ıstırap taşıyan aydınlara açıktır. Abdürreşit İbrahim, İsmail Gaspıralı (Gaspırenski), Ayaz İshaki, Ağaoğlu Ahmet bunlardandır. Derginin Müslüman Türklerle ilgili yayınları, Azerbaycan başta olmak üzere bütün dünyada ilgi uyandırmıştır. Türklük âlemi üzerine incelemeleri olan tanımış araştırmacılar *Sırât-ı Müstakîm*'in katkıları ile Dârülfünûn ve Mek-

teb-i Mülkiye binasında bir araya getirilerek bir "Türk Derneği" oluşturulur. Derneğin amacı; Türklerin tarihî eserlerini, tarihlerini, dil, edebiyat, etnoğrafya ve toplumsal yapılarını ortaya çıkararak dünyaya tanıtmaktır. *Sırât-ı Müstakîm*, Türk derneğinin "vasıta-i neşr-i efkârı" görevini üstlenmiştir. Bunu yaparken aynı zamanda Türkçe'nin "sadeleşmekle fesahat ve zarafetini kaybetmeyeceği" görüşüne de sahip çıkmaktadır (E. Edip, 1962, 12-13).

SONUÇ

Sırât-ı Müstakîm ve *Sebîlürreşad* dergileri, toplam bin sayıyı bulan yayınlarıyla belki tarihin en hareketli, sosyal-siyasî değişimin en hızlı geliştiği yarım asrı aşan bir zamanın tanığı olmuşlardır. Süreleri farklı olmak üzere defalarca kapanıp tekrar yayına başlamasına rağmen, dergiler, "omurgalı", fikrî düzleminde istikrar sahibi bir yayın politikasına sahiptirler. Onların rengi belli, duruşu, tavrı net yayın çalışmalarına elbette başyazarı Mehmet Âkif ile sahibi Eşref Edib'in şekil verdiği açıktır. İslâmcılık, İttihad-ı İslâm düşüncesinin en uzun soluklu yayın organı durumundadır.

Sebîlürreşad, İlk çıktığı yıllar devlet başkanının "Halife" olduğu Osmanlı Devleti'ne açıktan bağlıdır. Mütareke ve Millî Mücadele yıllarında Anadolu hareketinin yanında olmuş, ülkenin bağımsızlığını kazanması yolunda yoğun çaba harcamıştır. Cumhuriyet'in ilanında ise yeni rejimi benimsemede tereddüdü yoktur. Yalnız, hilafetin kaldırıldığı, medreselerin eğitim birliği sağlamak üzere maarif vekâletine bağlanması gerekirken kapatıldığı, şeriye ve evkaf vekâletinin kaldırıldığı, ezan, ibadet vb. konularda önemli değişimlerin devlet eliyle gerçekleştirildiği süreçte, yönetimle fikir ayrılığına düşer. Fakat dikkat edilmelidir ki, hiç de sıradan sayılmayacak bir düşünce ayrılığına rağmen asla devlete karşı bayrak açmaz. *Sebîlürreşad*'ın kapatılıp, sahibi Eşref Edib'in İstiklal Mahkemeleri'nde yargılandığı dönemde bile hem Âkif hem de Eşref Edib, susmayı devlete karşı mücadele etmeye tercih etmişlerdir. Bu tavrın altında, Osmanlı devrinde benimsenen devlete bağlılık anlayışının devamı vardır. Şahıslar, bazı siyasîler yanlışlar yapabilir. Onların tasvip edilmeyen tavır ve uygulamaları yüzünden devleti hedef almak *Sebîlürreşad* anlayışının kabullenemeyeceği bir durumdur. Onun için basın tarihimizde yayın hayatı, düşünce yapısı bakımından genel çizginin dışında çok farklı bir karaktere sahip olmasına rağmen, devlete bağlılık, ülke-millet varlığını korumada titizlenme konusunda seçkin bir yayın organı olarak tarihte yerini almıştır. Bu belirgin karakterin oluşmasında; şüphesiz Türk toplumunun, benimsediği değerlerle devletini bütünleştiren bakış tarzını özümseme vardır. Onun için dergi, sosyal-siyasal yapıdaki savrulmalara rağmen, sürekli toplumu, devleti ayakta tutma gayreti içinde olmuştur. Ayrılık, bozgunculuk, küsmeden üreyen hasımlık sürüşme gibi insanî görülebilecek tavırları haksızlığa uğradığı hallerde bile öne çıkarmamıştır. Bu yönüyle de aslında baştan sona *Sebîlürreşad* serisinin yeni araştırmaların konusu olması gerekmektedir. Serhadda nöbet tutan asker uyanıklığı içinde, devlet-toplum hayatını sarsacak tehlikelere dikkat çekip durma, çözümler üretme ve bunları tartışmaya açma çabası dikkat çekicidir.

Eşref Edib ve dergisi, bir kültür hareketi boyutundadır. Sadece dergi değil, ansiklopedi, onlarca telif-çeviri kitap yayınıyla bir kültürel oluşumdur. Yalnız, uzun soluklu olmasına rağmen dergi, ekonomik-sosyal boyutlarıyla birlikte kurumlaşamamıştır. Eşref Edib'in idealizmi, fedakârlığı; daha belirleyici bir ölçü olarak enerjisi ile irtibatlı olarak yayın hayatını sürdürmüştür. Uzun ve yorucu, çetin mücadeleleri, tutuklama, hapis, bıktırıcı mahkeme safahatının da bulunduğu yayın hayatı, yaşlılık günlerinde sahibinin dinamizmiyle birlikte tükenmiştir.

Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı
İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri

BURHANETTİN DURAN

GİRİŞ

Osmanlı'dan günümüze İslâmcılık birçok ideolojik uğraklardan geçmiştir. Dönemin hâkim paradigmasıyla eklemlenme ya da etkilenme anlamındaki bu ideolojik uğraklar, bir yandan İslâmcılığın dönüşme, diğer yandan da dönüştürme sürecine tekabül eden bir macerayı temsil etmektedir. Sözgelimi İslâm'ı milliyetçi-muhafazakâr söylemle birleştiren Necip Fazıl Kısakürek aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin İslâmîleşmesine katkıda bulunuyordu. Bu makalede savunulan tez Türk İslâmcılığının, liberal anayasacılık, muhafazakârlık, milliyetçilik, Kemalizm, medeniyetçilik ve modernite eleştirileri gibi ideolojik uğraklardan geçen, bir yanıyla halden hale giren ama diğer yanıyla da içine girdiği hali, Sünnî bir süreklilik çizgisini terk etmeden eklemleyen bir seyir takip ettiğidir. Süreklilik ve değişim unsurlarının etkileşim/dönüşüm potasını da "medeniyet" perspektifi oluşturmaktadır. Bu yönüyle, "İslâm medeniyeti" söyleminin, Türk İslâmcılığının bütün ideolojik uğraklarının/eklemlenmelerinin, "kaynaklara ve Asr-ı Saadet'e dönüş" arayışlarıyla buluşabildiği bir düzlemi temsil ettiği iddia edilebilir.

Sorulması gereken en can alıcı soru belki de İslâmcılığın niçin başka ideolojik/siyasî düşünce veya duruşlara eklemlenme ihtiyacı hissediyor olmasıdır. Bu ihtiyacın varlığı bir yönüyle İslâmcılığın bağımsız bir entelektüel çizgi oluşturmadaki sancılarına tekabül ediyorsa da, öte yandan Nilüfer Göle'nin (2000) gösterdiği gibi İslâmcı aydının modernlikle kurduğu sıkıntılı ama süreklilik arz eden ilişkiye işaret etmektedir. Bu anlamda Genç Osmanlıların ve II. Meşrutiyet aydınlarının, İslâm'ın siyasî değerlerini liberal anayasacılığın kurum ve prensipleriyle uzlaştırmada kullandıkları "imkân", 1980 sonrası İslâmcı aydınların modernite ile İslâm arasına "farklılık" ve "alternatiflik" ilişkisi koyarken istifade ettikleri "materyal"le aynı yerden gelmektedir: Modernite ve onun eleştirileri.

Türk İslâmcılığının eklemlenmeye müsait yapısı, Sünnî karakteri[1] ile ilişkilendirilebilir. Osmanlı/Türk Sünnîliğinin "aşkın devlete" (Heper, 1985) yaptığı vurgunun (dinin/ümmetin selameti için siyasî otoritenin kaçınılmazlığı ve ümmetin devletsiz varolamaması) İslâmcılığın Osmanlı-Türk modernleşmesinin "muvafık ve paralel" bir uzantısı (Kara, 1994: 22) olarak ortaya çıkmasında önemli bir etkisi vardır. Meşrutî yönetimi İslâmîleştirirken liberal anayasacı duruşa sahip çıkan II. Meşrutiyet İslâmcıları da, Kemalist

projeye karşı çıkan ve hem kapitalizme hem de komünizme alternatif bir nizam olarak İslâm'dan sert bir ideoloji üreten Kısakürek de, hatta 1990'larda demokrasi (ve sivil toplum) fikrini tekrar İslâmîleştiren bazı İslâmcı yazarlar da süreklilik arz eden bu Sünnî çizgi üzerinde yürümekteydi. Devletin varlığını muhafaza etmenin gerektirdiği bu esneklik, aynı zamanda İslâmcılığın iktidar-muhalefet ilişkilerini belirlemektedir. Erken Cumhuriyet'te umdukları İslâmî yönetimi elde edemeyen İslâmcıların Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi[2] haricinde, ülke dışında bir muhalefeti değil de uygun zamanı kollayan bir milliyetçi söylemi içselleştirmeyi tercih etmesi, Sünnî İslâmı'nın devlet algısına ilişkindir. Gerek Ortaçağ İslâm siyasî düşünce geleneğinde, gerekse çağdaş İslâmcı siyasal söylemlerde devlete yüklenen ahlakî amaç, şeriat ve ümmet atıflı bir aşkın devlet anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Batılılaşma sürecinde şeriatın korunması gibi bir ahlakî amacı kaybettiği görülen laik devlet bile, dinin ve Müslümanların menfaatlerini korumada vazgeçilemez olarak düşünülmektedir. İslâmcı devlet algılamasındaki bu soyut ve aşkın yan, devletle ve rejimle çatışma ihtimalini bertaraf ederken, iyi yöneticiler arayışı da bir muhalefet imkânını sağlar gözükmektedir. Bu perspektiften bakıldığında Said Nursî Hareketi'nin dinî/kültürel muhalefetinin ve Millî Görüş hareketinin siyasal muhalefetinin (28 Şubat sürecinde niçin çatışmayı seçmediği) sınırları rahatlıkla anlaşılabilir.

Osmanlı'daki "güçlü devlet" (Heper, 1985) geleneğinin ethosunu oluşturan Sünnî İslâm anlayışı, İslâmcılığın bazen ihyacı bazen modernist duruşlara yaptığı salınımları ile birlikte, Türk İslâmcılığında hâkim dinî koddur. Buna bağlı olarak, İslâmcılığın dönemsel okumalar/eklemlenmeler içerisine kolaylıkla girebilmesi, sadece hâkim paradigmayla yapılan özdeşleştirmelerle değil aynı zamanda Sünnî geleneğin ve onun yeniden icadının verdiği imkânlar sayesinde olmaktadır. Klasik dönemden sağlanan materyal, ne kadar başarılı bir şekilde yeniden icat edildiği bir kenara, oldukça zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki, İslâmcı siyasal söylemler hem otoriter/totaliter hem de demokratik yönelimlere sahip olabilir ve bu tür formülasyonlar kendilerine İslâm siyasî düşünce geleneğinden yeterli materyali temin edebilirler.

"SEYL-İ HURUŞAN"DAN "SAM YELİ"NE: İSLÂMCILIK VE MUHAFAZAKÂRLIK

İslâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki eklemlenmeyi analiz etme çabası, içinden çıkılması kolay olamayan bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Cumhuriyet dönemi Türk İslâmcılığının, zor şartların getirdiği bir mecburiyet olarak muhafazakârlıkla eklemlendiği artık genel kabul görmüş bir tespittir (Mert: 1998; Bora: 1998; Güzel: 2000; Erkilet-Başer: 2000; Aktay: 2003). Ancak bu eklemlenmenin ya da iç içe geçmenin "özsel, ilkesel veya doktriner bir paralellikten" ziyade geçici tarihsel bir birliktelik (Erkilet-Başer, 2000: 71) mi olduğu, yoksa İslâmcılığın "Türk Sağının sıvı hali" (Bora, 1998: 7) olması hasebiyle bir şekilde kalıcı mı olduğu yönündeki iki şıklı soruya verilecek cevap, her iki şık için de hem evet hem de hayırdır. Tarihsel şartların değişmesine paralel olarak "özsel veya doktriner" bir İslâmcılığı Türkiye'de beklemek ya da aramak, bu makale boyunca göstermeye çalışacağımız üzere, başka bir eklemlenme içerisinde olan İslâmcılığı ya da İslâmî siyaseti özcü-saf bir siyaset tarzı olarak tahayyül etmeyi gerektirir. Büyük harflerle adlandırılacak bir "İslâm"ın neticede İslâmlardan (El Azmeh, 1994) oluştuğu kabul edilecek olursa, monolitik bir İslâmcılığın varlığı da şüphelidir. Tarihsel şartlar her zaman vardır ve Batı medeni-

yetinin üstünlüğüne bir tepki olarak ortaya çıkan İslâmcılık da nihayetinde tarihseldir. Çeşitli eklemlenmeler içerisine giren İslâmcılığın kendi siyasetini üretecek bir duruşunun olmadığı ya da sadece Türk sağının bir hali olduğunu söylemek de İslâmcılığın muhafazakâr olmayan görünümlerini açıklamak için yeterli olmayacaktır. Buradan yola çıkarak, bu makale Türkiye'deki İslâmcılığı "melez desenler" (Göle, 2000) üreten bir "gelenek" olarak algılamakta ve eklemlenmelerini de başarılı ya da başarısız, yeniden icat edilme çabaları olarak görmektedir.

Son dönem Osmanlı aydınları arasında İslâmî muhafazakârlığın en önemli ismi olarak Said Halim Paşa gösterilir (Kara, 1986: XXXIX; Bora, 1998; Aktay, 2003). Çağdaşı olan diğer İslâmcıların aksine Batı'dan alınan medeniyet unsurlarının İslâmî/millî bünyeye uymadığını ve Osmanlı'nın ihtiyaçlarını karşılayamayacağını söyleyen Said Halim, her milletin kendi "düstur ve ananeleri" sayesinde terakki edeceğinden emindir. Ayrıca bu millî esasların korunması kimliğin/şahsiyetin ve istiklalin korunmasına eştir, zira "her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir 'manevi vatan' meydana getirirler" (1993: 78). Sait Halim Paşa'da net olarak görülen Batı modernliğinden alınan 'medeniyet' unsurlarının millî/yerli bünyeye uygunsuzluğu tezi, Kurtuluş Savaşı yıllarında Eşref Edib gibi İslâmcı aydınlarda Tanzimatçılığın sert bir eleştirisine dönüşmekte ve "Müslümanlık" yolunun antitezi olarak sunulmaktadır. İslâmcılar TBMM hareketinden, Batı'dan tercüme edilen kanunları kaldırarak "İslâmî teşkilat ve mevzuatını" yeni kurulacak devlette tesis etmesini beklemektedirler ([Fergan], 1921: 198).

Milletin "mazisine, ananelerine, ruhiyatına ve ahlakına" ters olan Tanzimat ve Meşrutiyet Garplılaşmasına dur demesi beklenen Cumhuriyet'in Garplılaşmaya devam edeceği anlaşıldığında ise, *Sebîlürreşad*'taki çeşitli yazılarda görülebileceği üzere muhafazakârlık ve pragmatizm gibi kavramlar, Anglosakson uygulamaya referansla laikliği eleştirmek için kullanılmıştır. Şeriata dayalı kanunların çıkarılmasını isterken bu taleplerinin "millî irade" ve "halk hükümeti" nosyonlarına uygun olduğunu özenle belirten *Sebîlürreşad*, milletin kültürü ile şeriatı özdeşleştirmekte ve ikincisinin, birincisi sayesinde laik reformlardan korunmasını hedeflemektedir. Batı'dan iktibas edilecek kanunların "hüviyet-i millîye"ye ve milletin "bünye-i içtimaiye ve ahval-i ruhiyesine" uygun olmadığını dile getiren İslâmcıların gittikçe güçlenen muhafazakâr tutumları, köklerini İslâm siyasî düşüncesinde buldukları aşkın devlet geleneği ile pekişmektedir. Müslümanların Allah'tan ve peygamber-

Said Halim Paşa. Tarık Zafer Tunaya, onun "II. Meşrutiyet'in hukuki müesseselerini en şiddetli tenkitlere maruz bırakan" birisi olarak, "bu devrenin en hararetli hadiseleri içinde sadrazamlığı uzun zaman deruhte etmiş olması" arasındaki çelişkiye dikkat çeker.

den sonra her şeylerini devlet ve hükümetlerinden beklediklerini söyleyen Eşref Edib (1923: 42) şu ilginç yorumda bulunur: "İslâmîyet'te ruhaniyet olmadığı için Müslümanların Allah ile aralarındaki vasıtaları, hocaları değil hükümetleridir. Müslümanlar gerek menfaat-i dünyeviyelerinin, gerek menfaat-i uhreviyelerinin ancak devlet ve hükümetle kaim bulunduğunu bildikleri için onun uğrunda feda-yı can etmeyi en büyük fazilet ve sevab addederler." Bu sözler "Tanzimatçılık yolunu"nu takip etmede kararlı olan Cumhuriyet'e yapılacak muhalefetin sınırlarına işaret etmektedir. İslâmcı bir muhalefetin mümkün olmadığını gören İslâmcılarda, temelde yukarıda bahsedilen devlet algılamasından kaynaklanarak, "birbirini takip eden veya birbirine paralel giden iki tür davranış hakim olmuştur: İlki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dinî ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple -çoğunlukla zaruretler dolayısıyla- kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak" (Kara, 1998a: 258).

Sosyal hayatın sekülerleştirilmesini içeren "inkılâb-ı içtimai" fikrine şiddetle karşı çıkan *Sebîlürreşad* yazarları "içtimaiyatta muhafazakârlığa" olan ihtiyaçtan bahsetmektedir: "Yabancı bir medeniyetin, yabancı bir ruhun içtimaiyatımıza hululi gelebilecek tehlikelerin en büyüğü ve en bi-emanıdır. Garbın ilim ve irfanı yerine levsiyyatı ve fevza-ı içtimaiyesinin taklidi suretiyle giriftar olduğumuz sükut-u ahlakî, adem-i tesanüt, revabıtı ailenin gevşemesi gibi mühlik seyyielerin gittikçe tevsii ne kadar haklı olduğumuza kafi bir delil teşkil eder" (Hikmet, 1924a: 265). İslâm'ın sahih esaslarına sarılarak tekamül edilebileceğini düşünen bu yeni İslâmcı duruş, muhafazakârlığı irtica ve taassuptan ayrı tutarak "kâmil din olan İslâmiyet'in ruhunu en yüksek mertebede gören hakiki terakkiperverlik" (Hikmet, 1924b: 247) olarak tanımlar. Terakkiyi İslâm'ın bir prensibi olarak olumlayan bu tavır, muhafazakâr bir modernite anlayışını laiklik ve asrilik arasında yaptığı ayrımla anlatır. Laiklik maneviyata ait olan her şeyin maddiyatla değiştirilmesi iken, asrilik "ruh, ananat, ve esasat-ı millîye dahilinde terakkiyat-ı umumiye-i beşeriyeyi takip ederek, ihtiyacat-ı zamaneye muvafik bir tarz-ı idare, tarz-ı mesai vücuda getirebilmektir" (Hikmet, 1923: 103). Cumhuriyet'in takip etmeye başladığı laiklik, İslâmcılar için bir anlamda kültür-medeniyet ayrımıyla Batı'dan alınması ve alınmaması gerekenler arasında kurulan dengenin de yıkılması demektir ki, bu millî yapı için ölümcül etkileri olan bir şeydir.

Cumhuriyet'in radikal reformlarının materyalist ve pozitivist yönlerine bir tepki olarak hem inkılâbı makul düzeyde tutmak isteyen Cumhuriyetçi muhafazakârlar (İrem, 2003) hem de İslâmî geleneği savunmak isteyen İslâmcılar spiritüalist felsefeye sarılmıştır. Kısakürek'in *Ağaç* dergisini çıkardığı dönem, Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu -ki, her ikisi de İstanbul Darülfünunu Felsefe Şubesi'nde, Kısakürek'in hocasıdırlar- gibi Cumhuriyetçi muhafazakârların Batı'nın ve Türk insanının krizinden bahsettikleri bir dönemdir. Kemalist ortamın içinde barındırdığı "inanç krizini" gündeme getiren Kısakürek, 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisinin yayına başlamasıyla, İslâm'ı bir ideoloji olarak sunma noktasına gelir. Batılılaşmanın kaybettirdiği İslâmî değerleri (ve inancı) muhafaza etmekten ya da diğer bir deyişle, her şeyi yeni baştan "keşfetmek"ten bahseden Kısakürek ister istemez muhafazakâr bir ruh haline bürünüyordu. Örneklerini Said Halim Paşa ve Eşref Edib gibi İslâmcı aydınlarda gördüğümüz, Batılılaşma eleştirisi üzerinden başlayan muhafazakârlaşma,[3] Kısakürek'te keskin ve katı bir hal almış-

tır. Kısakürek'teki Cumhuriyet devrimlerine olan tepkisellik, Osmanlı geçmişinin sahiplenilmesi tavrıyla II. Meşrutiyet İslâmcılarının değişimi içtihat yoluyla onaylayan hatta teşvik eden liberal yaklaşımından hiçbir eser taşımamaktadır.

Tanzimat üzerinden Osmanlı-Türk modernleşmesinin eleştirilmesi Genç Osmanlılardan bu yana genelde Türk aydınının özelde İslâmcıların pek sık başvurdukları bir yoldur.[4] Benzer şekilde, Cumhuriyeti Tanzimat'ın "Türk mukaddesatını ve iman kökünü" kurutma hamlesinin son evresi olarak gören Kısakürek, Tanzimat ile başlayan "taklitçi" süreci, bütün "millî kabiliyetleri kavuran, milleti zaman ve mekân dışına iten bir 'sam yeli' olarak" (aktaran Kabaklı, 1995: 47) tavsif etmektedir. Bu benzetme, Cumhuriyeti "Türk'ü kökünden koparma gayretinin, onu dininden, dilinden, ananesinden, tarihinden ve irfan kaynağından" ayırmanın "son abidesi" (1993a: 112) olarak eleştirmektedir. Artık Mehmet Âkif'in beşeriyetin terakki denizine doğru koştuğunu ve ona katılmak zorunda olduğumuzu söyleyen "seyl-i hurûşan" (aktaran Kara, 1994: 15) terkibi, yerini terakki adına kökleri kurutan ve kendisinden korunulması hatta tümüyle kurtulunması gereken bir Batılılaşmaya, "sam yeli" benzetmesine bırakmıştır.

1940'larda Kısakürek'in yazılarıyla[5] ideolojik olarak ifade edilmeye başlanan İslâmcılık, Kemalizmin "aşırı Batılılaşmacı" devrimlerine olan tepkisini hilafeti ya da padişahlığı restore etme talebine dönüştürmemiş ancak dinî-kültürel bir restorasyon isteği (Bora, 1998: 82) olarak ortaya koymuştur. Hatta Kısakürek ve diğer İslâmcılar Allah'ın emri olan şûrayı bu defa yönetim şekli olarak cumhuriyet ile özdeşleştirmektedirler.[6] Hilafet ve padişahlık temalarının II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığı tarafından İslâm'ı liberal anayasacılığın meşrutiyet rejimi ile özdeşleştirme çabaları sayesinde ikincil konuma indirildiği (Kara, 1994) hatırlanırsa, dile getiril(e)meyenlerin zaten kaldırıldıklarında önemlerini yitirdikleri söylenebilir. Ancak şeriat vurgusu ya da kamu hukukunun İslâmî değerlerden yola çıkarak düzenlenmesi isteği, İslâmcılıkta başat konumda olacaktır. Millî Mücadele döneminde İslâmcıların hukukun laikleştirilmesine karşı çıkmasında ve Kısakürek'in başyücelik devletinde şeriata, yasak olduğu için dolaylı olarak, atfettiği değerde ortak olan kaygı, aslında 1990'larda Ali Bulaç'ın Medine Vesikası etrafındaki arayışını da örneklemektedir: İslâm'ın prensiplerine göre düzenlenen bir hayat tarzının elde edilmesi. Öte yandan, Cumhuriyet'in İslâmcılıkta sebep olduğu kopuş ve ona eşlik eden dil kaybı özellikle şeriata ilişkindir. İslâm dünyasındaki genel çizginin aksine İslâmcılar açıktan "şeriata dönüş" anlamında bir muhalefeti seslendirememişlerdir.

Sol ve komünizm aleyhtarlığı, İslâmcılığın Türk sağıyla kesiştiği en önemli konu olarak öne çıkmaktadır. Soğuk Savaş'ın bitimine kadar önemli bir tehlike olarak görülen komünizme karşı mücadele Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi aydınların sıklıkla dile getirdiği bir husus olmuştur. Din ve milliyetin "can düşmanı" olan komünistlerle mücadele için sivil elbiseli "Komünistlikle Mücadele Polisi" kurmayı önerir Kısakürek, hem de tüm toplum kesimlerini teftiş eden bir hafiye teşkilatı olarak: "Demokrasi taassubu, komünizmayı himayeye kadar vardırılamaz. Devlet istediği şahsı durdurup: Komünist olmadığını ispat et diyebilmek vasıta ve selahiyetine sahip olmalıdır" (1993b: 148-149). Böylece, İslâmcıların muhafazakârlıkla kurduğu ittifak, bir yönüyle "mümkün ve meşru olan bir dil olarak" (Aktay, 2003) muhafazakârlıktan istifade etmektedir. Öbür yönüyle de Kemalizmin getirdiği Batılılaşmanın ileri bir aşaması olarak görülen solculuğun pozitivist ve materyalist karakterine olan tepkiden beslenmek-

tedir. İslâmcılığın 1980'lerde kısmen ve 90'larda önemli ölçüde muhafazakârlıktan ayrışmaya başlaması kuşkusuz sol ideolojinin Türk siyasal sistemi için "tehlike" olarak görülmesinin terk edilmesiyle de ilişkilidir.

"Komünizm tehlikesi" algılamasının muhafazakârlaştırıcı etkisi en çarpıcı şekilde 12 Eylül 1980 darbesine verilen destekte görülebilir. Kısakürek, darbeyi, bu hareket olmasaydı "devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı" (1993c: 119) diyerek desteklemekte ve Eflatuncu bir kapalı toplum/sistem önerisini, 12 Eylül rejiminden beklediklerini sıralarken sunmaktadır: "Ferdin uyku saatlerine kadar bütün cemiyet nizamını elinde tutacak bir hak sultasını, bir adalet istibdadını ve onun gerçek planını getireceksiniz, [...] sopaya kadar her vasıtayla, irfan, idrak, iman, ahlak mücadelesine girişeceksiniz, Demokrasi lafzını zamanı ve hakikati gelinceye kadar bir kenarda bırakacak; onun, bizi çürütme vasıtası olarak kozmopolitler ve Batıcılık simsarları elinde haince kullanılmasına engel olacak ve cerrahın can yakan neşter vasıtasiyle getirdiği şifa gibi, hakikate esaretten ibaret olan gerçek hürriyeti mahyalaştıracaksınız" (1993c: 216-218). Sanki kurtuluş için beklentilere girilen merci, Kemalizmi, Kısakürek'in can düşmanını, restore etme amacı taşıyan generaller değildir. Bu tavır, bir dönem karşı olduğu şeyi korumak ve savunmak zorunda kalan muhafazakâr duruşun kaçınılmaz çelişkisidir. Haksızlık etmemek lazım, doğrusu 12 Eylül rejimi bir tavsiyesine kulak vermiştir: O zamana kadar anlaşılamayan laiklik prensibine yeni bir anlayış getirmek.

Kısakürek'in muhafazakâr din yorumu yenilenme arayışlarını dinde reformasyon yapma isteği olarak algılamakta ve din "tahripçiliği" diye nitelemektedir. Efganî ve Abduh gibi İslâm'da içtihat yapılmasının önemine değinen İslâmcılar Kısakürek'in gözünde İslâm "materyalisti" İbn-i Teymiye ekolündendir. Geleneksel Sünnî İslâm anlayışının en dar yorumlarından birine sahip çıkarak Seyyid Kutup, Mevdudi ve Hamidullah gibi çağdaş İslâmcıları da şiddetle eleştiren bu tavır, içtihat kapısını sımsıkı tutmaktan yanadır, zaten içtihat yapılsa da geçmiş İslâm alimlerinden farklı ne getirilebilecektir ki (1996: 98-99).[7] Sufîzmin Kısakürek'in dar Sünnî yorumundaki muhafazakârlaştırıcı rolü, bir yönüyle tarikatların Batı'yla karşılaşmada İslâm toplumlarındaki tepkileri muhafazakâr bir direnişe çevirmesine ilişkindir, diğer yönüyle de Kemalist devrimlere kültürel-dinî muhalefeti örgütleyen çevreler olmasıyla bağlantılıdır.

Cumhuriyet dönemi İslâmcıları için Sufîlik, kendisinden Kısakürek için sert bir ideolojinin çıkarıldığı gerçek İslâm anlayışı, Topçu için Türk Rönesansı'nın ruhî temellerinin bulunduğu spiritualizm, yine Karakoç için ise ruhî dirilişin kaynağı olarak görülecektir. Sufîliğin kazandığı bu önem, kuşkusuz Cumhuriyet döneminde ulema İslâm'ının büyük ölçüde kaybolmasına rağmen Sufî İslâm'ının yeraltına inmiş olsa da mevcudiyetini devam ettiriyor olmasıyla ilgilidir. İlginçtir, son dönem Osmanlı İslâmcılığı, bir yandan Sufîliği Müslümanlara atalet, hurafe ve bidat getirmekle eleştirirken -paradoksal bir şekilde- öte yandan kendisi önemli ölçüde mistik karakterler taşımaktadır (Kara, 1998b: 169). Kısakürek ve Topçu'nun ruhçu-milliyetçi fikirlerinde, Hıristiyan spiritüalist felsefesinden önemli etkiler bulunmakla birlikte,[8] Sufîlik ideolojik materyalin sağlandığı vazgeçilmez bir öğedir. İslâmî gelenekle bağın kurulma noktası ya da Kemalizmin aşırı Batılılaşmacı reformlarına karşı koyuşun muhalefet dinamizminin devşirildiği karşı kültür olarak işlevler yüklenmiştir Sufîzm. II Meşrutiyet İslâmcılığının aksine bu defa tasavvuf, aktivizm kaynağı olarak görülmüş ve Kemalizmin dolduramadığı "etik boşluğu" (Mardin, 1992: 142) karşılamak için seferber edilmiştir.

İslâmcıların muhafazakârlık durağındaki eklemlenmesinin sıkıntısız bir macera olduğu söylenemez. Muhafazakârlığın İslâmcılığa sağladığı "imkân" aşırı Batıcı reformlara karşı muhafazakâr-İslâmî bir direnişe temel teşkil ederken "beklenen inkılâbın" ve "devletin" totaliter karakterine bakıldığında bu imkânın Kısakürek'te bile bir hayli zorlandığını görürüz. Tanıl Bora'nın (1998: 76) değindiği Türk "İnkılâbı[nı] tadında bırakıp makule döndürmek modern muhafazakârlığın" arzusu ise Kısakürek muhafazakârlarla paylaştığı şu argümanları çok ileri götürür: Genel olarak devrimlerdeki aşırılık (özelde dil devrimindeki aşırılık), yakın tarihin resmî ideolojiye aykırı okunması, İnkılâbın etik yaratamaması, Batıcı reformların getirdiği manevi kriz. Bu tespitler, aynı zamanda, Cumhuriyet'in aşırılıklarını törpülemenin ötesinde Batı medeniyetine de kurtuluş sunacak İslâmcı bir ideolojinin ön tespitleridir. Mesela, Kemalizmin bir ideoloji ve dünya görüşü getiremediğini söyleyen Kısakürek, totaliter niteliklere sahip bir İslâm devleti öngörmektedir. Kısakürek'in güncel politikada Demokrat Parti, Milliyetçi Hareket Partisi gibi sağ partilerle yakın ilişkiye giriyor olması ya da 12 Eylül'ü devleti ve milleti kurtaran bir hareket olarak olumlaması muhafazakâr duruşunu örneklendirmektedir. Ancak, soyut ve totalci bir programı uygulayabilme sevdası ve beraberinde ideolojileşen İslâm, Kısakürek'in pratikteki muhafazakâr duruşunu aşan yanlardır. Aynı şekilde, dini, mevcut siyasal-toplumsal otoriteyi, Demokrat Parti iktidarı gibi, meşrulaştırmada kullanmakla kalmaz aynı zamanda dine dayalı bir otorite tesisi peşindedir. Kısakürek, Peyami Safa ve diğer muhafazakârların Cumhuriyet'i "tarihin doğal seyrinin sonucu" (Mert, 2003: 316) olarak görmelerinin aksine Tanzimat'tan başlayan sapmanın radikal bir evresi olarak değerlendirmektedir.

İslâmcılığın muhafazakârlıkla organik bir ilişki kurduğu düzlemlerden biri de elbette milliyetçiliktir.

MİLLİYETÇİLİKTEN ÇIKAN İSLÂMCILIK: "İDEOLOJİ OLARAK İSLÂM" VE KEMALİZM

Cumhuriyet'in laik reformlarının radikal bir şekilde İslâm'ı kamusal hayattan uzaklaştırdığı ve İslâmcı muhalefet imkânının kalmadığı yıllarda İslâmcılar için milliyetçilik bir sığınak rolü oynamıştır. Ancak bu sığınak İslâmcılığın hem sağcı-muhafazakâr çizgiye olan borcunun ödenmesini zorlaştıran ve uzatan bir etkide bulunmuş hem de onu kendisine muhalefet ettiği Kemalizmle buluşturan bir işlev üstlenmiştir.[9]

Cumhuriyet'in millî kimlik kurgulamasını fazla seküler bulan ve İslâmîleştirerek "alternatif bir millî kimlik inşasına" yönelen Türk muhafazakârlığı (Mert, 2003: 315) ile benzer paydalara sahip olan İslâmcılığın milliyetçiliği dinileştirme ve gelmekte olan ulus-devlet modelini ister istemez sahiplenme refleksi II. Meşrutiyet dönemine uzanmaktadır. Babanzade Ahmet Naim ve Mehmet Âkif Ersoy'un *dava-yı kavmiyet*'i İslâm öncesi cahiliye döneminin canlandırılması (Naim, 1914: 114-128, [Ersoy], 1912: 101-102)[10] olarak gören yaklaşımı Filibeli Ahmet Hilmi ve Şemsettin Günaltay gibi başka İslâmcılar tarafından pek de paylaşılmamakta ve kolaylıkla Osmanlı olanla Türk olan özdeşleştirilebilmektedir. Ahmet Hilmi, "Türklük ve Türkler" (1911: 1) isimli makalesinde Türklüğü düşünmenin vatan ve bütün Osmanlı unsurlarının selameti için şart olduğunu belirtir ve devam eder: "Türkler Osmanlılığın temeli ve anasır-ı Osmaniye arasında hatt-ı vasıl, hatt-ı ittihaddır." Hatta Filibelinin, Türkler İslâm'ın imdadına yetişmeseydi bu din yalnız "Hicaz'a münhasır ve mahalli bir din" (1992, 27-28) olarak kalacağı yönündeki yorumu Cumhuriyet döneminde

Necip Fazıl Kısakürek

RASİM ÖZDENÖREN

Necip Fazıl Kısakürek'in fikir hayatı üzerinde konuşabilmek için yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal açıdan taşıdığı fikrî özelliklerini belirlememiz gerekir. O dönemin özelliklerini kavrayabilmek için de, kendisinden önceki dönemin (yani Cumhuriyet öncesinin) özellikleriyle bir karşılaştırmaya başvurmamız gerekiyor. Onun hangi şartlarda ortaya çıktığı ancak bu yoldan belirlenebilir. Kuşkusuz, İslâm üzerine kafa yoran düşünürler ondan önce de vardı. Ancak bu iki farklı dönem düşünürlerinin İslâm'a bakışındaki tavır farkı dikkate değer özellikler gösterir. Cumhuriyet öncesinde İslâm üzerine kafa yoran ya da deyim yerindeyse İslâm'ı terennüm eden Müslüman bilginlerin, düşünürlerin, aydınların, yazarların, şairlerin hitap ettikleri kitle zaten kendini Müslüman olarak tanımlayan insanlardan oluşuyordu. Dolayısıyla bu düşünürlerin Müslümanları yeniden Müslümanlaştırma gibi bir kaygısı varbulunmuyordu. Oysa Cumhuriyet sonrasında, İslâm'la alakasını kesmiş bir düzenin üyesi haline getirilmiş insanlar hedef kitleyi oluşturuyordu. Bu dönemde, kimliğini Müslüman olarak belirleyen aydın kesim, hedef kitlesine yeniden bir İslâmî bilinç kazandırmak, bu insanlara Müslüman olduklarını yeniden hatırlatmak gibi bir görev üstlendiğini hissediyordu.

Hedef kitlenin değinilen özelliği göz ardı edilirse, aslında, Tanzimat'tan başlayarak günümüze kadar Müslüman aydınların uğraştığı meseleler birbirinin benzeridir, diyebiliriz. Tipik örnek olarak Sait Halim Paşa'yı anabiliriz. Meşrutiyet döneminin önde gelen düşünürlerinden biri olan S. H. Paşa'nın, üzerinde fikir geliştirdiği meseleler, günümüze kadar devam etmiştir. Bugün de, aslında, daha farklı konular üzerinde durulmuyor. Bir defa siyasal yapılanmaya eleştirel bir tavır alış söz konusudur: Meşrutiyet yönetiminin özel şartları onun eleştiri odağını oluşturur. Demokrasi, anayasa gibi hukukî meseleler; toplumsal yapı, kadının toplumdaki yeri gibi siyasal/toplumsal meseleler onun kafa yorduğu konular cümlesindendir.

Kısakürek'in Türklüğü İslâm dünyasının merkezî olarak gören ya da Topçu'nun İslâmı "Türk-İslâm medeniyeti" olarak resmeden etnosentrik yaklaşımının öncüsüdür. Ancak yine de, II. Meşrutiyet İslâmcılarının din ile milliyetçilik arasında kurduğu yakınlık Millî Mücadele döneminde gittikçe somutlaşmış ve nihayet Kısakürek ve Topçu'nun ellerinde birbirinin içinde eriyen entitelere dönüşmüştür. İslâml Türk milletini o derece birbirinden kopmaz ve birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir ki her ikisi de Türk-İslâm sentezinin fikir babaları olarak selamlanabilirler. Aynı şekilde, Said Nursî'nin (1996: 499) "müspet milliyetçilik" kavramıyla ortaya koyduğu İslâm'ın hizmetinde olan Türklük formülü hem çağın bir zarureti olarak milliyetçiliği kabullenmeyi hem de İslâmcılığa bir sığınak bulmayı sağlamıştır.

İslâmcılığın, eklemlendiği ideolojik uğraklarla olan ilişkisini nasıl meşrulaştırdığına bakıldığında, İslâm'ın bu uğraklarda

Taklitçiliğimiz (Batı taklitçiliği), din ve taassup üzerine mülâhazalar, İslâm Dünyası'nın *geri kalmasının* sebepleri, İslâmlaşmanın anlamı, İslâm devletinin siyasal yapısı gibi konular da, onun üzerinde durduğu siyasal meseleler arasında yer alıyor. Ayrıca fikir hayatındaki ve cemiyet hayatındaki *buhranlar* da onun ilgisini çeken konular arasında yer alıyor. Dikkat edilirse, bu konular ayniyle bu gün de aynı aile içinde yer alan düşünürlerin ilgisini çekmeye devam ediyor. Ama mesele, aynı konular üzerinde durmakta değil; mesele bu konuya yaklaşım tarzındaki farklılıkta ortaya çıkıyor. İslâm hükümlerinin yürürlükte olduğu bir toplumda *kadının yeri sorununa* bakışla, İslâm dışı uygulamada aynı konuya Müslüman insanın ve Müslüman aydının bakış tarzı arasında fark bulunacağı aşikâr olmalıdır.

Nitekim, aslında, bir Meşrutiyet dönemi düşünürü olan Said Nursî'nin Cumhuriyet'e bakışı ve onu değerlendirişi ilgi çekicidir. Prof. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı* adlı kitabında onun görüşünü şöyle aktarıyor: "Mutlak istibdada cumhuriyet adı verilmiştir; mutlak sapıklığa rejim, mutlak sefahate medeniyet, keyfî cebre kanun denilmiştir." Said Nursî'nin böyle gördüğü bir siyasal/toplumsal tablo, 20. yüzyılın ilk yarısında bütün dünyada yaygınlık kazanmış olan totaliter düzenlemelerin genel karakteristiği olarak da görülebilir. Necip Fazıl, kendisinin fikir meydanına çıktığı 1940'lı yıllar Türkiye'*sini* (ki Tek Şef, Tek Parti dönemidir), dinin vicdanlara hapsedildiği, Allah demenin yasaklandığı bir dönem

Necip Fazıl. Rasim Özdenören'e göre, "Yüceltmek, idealize etmek, trajedi haline getirmek onun kişiliğinin bir parçasıdır"; düşünce üslûbu da bu özelliğinin damgasını taşır.

hâkim unsur olduğunun düşünüldüğü görülür. İslâm'a tâbi olan bir Türklüğe sahip çıkarken Kısakürek milliyetçiliği bir psikoloji olarak değerlendirmekte bir ideoloji olarak kabul etmemektedir. Nihal Atsız'ın Türk milletinin dini olarak İslâm kavramlaştırmasına itiraz eden Kısakürek, "ya milletinizin dini Şamanlık olsaydı" diye sorar ve devam eder: "İslâm'a böyle bir iltifat onu topyekün reddetmekten beterdi. Kıymet millete verilmiş ve İslâm tâbi mevkiine düşürülmüş oluyordu. Halbuki biz, Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek ve Müslümanlığı nispetinde değerlendirecek bir milliyetçilik anlayışı peşindeydik ve bu anlayışa Anadoluculuk ismini veriyorduk. Türk Müslüman olduktan sonra Türk'tür tezini işliyorduk" (1994b: 393-394). Öte yandan İslâmcılıkla milliyetçilik arasındaki bu etkileşim hiç de zannedildiği kadar tâbi-metbu olma sınırlarında kalan bir şey değildir. Mesela Kısakürek'in kabullendiği ve kitaplarında kullandığı Türk milliyetçisi "Boz-

olarak nitelendiriyor. O dönemde İslâm davası adına ortaya çıkmak fikrî ve kalbî bir cesareti ve celadeti talep ediyor. Necip Fazıl'ı çağdaşlarından tefrik etmemizi sağlayan önemli özelliğini, belki de onun bu cesareti ve celadeti noktasında arayabiliriz. İslâm konusunda onunla eşdeğer birikimi olanları bulmak zor olmasa gerek, ama o dönemde aynı cesareti ve celadeti gösterebilen bir başkasını bulmak değil zor, belki de imkânsızdır. Dönemin temel özelliğinin İslâm'ın artık belirleyici olmaktan çıkmış olmasıdır.

Oysa Osmanlı Devleti'nin en karışık ve berbat zamanını yaşadığı II. Meşrutiyet döneminde bile din belirleyici olmaya devam ediyordu. Toplumsal veya siyasal alanda "kurtuluş için" öngörülen tedbirlerin tümü Müslümanlığını muhafaza etmek isteyen bir toplumun ve onun üyelerinin istifadesine sunuluyordu. Cumhuriyet dönemindeyse din yalnızca belirleyici olmaktan çıkmakla kalmamış, bazı kesimlerde tümüyle din karşıtı bir telakki tarzı yerleşmeye başlamıştır. Dine cephe almış olan bu kesim, tutturduğu telakki tarzını laiklik diye adlandırmaya ve durumu gerçekten öyle de sanmaya başlamışlardır. Nitekim gazetelerde ki bazı dinî yayınların ve tefrikaların kaldırılmasına ilişkin bir genelgenin yayımlanması söz konusu telakki tarzının eseridir. Dönemi bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, Cumhuriyet'i, Türk tarihinin önemli kırılma noktalarından biri olarak görmemiz gerekiyor. Artık İslâm da, Müslümanlar da yüceltilmek bir yana, horlanmaya, aşağılanmaya başlanmıştır. Bazı Halkevi sahnelerinde başına sarık sarılmış eşekler teşhir edilmiştir. Sokaklarda kadınların baş örtülerine ve çarşaflarına saldırılmış, hatta bunların yırtılmasına kadar gidildiği olmuştur. Necip Fazıl'ın İslâm adına ortaya atıldığı dönemde, böyle olaylar da yaşanıyordu ve bu olayları protesto edebilmek yürek istiyordu. Olaya, değindiğimiz tarihsel kırılma açısından bakıldığında, Necip Fazıl'ın fikrî yönden belli başlı bir selefinin bulunmadığı da görülecektir. Çünkü, tekrar belirtirsek, böyle bir dönem tarihimizde ilk kez yaşanıyordu. Daha önceki Müslüman düşünürler, İslâm toplumunun doğal ürünü olarak zuhur etmişti. Oysa Necip Fazıl, farklı bir zamanın ve farklı şartların eseri olarak ortaya çıkıyordu. Ve onun geleneği kendisiyle başlıyordu. Fikir hayatımızdaki yerinin önemi, ancak, zamanının ve şartların özelliği göz önünde bulundurulduğu takdirde ortaya çıkartılabilir.

Necip Fazıl hayatının başlangıcında

kurt" imgesi *Sebîlürreşad* İslâmcıları tarafından eleştirilen, olumsuz bakılan bir şeydir.

Türk İslâmcılığının Türk milletinin üstünlüğü etrafında oluşturduğu milliyetçi ton belki de en yumuşak haliyle Türkiye'yi, yeniden dirilecek olan İslâm aleminin merkezi olarak tahayyül etmesinde kendisini ele verir. Bu bazen "Allah'ın Türk'e bahşettiği tarihî kader tecellisi"nin (Kısakürek, 1993e: 137) gereği olarak bazen de bütün İslâm devletlerini bir çizgide toplayarak İslâm dünyasına liderlik (Karakoç, 1979: 183) rolünü üstlenmek içindir. Öte yandan, İslâmcılığın içinden çıktığı Türk milliyetçiliğini seküler ulus tanımlamasından İslâmî tonu ağır basan bir forma dönüştürmeye katkıda bulunduğunu görmek gereklidir. İslâmcılığın içine girdiği ya da içinden çıktığı bu karşılıklı etkileşim sadece milliyetçilik için değil aynı zamanda muhafazakârlık için de söz konusudur. Aktay (2003: 360) doğru bir şekilde, İslâmcılıkta görülebile-

böyle bir mücadeleye girişmek üzere hazırlanmış değildi. O, *Çile*'nin önsözünde anlattığı gibi şair olmak üzere hazırlanıyordu. Birikimi o yöne çevrilmişti. Her şeye duyarlı olan zihnî ve kalbî yetenekleri bir şair için gerekli olan tarih bilinci, edebiyat zevki, felsefe bilgisi ile donanmıştı. Ancak, 1930'lu yılların başlarında şeyhi olan Abdülhakim Arvasi ile karşılaştığında, bütün birikimini İslâm yolunda kullanmaya seferber etmekte tereddüt etmedi. Onun ya hep ya hiç diyen mizacı, burada da ona yol gösterici oldu ve bundan sonra verdiği eserlerde bu birikimini cömertçe, ustaca ve daha genç yaşında ona nerdeyse bir ad olarak yakıştırılan üstat unvanına yaraşır bir tavırla tasarruf etti. Felsefeyi, Batı edebiyatını, umumi tarihi, İslâm tarihini, Türk tarihini biliyordu. Ayrıca fıkıh ve tasavvuf bilgisiyle ve zevkiyle mücehhez birikimi vardı. Baudelaire'i, Rimbaud'yu ezbere okuyacak denli Fransız edebiyatına ve dünya edebiyatına aşinaydı. İşte bu donanımla o, bir yandan şiirlerini yazarken, bir yandan da tarih, siyaset, siyasî tefekkür, dinî düşünce ve düşünürler, tasavvufun mahiyeti ile ilgili çeşitli alanlarda ve her biri, aslında, bir insanın bütün ömrünü doldurmaya yetebilecek uzmanlık alanlarında ürünler verdi. O, bu eserlerini verirken üzerinde sıklıkla durduğu ve önem verdiği bir kavramın, *sezgi*'nin (onun deyişiyle *bedahet hissi*) yol göstericiliğinden de yararlanmasını bilmiştir (hemen not edelim ki, Fransa'daki felsefe tahsilindeki hocalarından biri H. Bergson'dur). Onun eserleri, deyim yerindeyse kuru bilginin telkin ettiği *alim tavrıyla* değil, fakat *aşk tavrıyla* kaleme alınmıştır. Bu bakımdan onun *Çöle İnen Nur* kitabı alelade bir siyer kitabı değil, fakat bir gözyaşı kitabıdır dense yeridir. O, kitabını dipnotlarıyla, bibliyografyayla doldurmaktan kaçınır. Oysa biliyoruz ki, o, referanslarına hâkimdir ve söylediği her cümlenin hesabını verebilecek bir donanımdadır.

Onun farklı alanlardaki eserlerini belki aşağıdaki şekilde tasnif edebiliriz:

Tarih: *Çöle İnen Nur, Yeniçeri* (Osmanlı'nın yükseliş ve çöküş dönemlerini resmeden bir kurum olarak yeniçeriliğin tarihi), *Ulu Hakan Sultan Abdülhamid Han* (Sultan Abdülhamit'in izlediği İslâm eksenli iç ve dış politikası, ki Abdülhamit ilk kez bu kitapla yeniden anlaşılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır), *Vatan Dostu Sultan Vahidüddin* (Kurtuluş Savaşı'na farklı bir bakış), *Son Devrin Din Mazlumları, Benim Gözümde Menderes.*

cek muhafazakâr unsurların önemli bir kısmının aslında onu sağcılıktan ayıran hatta koruyan unsurlar olduğunu belirtir.

İslâm'ın modern bir ideolojiye dönüştürülmesinin kökleri Genç Osmanlılara (Türköne, 1994) kadar götürülse de İslâm'ın sert bir ideoloji olarak formüle edilmesi en açık örneğiyle Kısakürek'te görülmektedir. Kısakürek, *Ideolocya Örgüsü* (1986) adlı eserinde İslâm'ı sosyal, siyasal ve inkılâpçı yanlarıyla dünyayı kurtaracak bir nizam/ideoloji olarak sunmaktadır. İslâm öncelikle siyasî yönüyle ortaya koyulmaya çalışılır ve ideal bir devlet tasarısı teklif edilir. Kemalizmin komünizm ve kapitalizm gibi bir ideoloji getirememesini eleştiren Kısakürek, İslâm'ı bir ideoloji/dünya görüşü olarak "bütün aslîyet ve saffetiyle ihya etmek, yeni zaman ve mekâna tatbik etmek" (1985: 192) amacındadır. Gayesinden o kadar emindir ki, kendi deyişiyle, "sırf metod olarak sırasında (faşist) olmayı" (1993b: 92) göze almaktadır. CHP'ye kar-

Dinî Düşünce ve Düşünürler: *İman ve İslâm Atlası* (alışılmışı aşan bir ilmihal yaklaşımı), *Hac'dan Çizgiler Renkler ve Sesler* (hac anıları), *Büyük Mazlumlar.*

Tasavvuf: *Halkadan Pırıltılar, Büyük Kapı* (aynı zamanda otobiyografi), *Başbuğ Velilerden 33, Altun Halka.*

Edebiyat: *Poetika* (ayrıca edebiyat üzerine çeşitli eleştiri, değerlendirme yazıları).

İdeoloji: *İdeolocya Örgüsü, Türkiye'nin Manzarası, Tanrı Kulundan Dinlediklerim, Çerçeve, Sahte Kahramanlar.*

Biyografi: *Namık Kemal*, ayrıca başka kategoriler içinde yer verilen biyografik eserleri...

Piyesler: 14 ciltlik külliyat.

Hikâyeler: Tek ciltlik toplam.

Senaryolar: Sinema filmleri için hazırlanmış çeşitli senaryolar.

Roman: *Aynadaki Yalan, Kafa Kâğıdı.*

Şiir: *Çile*

Bu tasnif, kuşkusuz, onun bütün eserlerini içermiyor. Yalnızca bir izlenim vermesi amacını taşıyor. Kaldı ki, bu tasnifte belli bir yere konulan bir eser, başka bir görüşle rahatlıkla yer değiştirebilir. Burada bizim vurgulamak istediğimiz husus, Necip Fazıl'ın ne kadar farklı konularda kafa yormuş olduğunu göstermekten ibarettir.

Şu soru akla gelebilir: Acaba niçin böylesine farklı alanlarda böylesine farklı ürünler verdi? Onun, şu sözü dilinden düşürmediğini hatırlıyorum: "Benim acelem var!" O, bir an sonra son nefesini verecekmişçesine bir bilinç uyanıklığıyla çalışıyordu. Burada, onun sorumluluk ve vebal duygusunun keskinliğini görmek mümkündür sanıyorum. Fakat acaba bu ürünler farklı gayelere mi yönelikti? Hayır. Şiirinden, en yoğun düşünsel ürünlerine kadar tamamı günümüz Müslüman'ına Müslümanlığını yeniden hatırlatmaya yönelik bir amaç taşıyordu. Yılgınlığa düşmezdi, ama şu sitemkâr tutumu göstermekten de kaçınmazdı: "Şu anlattıklarımızı hiç Müslüman olmayan birilerine söylemiş olsak belki onların hidayetine vesile olurduk, ama kendini Müslüman zanneden insana İslâm'ı anlatmak ne mümkün!"

Onun düşünce (tefekkür) üslûbu üzerinde de durmamız gerekiyor:

1. Bu üslûp öncelikle bir *soyutlama* (tecrit) halinde karşımıza çıkar. Soyutlama, yeniden somuta varmak ve somut bütünü parçalarında da birbirleriyle olan ilişkileri içinde tümüyle kavramak için kullanılan bir yöntem olarak tanımlanıyorsa, onun yaptığı tam da budur. Bir yandan ayrıntıları sonuna kadar götürür, o kadar ki, artık o noktada *tahlil* son sınırına ulaşmış olur, bir yan-

şı Mareşal Fevzi Çakmak'ı ihtilal yapmaya teşvik ederken de, Menderes'e İnönü'yü ve partisini kökünden kazımasını tavsiye ederken de haklı davasını gerçekleştirmek için gerektiğinde tepeden inmeci bir siyaset anlayışını öngörmektedir. Devlet eliyle yapılan bir inkılâbın haklılaştırması "yeniçeriliği kaldırmak için bir kere yeniçeri olmaktır" (1993b: 98).

"İnanmıyorum bana öğretilen tarihe" sloganıyla Kısakürek, resmî tarih anlayışını sorunsallaştırarak, yakın tarihe ilişkin aykırı değerlendirmelerde bulunmuştur: Mustafa Kemal'in Anadolu'ya Millî Mücadele'yi örgütlemek için Vahdettin tarafından gönderildiği, Lozan'ın bir yenilgi olduğu gibi. Hatta bu alternatif yakın tarih okuması II. Meşrutiyet İslâmcılarının müstebit olarak resmettiği II. Abdülhamit'i "ulu hakan" olarak yüceltmeye kadar varmıştır. Abdülhamit'i Atatürk'ün karşısına alternatif bir modernleşmeci (Büyük Doğu idealine uygun bir şahsiyet) olarak çıkarır.[11]

dan da, aynı tahlilden kendine özgü terkiplere ulaşır.

2. *Yüceltme* de onun başvurduğu bir düşünme biçimidir. Hayatın en alelade bir kesiti bile onun kelimelerinde ulvîleşmiş, yücelmiş, idealleşmiş bir kılığa bürünür. *Cinnet Mustatili* adını taşıyan hapishane anılarında anlattığı bir olay, başkaları için sıradan bir vaka sayılırken, o, bundan bambaşka anlamlara ulaşır. Oradaki mahkûmlardan biri, bir defasında: "Yarabbim, senin elinden nereye kaçayım?" diye yakınıyor. Necip Fazıl, bu sözü Anadolu insanının ruh derinliği, onun Allah'ı tenzihte ulaştığı uzak sınırları, O'ndan kaçarak yine ancak O'na ulaşılabileceği idrakiyle açıklıyor. Oysa o esnada orada hazır bulunan bir başkası, bu aynı sözü, "o zavallı adamın" dilinin pelesengi olarak kullandığını kabul ediyor. Bu yüceltme tavrının tipik örneklerinden birini *İdeolocya Örgüsü* kitabındaki köy başlıklı parçada bulabiliriz, bu, sayısız örnekten yalnızca biridir. Köye ayırdığı birkaç sayfalık yazının bir yerinde, şöyle söylüyor:

> *Küçük ve temiz bir meydan... Ortasında nefis bir cami... Etrafında, hendese zevkine ulaşmış, muntazam sokaklar... Sokaklarda minicik, tertemiz ve baştan başa hususi üslûplar içinde gönül açan evler... Köyün dışına doğru, kırçıl ve karmakarışık saçının her teli örülmüş bir tabiat parçası... Sanki dağlarının taşları bile sabah ve akşam cilalanıyormuşçasına parlak ve temiz...Temiz, temiz, temiz. Onda temizden başka bir şey görünmüyor.*

Gene aynı bahiste, bu kez bir şehir tasviriyle karşılaşıyoruz:

> *Gece ve gündüz nur saçacak olan bu metropolislerde, bir minareyle bir minare arası, yıldızların bile pertavsız kullanmadan okuyabileceği şekilde, Allahın birliğine ve Peygamberinin hak olduğuna dair ışıktan vecizeler... [...] Fildişi kaldırımlarında, her yaştan, maddeleri ve ruhları nur insanların sel sel akacağı İslâm metropolisleri, Garbın milyonluk şehirlerindeki ruh ihtilacının tam zıddına yataklık edecektir.*

Bu cümlelere, yalnızca şairane bir tahassüs diye bakılırsa yanlış olur. Evet, burada şairane bir tahassüsün varlığı inkâr edilemez, ama daha da öne çıkan husus yüceltme gayretidir.

3. Düşünce üslûbunun bir başka özelliği de sık sık *mukayeseye* başvurmasında görülür. Bazıları bilmek mukayese etmektir, der. Mukayese etmek

İslâmcılık, Kısakürek'in yazılarında, yeniden ortaya çıkışında kendisine muhalefet ettiği Kemalist zihniyetle paralellikler taşımaktadır. Gerek milliyetçilik ve millî devletin kabulü yoluyla gerekse toplumu yukarıdan aşağı belirleyen sosyal mühendislik yaklaşımıyla Kemalizmin ideolojik dünyasıyla da eklemlenmiştir. Sözgelimi sınıfsal yapıyı ve ayrıcalıkları kabul etmeyen solidarist anlayış her ikisinde de siyaseti farklı menfaatlerin uzlaştırılması olarak değil milletin tümü için doğru olanın keşfedilmesi olarak tanımlamaktadır. Otoriter Tek Parti yönetiminin parlamentosu da Kısakürek'in yüceler kurultayı da halkı aydınlatan ve eğiten bir misyona sahiptir. Her ikisi de güçlü/aşkın devlet geleneğine vurgu yapan otoriter bürokratik paradigmanın getirdiği seçkinci reflekslere sahiptir. Aynı şekilde, Kemalizmin seküler kanunlar çıkararak yeni bir Türk toplumu yaratması gibi Kısakürek'te İslâm inkılâbından sonra yeni buyruklarla hukuk eliyle İslâm toplumu yaratmayı

eleştirel gücü ortaya koyar. Bu özelliği, yazılarında zengin çağrışımlara yol açar. Zıtlar arasında mukayese (Doğu/Batı, İslâm/Küfür, Hak/Batıl), benzerler arasında mukayese (1789 Fransız Devrimi/1917 Bolşevik Devrimi veya 27 Mayıs 1960 hükümet darbesi), onun vazgeçemediği düşünme biçimlerinden biridir.

4. Fikrini *sembollerle* ifade ve *sembolleştirme* mahareti de onun vazgeçilmezleri arasında yerini alır. Nitekim temel tezini BD (Büyük Doğu) rumuzuyla dile getirmiştir. Bu sembol, *İdeolocya Örgüsü*'nde şöyle dile getiriliyor:

> *Kendi içimizde ve kendi cebimizde kaybettiğimiz, sonra körler gibi el yordamıyla eşya ve hadiseleri sığayarak hep dışımızda ve yabancı ceplerde aradığımız, aradıkça kaybettiğimiz, kaybettikçe bulduk sandığımız, bulduk sandıkça kabımızı derinleştirdiğimiz anahtarın kum üzerindeki yuvası... BÜYÜK DOĞU budur. O, hem mana, hem bir madde, hem bir zaman, hem bir mekân ismi; ve belli başlı bir ruhun, kendisiyle beraber bütün insanlığa örnek halinde donatacağı Doğu âlemine remz...*

Konuşmasındaki, yazısındaki mizah ve nükte çeşnisine de değinmemiz gerekiyor. Özellikle bir kara mizah ustası olduğunu söylemeliyiz. Bu özelliği *onu* bir mizah dergisi (*Borazan*) çıkartmaya kadar götürmüştür.

Hendesî ve riyazî bir kafa yapısına sahiptir. Bu özelliğiyle disiplinli düşünmeye ve disiplinli davranmaya meftundur demeliyiz. Aslında o, İslâmî düşüncenin köylülüğe, derbederliğe, hırpaniliğe, vurdumduymazlığa, boşvericiliğe iltifat etmediği ve geçit vermediği kanısını hep taşımıştır. O, düşünce ve hayat tavrını bir şehirli (medeni, bedevi olmayan) olarak tayin etmiştir. Fakat bütün bu söylenenlerin üzerinde, onun, "ya hep ya hiç" veya "ya ol ya öl" şeklinde ifade edilebilecek bir hayat ve düşünce üslûbunu benimsemiş olduğu, bir kez daha vurgulanmalıdır.

Yukarda farklı bir bağlamda değindiğimiz umumi tarih, İslâm tarihi, Türk tarihi, fıkıh, tasavvuf, felsefe, edebiyat, aynı zamanda onun düşüncesinin kaynakları olarak da belirlenebilir. Eserlerinin belli başlı temalarını bu kaynaklardan hareketle ele alır. Günümüz insanını ilgilendiren siyasal ve toplumsal alanların bütün sorunları onun dikkati dahilindedir. Doğu ve Batı muhasebesi, Türk'ün muhasebesi (burada bir ırkçılık söz konusu değildir, bir tarih muhasebesi yapılır; kimlik sorunu irdelenir), niçin ve na-

düşlemektedir. Aslında hem Kemalizmin hem de Kısakürek'in hukuka düşkünlüğü Osmanlı'dan tevarüs eden nomokratik geleneğe bağlanabilir. Şahsîleştirilmiş bir tarih anlayışı (tarihi kahramanların yapması) hem 1930'ların Kemalist aydınlarının Atatürk'ü kutsallaştırmasında hem de Kısakürek'in negatif İnönü tiplemesinde ya da "ulu hakan" II. Abdülhamit tiplemesinde kendisini göstermektedir. Karşıdevrim formunda da olsa, Kısakürek'in tiplemeleri, Kemalist zihin örüntüsünün yansımasıdır. Tarih iyilerle kötülerin mücadelesi ya da kahramanlarla sahte kahramanların mücadelesi olarak algılanır. Karşı-devrim arzusu Kemalist sembollerin kullanılmasında da belirginleşmektedir. Kısakürek 1949'da yeni bir gençlik mayası tutturmak ve idealini aksiyon planına taşımak için Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurarak Anadolu'da konferanslara Samsun'dan başlar (1993f: 116). Yukarıdaki tespitlerden hareketle şu söylenebilir: İslâmcılık, Kemalizmle olan sevgi-nef-

sıl bozulduk sorusuna cevap arayışları ve bu çerçevede gene bir tarih muhasebesi, nasıl kurtuluruz, beklenen inkılâbın anlamı ve mahiyeti, bu inkılâbın çeşitli veçheleri; devlet ve idare mefkûresi (bir toplum düzeni için model araştırması), onun özel olarak *İdeolocya Örgüsü*'nde, çeşitli vesilelerle de hemen bütün kitaplarında değindiği, ele aldığı belli başlı temaları arasında yer alır.

Bu genel temalar içinde ele alınmadık konu nerdeyse bırakılmaz: demokrasi, ordu, aile, İslâm, ahlak, gençlik, millet, milliyet, milliyetçilik, ilim, şehircilik vs.

Necip Fazıl, entelektüel planda Müslümanca düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki ilk örneğidir. Bunu iddia ediyoruz, çünkü bu alanda onun bir öncüsü ve öncesi yoktur. O, kendi geleneğinin başlatıcısıdır. Sait Halim Paşa, Said Nursî, Mehmet Âkif (Ersoy), Eşref Edib ve benzeri düşünürler, hayatlarının bir kısmını Cumhuriyet döneminde geçirmiş ve yaşamış olsalar da, aslında birer Osmanlı aydını olarak temayüz ederler. Onların düşünce tarzı, yanlışı ve doğrusuyla Müslümanca bir hayat tarzını sürdüren bir toplumun içinde gelişmiş ve o toplumun ihtiyaçlarına cevap bulmak üzere oluşturulmuştur. Necip Fazıl ise, düşüncesini, Müslümanca hayat tarzını resmen terk etmiş ve İslâm'la olan bağlarını kopartmış olan bir toplumsal/siyasal ortam içinde geliştirmiş ve o toplumun ihtiyaçları muvacehesinde fikir oluşturmaya teşebbüs etmiştir. Bu iki tavır arasındaki farka dikkat edilmelidir. Bu bakımdan, günümüz Müslüman düşüncesinin *temelinde* onun gayretinin *kurucu* nitelikte payı olduğu kabul edilmelidir. Bu günden geriye bakıldığında onun fikirlerinde tartışılabilecek unsurlar bulunması veya bu fikirlerin kısmen veya tamamen reddedilmeye çalışılması, onun, bu kurucu ve oluşturucu niteliğini haleldar etmez.

Necip Fazıl'ın bütün eserlerinde ve hayatı boyunca, İslâm'ı tenzih konusunda niçin bu kadar duyarlı davrandığının sebebini, onun ortaya çıktığı şartların bu özelliğinde arayabiliriz. O, İslâm'a dil uzatmak isteyen, ona burun kıvıran herkese, bunlar ister uzakta olsun, ister onun yakınında, cevap vermeyi kendine bir görev saymıştır. Bu yüzden, yazı hayatında giriştiği polemiklerin hatırı sayılır diyebiliriz.

Onun tefekkür ve irfan düzlemindeki birikimini ve özelliğini Türk şiirine getirdiği yeniliği ve katkıyı belirleyerek tamamlamak gerekiyor. Necip Fazıl, Türkiye tarihinin radikal kırılma noktaların-

ret ilişkisini çözümleyebildiği ölçüde muhafazakâr duruştan ve yeni İslâm anlayışlarını kabullenebildiği ölçüde geleneğin muhafazakâr okumalarından kurtulabilecektir.

Kısakürek'in İslâmcılığı nihayetinde, modernleştirici millî-devlet çerçevesini kabullenen ve yeni bir insan ve toplum yaratmak için İslâm'ı da bu devletin milliyetçi-İslâmcı ideolojisi olarak okuyan bir versiyondur. Beklenen İslâm inkılâbının getireceği İslâm devleti Türklüğü ve Sünnîliği siyasal topluluğun temeli olarak görürken komünistleri ve Müslüman olmayanları dışlayan bir muhtevaya sahiptir. Büyük Doğu idealinin millî sınırlar ötesindeki İslâm ümmetine yaptığı referansların ancak Karakoç'ta güçlendiğini ve Ortadoğu'da bir İslâm devletinin kurulmasının önerilmesine vardığı görülmektedir.

Batılılaşma, "medeniyet kazanma iddiası altında medeniyet yitirme olayı," hareketlerinin başarısızlıkla sonuçlandığını

dan biri olan Cumhuriyet döneminin başlıca özelliklerini şiirinde dışlaştırabilmiş bir şair olma önceliğini taşıyor. Onun şiiri aynı radikal kırılmayı edebiyat alanında resmetmektedir. Hece, ona gelinceye kadar Türkçe'nin geleneksel folklorik söyleyişine uygun düşen bir kalıp oluştururken, Necip Fazıl'la birlikte aynı hece kalıbı kentleşmenin ve kentliliğin habercisi olmuştur. Oysa daha önce kentli söyleyişe uygun düşen vezin olarak aruz tercih edilmekteydi.

Bu şiirde tabiat artık onun içinde yaşayan insanın gözüyle ve otantik haliyle ifade edilmeyi terk etmiştir; tabiat kentli bir insanın ona bakışıyla resmedilmeye başlanmıştır. Bir bakıma ona yabancı düşen bir insanın ona bakışı, otantik tabiat görüşüyle yer değiştirmiştir. Bu yeni insana artık "takvimdeki deniz" heyecan vermektedir. Tabiat, bu "yeni insan" için bir özlem konusu olacaktır.

Türkçe'nin daha önceki şiirinde entelektüel bir algılamanın konusu olarak yer almayan metafizik Necip Fazıl'ın şiirinde bu niteliğiyle dile getirilmektedir. *Senfonya* (sonradan *Çile*) şiiri ilk kıtasında "gaiplerden gelen ses"e atıfta bulunur. Fakat bu atıf Müslüman bir toplum içinde Müslümanca yaşayan bir insanın gaibe bakışından farklıdır. Müslüman bir toplumda Müslümanca yaşayan ve kendi imanından hiçbir biçimde şüphesi olmayan, kendi imanının istikrarı ve durgunluğu (statikliği) içinde huzurlu hayatını yaşayan insanın yerine bu şiirde, bir iman krizi geçiren insan yer almıştır. Bu insan, tarihin o kırılma noktasıyla birlikte yeni insan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu yeni insan için ölüm de farklıdır, ürperticidir:

Bir oda, yerde bir mum, perdeler
indirilmiş;
Yerde çıplak bir gömlek,
korkusundan dirilmiş...
Bu benim kendi ölüm, bu benim
kendi ölüm
Bana geldiği zaman, böyle gelecek
ölüm (Ölünün Odası).

Burada artık Türkçe'nin geleneksel şiirindeki gurbette yaşayan insanın hasret çekerek ölmesi değildir anlatılan; doğrudan doğruya ölüm hadisesinin kendisi söz konusu edilmekte ve ölümün ürperticiliği dile getirilmektedir. Ölüm karşısındaki aynı ürpertici, soğuk ve korkulu hayaller *Çan Sesleri*'nde dile getirilmektedir:

Gördüm ki, adım adım, gölge gölge
keşişler
Ebedî karanlığın mahzenine inmişler.

iddia eden Karakoç, İslâm dünyasındaki mevcut sınırların ümmeti böldüğünü, Avrupalıların çizdiği küçük ulus-devletlerin gerçek anlamda devlet sayılamayacağını ve Müslümanların yeni bir devlet modeli geliştirmesi gerektiğini öne sürmüştür: Büyük İslâm Federasyonu (1979b: 96; 1986a: 93). Karakoç'un ümmetçi yaklaşımı kendini medeniyet söyleminde temellendirmektedir. Bundan sonraki kısımda İslâmcılığın medeniyetçilikle olan eklemlenmesini incelemek yerinde olacaktır.

"İSLÂM MEDENİYETİ" SÖYLEMİ: OKSİDENTALİZM, MEDENİYETÇİLİK VE İSLÂMCILIK

Türkiye'deki İslâmcılık, aydınlar seviyesinde ele alındığında bir medeniyet perspektifi olarak görülebilir. Ana sorunsal İslâm dünyasının ve Osmanlının niçin geri kaldığı ve düşüşten nasıl kurtarılabileceği etrafında odaklaşmaktadır. Bu medeniyet perspektifi "İslâm medeniyeti" formülasyonuyla iki yönlü bir işlev üstlenmektedir. Birin-

"Zaman" da artık kendisinden habersiz olunan bir kavram değildir. Bu şair için zaman, geleneksel şiirimizde bir nostalji faktörü olarak yer alan zamandan farklıdır. Bu yeni şiirde *zaman* bir ukdenin konusu haline gelmiştir. Bir sorudur. Nerdeyse insanın beynini delen bir burgudur:

Nedir zaman, nedir?
Bir su mu, bir kuş mu?
Nedir zaman, nedir?
İniş mi, yokuş mu? (Zaman).

Bu şiirlerin bir başka özelliği ve onları kentli kılan yanı, onlarda "birey"in yer almasıdır. Anonim, orta malı kişilikler yerine artık gide gide birey öne çıkmaktadır. Şair, kendisinden "Ben" diye söz açabilmektedir. Bu durum, eski şiirimize nispetle bütünüyle alışılmadık bir olaydır. O kadar ki, bu tavrı yanlış yorumlayarak Necip Fazıl'ın nefsaniyetini öne çıkardığını düşünenler bile olmuştur. Oysa onun *Ben* başlığını taşıyan şiirinin son beyti:

Hep ben, ayna ve hayal; hep ben,
pervane ve mum
Ölü ve Münker-Nekir; baş dönmesi,
uçurum.

Yeni şiirimizde vahdeti (vahdet-i vücut diye de okunabilir) beliğ biçimde dile getirmektedir. Bunun nefsaniyetle uzak yakın ilgisi yoktur.

Türkiye tarihinin kendi geleneğiyle ilgisini kopartıp pozitivist bir karaktere dönüşüm çabaları içinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmasına rağmen, bu şiir, aslında bütünüyle pozitivizme bir reddiye diye yorumlanabilir. Pozitivist için tecrübe edilebilir olanın dışında bir gerçek, bir hakikat ve hiçbir fenomen bulunmamasına rağmen, bu şiir sayfalarını "gaiplerden gelen sese" kulak veren bir insanla açar. Bu durum elbette modernizmin reddini de bağrında taşımaktadır.

Bu şiirlerde yer alan çan sesleri, otel odaları, kaldırımlar, serseriler, bacalar, cinler, ayak sesleri ve benzeri temalar, modernleşmeye perestiş eden bir insan tavrı olarak değil; fakat bireyselliğine sahip çıkan bir insanın tavrı olarak okunmalıdır. Kanaatimce, bu şiir, belki de en başta bu yönüyle Cumhuriyet döneminin öteki şairlerine de öncü olmak gibi bir rol oynamıştır. Ahmet Hamdi'de, Ahmet Kutsi'de, daha sonra Ahmet Muhip'te, Cahit Sıtkı'da, Ziya Osman'da, Fazıl Hüsnü'de, ilk kez Necip Fazıl'ın şiirinde yer alan "birey" ortak bir kabulün işaretini vermiştir. Onun söyleyiş özelliğinin etkisiniyse İkinci Yeni'cilere kadar uzatmamız mümkündür.

ci işlevi otantik İslâmî kimliğin canlanmasını içermektedir, ikincisi ise "medeniyetin iyi yönlerini almak" ve terakki ihtiyacı vurgularıyla Batı'dan teknoloji ve bilim gibi şeyleri öğrenmeyi mümkün kılmaktadır. İslâmcılıktaki bu medeniyetçi damar İslâm dünyasındaki ve tabii ki Türkiye'deki modernleşme hareketlerini sorunsallaştırırken aynı zamanda Batı'nın ahlakî/manevi çöküşünü dile getirmektedir.

Modernleşme teorilerinin hegemonyasından kurtularak "Batı-dışı modernlik" (Göle, 2000) kavramlaştırmalarının ışığında bugünden bakıldığında, bu medeniyet söyleminin modernliğin yerel/İslâmî versiyonunu icat etmeyi hedeflediği söylenebilir. Böylece İslâmcı aydınlar Batıcı/modernleşmeci tavra mahkum olmak istemeyerek Batı modernitesinin ötesine giderek bir alternatif üretmeyi hedeflemektedir. Diğer bir tabirle, kendi modernliğini üretmek istemekte ve bunu İslâm medeniyeti kavramı etrafında düşünmektedir. Ne var ki, bu süreç hem Batı'yı

Şair, yaşadığı tabii ortamın icabı olarak elbette modern hayatın içindedir. Fakat onu benimsemediği, reddettiği, onun dışına çıkmak istediği besbellidir. O, hayatın kendisinde doğurduğu hafakanın da farkındadır. Bütün bu yönlerden de modern hayatın keskin bir eleştiricisi olma görevini üstlenir. Bütün bu özellikleriyle Necip Fazıl'a yaşadığı dönemin çok ilerisini görebilmiş, duyumsayabilmiş bir şair demek abartı sayılmayacaktır.

Necip Fazıl'ın şiir anlayışı ile kent tasavvuru arasındaki ilişki, onun, şiire bireyi getirmesiyle de ilintilidir. Şiire bireyin girmesi demek, modern yaşantının mekân boyutunu hesaba katmayı gerektirir. Kent yaşantısıyla birlikte, bir tür entelektüel kriz denemesi de nerdeyse mukadder görünmektedir. Bu durumun belki daha munis biçimde ifadesi mümkün kılınabilir ve ona nefs muhasebesi adı verilebilir. Önemli olan, olayın, kentsel bir boyut içinde gerçekleşmiş olmasıdır. Bunun yanında hafakan, ukde, korku, hatta kâbus yaşantıları, kentte yaşayan "modern insanın" rutinleri arasında yer alır.

Burada, biçimsel bir noktaya dikkat çekmek istiyorum: Necip Fazıl'ın şiiri bütün bu kentsel görüntüleri, şiirin geleneksel kalıbı içinde kalarak gerçekleştiriyor. Çünkü onun şiir anlayışında "şekil ve kalıp" şiirin var oluşunun şartı mesabesinde durur:

> *Şiirin iç nefesi mutlaka dış kalıbını arayacak ve onu fâtihçe zaptedecektir. Şekil ve kalıp mananın iskeletidir. Bütün dava, iskeletlerimizi sonsuz sanatıyla ve namütenahi güzel giydiren Allah'ın verdiği hikmet dersine bakıp ondan alınacak paylar ve hadler içinde, mana iskeletlerine surat ve vücut geçirebilmekte..." (Çile, "Poetika" bahsi).*

Kent yalnızca insanıyla değil, doğrudan doğruya kendisi olarak da bu şiirde yerini almıştır. Aşk da kentselleşmiştir: artık kırsal yörenin âşık tarzı yerine melankoli vardır: "Ne olurdu, bir kadın, elleri avucumda,/Bahsetse yaşamanın tadından başucumda,/Mırıl mırıl/Mırıl mırıl...". Serseriler veya serseri ruhlu insanlar da bu şiirin temel karakterleri arasındadır. Kaldırımlar, yalnızca kentin caddelerinden değil, fakat aynı zamanda bu caddelerde dolaşan serserilerden bahsetmek için de gereklidir. Serserilik yalnızca insanların niteliği değildir, kaldırımlar da serseri olmakla nitelendirilir. Ve elbette otel odaları kentsel mekânın nerdeyse ilkesi olarak bu şiire geçer ve orada

yakalama hem de kendi değerlerini koruma kaygısının getirdiği sıkıntılarla uğraşmak durumunda olan bir süreçtir ve gidiş-gelişlere açıktır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1997: 152) Tanzimat döneminin "ilk ideolojisi" olarak nitelendirdiği medeniyetçilik Genç Osmanlılardan günümüze Türk İslâmcılığında en fazla tesiri olan bir damardır. Medeniyet kelimesinin modernleşme süreciyle aydınlar arasında yaygınlaştığı ve Fransızca "civilisation" kelimesinin karşılığı olarak türetildiği bir yana Batı ile bir tutulduğu aşikârdır. Sivilizasyon kavramının "Batılı toplumların son iki ya da üç yüz yıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha 'ilkel' toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı" (Elias, 2000: 73) şeyleri yani üstünlük "özbilincini" ifade ederken üretilmiş olmasına benzer bir şekilde İslâmcılar da bu kavramın Medine (şehir) kelimesinden yola çıkarak temeddün ya da medeniyet formunda karşılığını üretmişlerdir.

yerini alır. Artık hanların, han duvarlarının, kervansarayların anılması gereken çağ arkada bırakılmıştır. Hanlarda konaklayan Maraşlı Şeyhoğlu Satılmış'ın yerini, otel odalarındaki: *"Atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam"* alacaktır.

İnsanlar kentlileşmiştir, bu, artık onların deniz özleminden de belli olmaktadır. İnsanlar artık denizle irtibatlarını kopartmış olduklarından, yani bir bakıma tabiatla irtibatlarını kopartmış olduklarından "takvimdeki deniz"le özlem gidermenin yollarını ararlar. Günümüz kentli insanının tipik tavrının yansıması tespit edilebilir takvimdeki denize karşı duyulan bu tahassüste.

Bu şiirde yer alan kent, insanı ve kentin kendisiyle "modern zamanlar"a özgü kentlerin özgül çizgilerini taşır. Bu şiirlerdeki kent "modern zaman"ın gerçek kenti olarak belirir. Bu kent karşısında şairin mesela bir Mehmet Âkif'te görüldüğü gibi, eleştirel tavrını görmeyiz. Necip Fazıl, onu yalnızca resmetmekle, anlatmakla yetinir. Ama Necip Fazıl'ın kent olgusu onun şiirlerinde yer aldığı kadarıyla kalmaz. *İdeolocya Örgüsü*'nde tasvir ettiği "şehir tasavvuru"nu da izlemek gerek.

Şiirinde yer alan kent, kaldırımları, bacaları, çan sesleri, otel odaları, iskelesi, sokağı, serserisi ve sair özellikleri ve unsurlarıyla gerçekçi ve trajik modern kent tabloları sergilerken, *İdeolocya Örgüsü*'nde yer alan şehir tasviri, yani bir bakıma onun şehir tasavvuru, farklı bir görünüm sunar:

> *İslâm inkılâbı, milyonluk kitlelere, ruhî, harsî, içtimaî, idarî, siyasî, fennî, en ileri bir merkez teşkil edecek olan büyük metropolislerin binacısıdır. [...] İslâm İnkılâbının nurlu, süslü ve heybetli mekân ölçüsünü billûrlaştıran şehir, dünyanın imarı ancak nihayete kadar getirildikten sonra aslî gaye teşkil etmeyeceğine, sadece fena ve beka arası bir basamak olduğuna ait bir remzdir. Muazzam bir ruh notasına benzeyecek olan İslâm metropolisleri, bu dünyadan ötekine geçecek insanoğlunun [...] girift içtimaî hayat kadrosunu parıldatacaktır. [...] İslâm İnkılâbında şehir, dünyaya ait her şeyi terk ettikten sonra 'terki' de terk edip 'terk-üt-terk' makamına yükselmiş ve bu inceler incesi düsturuyla yine dünyaya dönmüş ruhun metropolisidir. [...] Şair 'Bodler'in 19. asırdaki cehennemî Avrupa şehrinin manasından aldığı ve böylece*

Medeniyet kavramının etimolojisinde varolan kendine ait özellikleri övme yanı (teknik gelişmişlik düzeyi, davranış biçimi, bilimsel bilgi düzeyi, dünya görüşü) (Elias, 2000: 73), medeniyeti İslâm'la özdeşleştiren İslâmcılar tarafından kolaylıkla yeniden üretilmiştir: İslâm medeniyeti. Aşağıda görüleceği üzere, İslâm medeniyeti kavramı Karakoç'un kavramlaştırmasıyla Batı'ya karşı İslâmî bilincin üstünlüğünden bahsetmenin adı olacaktır. Belki Ortaylı'nın (1995: 16-17) belirttiği üzere "Ortaçağdaki Müslümanlar için İslâm medeniyeti diye bir kavram yoktu" ancak II. Meşrutiyet İslâmcıları bu kavramın içini, yaşayan ve Batı'nın meydan okumasına karşı koyan ama ondan öğrenen gelenek anlamında kolaylıkla doldurıuverdiler. Bir yönüyle İslâm dünyasının kriz içerisinde olmasının getirdiği bir bilince işaret eden diğer yönüyle de Batılılaşma hareketlerinin ve oryantalistlerin saldırılarına cevap teşkil eden bir kavramsallaştırmadır söz konusu olan. Filibeli Ahmet

20. asrı ihtar etmiş bulunduğu korku ve kasvet duygusu, İslâm metropolisinde refah ve ümide dönecektir. (Şehir başlıklı parça).

Bu tasavvurun, onun şiirindeki gerçekçi kent tasvirinin dışına düştüğü bir bakışta görülüyor. Aslında Necip Fazıl'ın şiirindeki kent tasviri ve mesela bir otel odasında "atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam" tasviri, Baudelaire'in cehennemî ve frengili kentini aratmayacak çağrışımlar getiriyor. Oysa tasavvur edilen kent bambaşka: nurlu, temiz, ahenkli, süslü ve heybetli, fakat huzurun ve sükûnun mekânı... Buna rağmen, tasvir edilen kent, gene de metropolistir.

Şiirinin biçimi (dışsal formu, yani vezinli oluşu) tasavvur ettiği kente de yansıyor. Ancak şiirindeki hafakandan İslâm kentine zerre bile isabet etmiyor. Niçin? Üstad, *İdeolocya Örgüsü*'nde tasavvur ettiği kenti ortaya koyarken "idealist" bir yaklaşım sergiliyor. Bu idealizmde hassas, dakik, hendeseye riayet eden, kılı kırk yaran bir anlayış başattır.

Şiirinin formu geleneksel olanı muhafaza edip muhteviyatı, şiir geleneğimiz açısından bir tür radikalizmi dile getirirken; gerçekleşmesini tasavvur, hatta temenni ettiği kent tasviri ise idealizmi içinde radikal bir yaklaşımın ifadesi oluyor. Oysa şiirindeki kentte coşkunun olduğunu ileri sürsek bile coşkuculuğa (romantizme) yer verildiğini *aynı cesaretle ileri sürebilmemiz mümkün* görünmüyor.

Fakat belki asıl radikal tavır kentsiz bir İslâm toplumu tasavvuruna veya tahayyülüne yer vermek olurdu. 20. yüzyıl kentlerin azmanlaştığı, geleneksel ölçekli kentlerin metropollere dönüştüğü bir dönem olmuştur. İslâm kentlerinin de, metropol ölçeği içinde düşünülmüş olması, her ne kadar Baudelaire'in cehennemî kenti reddedilse de, bu cehennemî akıştan bir pay alınacakmış hissini uyandırıyor. Fakat hemen arkasından bu hissimizi kovmak zorunda kalıyoruz. Çünkü kentimizi tenzih sadedinde ileri sürülen ve bu metropolislerin "hak ve adalet nizamının kurultay merkezi" olacağını belirten ifadelerden sonra: "Ve en ince, en muğlak, en hassas, en dakik, en mükemmel, en sanatlı, en hesabî madde ve mana donatımını abideleştirecektir" biçimindeki mülahazalar, bizi yeniden romantik sfere çekiyor.

Onun şiirindeki kentle tefekküründeki kent için şunu söyleyebiliriz: Şiirinde hayatın gerçeğinden fışkırmış gerçek

Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Rıza Doğrul ve Halil Halid gibi aydınlar medenileşmenin sadece Batı'ya hasredilmesini kabul etmemekte ve yardımlaşma, hak, adalet ve fazilet prensipleri üzerinde yükselen medeniyet-i İslâmîyeyi güç ve menfaat üzerine temellenen Avrupa medeniyetinin tam karşısına koymaktadırlar. "Bu alemde bir medeniyet-i sahiha, bir medeniyet-i fazıla varsa o da şüphe yoktur ki medeniyet-i İslâmîyedir" (*Sırat-ı Mustakim*, 1910: 219) diyen düşünce çizgisi bazen de kültür-medeniyet ya da maddi-manevi medeniyet ayrımını aşan bir mahiyete bürünmektedir: "Medeniyet taklit olunamaz... Medeniyet mebde'lerden, telakkilerden doğar. Bizim mebde'lerimiz başka onların [Avrupalıların] mebde'leri başka. Biz ancak medeniyetimizin tekemmül ve tealisi için elzem ve onunla kabil-i te'lif olan şeyleri alabilirdik. Nitekim medeniyet-i İslâmîye daha eski medeniyetlerden bu yolda iktibas etti. Fakat hiçbir vakit mahkum olmadı" (Doğrul, 1919:

bir kent tasvir edilmişken, tefekkürü muhayyilesinden fışkıran münezzeh bir kenti tasvir ediyor. Birinde, olan şiirleştirilirken, ötekinde olması gereken terennüm ediliyor. Ve her şeye rağmen, kaldırımları fildişinden yapılmış bir kent tahayyül etmek insanda hayranlık uyandırıyor.

SON SÖZ

Bugünden geriye bakıldığında, bazılarının yaptığı gibi üstadın fikirlerini eleştirmek kolay görünebilir. Ancak üstadı yaşadığı dönem içinde değerlendirerek onun söylediklerine ve yapıp ettiklerine bakıldığında, farklı bir tabloyla karşılaşıyoruz Onun konuştuğu döneme benzer süreçlerden geçildiği sonraki dönemlerde acaba onun cesaretine denk düşebilecek konuşmayı kaç kişi göze alabilmiştir?

Fikirlerin isabetli olup olmaması o kadar da önemli değildir bence. Fikirlerin isabetli olup olmamasından çok, söylenen şeylerin insanı o konu üzerinde düşünmeye kışkırtıp kışkırtmaması daha önemlidir. Merhum üstat sanıyorum, en çok bunu başarmıştır: konu üzerinde düşünmeyi, konu üzerinde yoğunlaşmayı... O, İslâm'ı, kendi coşkun, cerbezeli, cezbeli mizacı içinde anlamaya ve anlatmaya çalışıyordu. Onun, aşk ve şevkle yazdığı *Çöle İnen Nur*'u Allah Resulünü Türkçe'de en iyi anlatan kitaplardan biri ve aşk ve şevk çerçevesinde de birincisidir. Acaba başka hangi kitabın her satırı bu kitaptaki kadar göz yaşlarıyla ıslatılmıştır?

İdeolocya Örgüsü'nde, herkes kendine göre eleştirebilecek bir şeyler bulabilir. Ama bu kitap da bence, üstadın soyutlama alanındaki bir başarısıdır. Üstadın fikriyatı siyasada tecride, dinî alanda da tenzihe dayanır. İkisini de son hududuna kadar zorlar. Öte yandan şiire getirdiği yenilik de, bir başına müstakil bir başarıdır. O, hece şiirine kentli bir muhteva getirmekle hecenin dayandığı son merhale olan *Han Duvarları*'nı *Otel Odaları* ile aşmıştır. Birey ilk defa onun şiiriyle edebiyatımıza girmiştir. Bu, aslında, öylesine bir yeniliktir ki, çoğu kimse bu şiirdeki bireyi nefsaniyet olarak yorumlama yanlışlığından kurtulamamıştır. Oysa "Ben" başlıklı şiirinde bile terennüm edilen kavram Ben'in şahsında Birlik (vahdaniyet) kavramıdır. Bu açılardan bakıldığında, Necip Fazıl Kısakürek adının, tefekkür hayatımızda ve şiirimizde niçin bir dönemece tekabül ettiği anlaşılır sanıyorum.

108). Batılılaşma kendi medeniyetimizi - ki milliyetle aynı şeydir- terk etmek anlamına gelir diyen Sait Halim Paşa'nın (1993, 74-76) çözümü de benzerdir: Avrupa medeniyetini millîleştirmek.

Hem Türk modernleşmesinin hem de İslâmcılığın paylaştığı bir tema olarak medeniyetçilik, orijinal tabiriyle muasır medeniyet seviyesine ulaşma ideali, Batı'yı ve Cumhuriyet'i kriz içerisinde gören Kısakürek'in mutlak kurtuluşu vadeden çözümünün, yani İslâm'ın, diğer ismidir: "Yeryüzünü kâmil şifaya ulaştırıcı gerçek medeniyet (sembolü) olan ezeli ve ebedi medeniyet kadrosu, bulunmak için aranmaya muhtaç değildir. Onun ismi İslâmiyettir" (1999: 182-183). Batı'dan öğrenilecekler bahsinde Kısakürek'in (1993f: 491) "aklımızı Batı'dan devşirirken ruhumuzu Doğu'da tutmamız" şeklinde önerdiği seçmeci tavır İslâmcılığın doğuşundan itibaren gündemde olan "mehasin-i medeniyeti" almak ve "fuhşiyatı"nı reddetmek (Özön, 1997: 210-213) formülü-

nün bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Aynı şekilde, İslâm'ın terakkiye engel olmadığını bilakis emrettiğini söyleyen İslâmcı zihin, Kısakürek örneğinde, modernitenin tabiata hükmeden yanını Kuran'da 'ben insanı eşya ve hadiseleri zapt ve teshir etmesi için kendime halife olarak yarattım' ayetiyle benimsemekte ve "makbul terakki hamlelerinin" sahiplenilmesini istemektedir (1987: 56). Diğer dinlere değil ideolojilere (kapitalizm ve komünizm) "alternatif olarak İslâm" formülü, II. Meşrutiyet İslâmcılarının seçmeci tavrından pek de uzak değildir. Bütün safiyetiyle keşfedilmesi düşünülen İslâm, çağdaş ideolojilerin iyi yanlarını zaten bünyesinde barındırmaktadır.[12]

İslâm medeniyeti söylemi II. Meşrutiyet aydınlarında Batı'dan kendi kalarak öğrenmenin platformunu oluştururken Kısakürek ve Karakoç'un yazılarında Batı medeniyetini ötekileştirmekte ve İslâm'ı hem Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak kavramsallaştırmaktadır. İslâm medeniyeti söyleminin en çarpıcı yanlarından biri İslâmcı bir oksidentalizmi temellendiriyor olması ve Kemalist ya da solcu "Batı" okumalarından farklı olarak "manevi kriz içinde olan bir medeniyet" tanımlaması getiriyor olmasıdır. "Gerçek Batı"nın[13] ne olduğu hususunda Kemalizmin Batı içindeki pozitivist/materyalist akımla tüm Batı'yı özdeş görmesine tepki duyarak spiritüel felsefe (Paskal, Blondel ve Bergson gibi filozoflar üzerinden) geleneğine işaret eden İslâmcılar böylece Türk modernleşmesine getirdikleri eleştirilere de malzeme sağlamaktaydılar. "Gerçek Batı"nın belirlenmesi kendisinden bir şeyler öğrenilmek zorunda olunan Batı'dan nelerin ve hangi ölçüde alınacağının tespit edilmesine yönelik bir tartışmayı canlandırıyordu. Öte yandan, İslâm medeniyeti söylemiyle birleşen bu İslâmcı Oksidentalizm, zaten kriz içinde olan Batı'dan alınmaması gerekenlerin hatta ona öğretilmesi gerekenlerin varlığına dikkat çekmiş oluyordu. Oksidentalizmin "stilize" bir Batı imajının özcü basitlemelerine dayanıyor olduğu hatırlanırsa (Carrier, 1995: 8), İslâm medeniyeti söyleminin farklılık temelinde İslâm'ı ve Batı'yı özcü yaklaşımla monolitik entitelere çevirdiği söylenebilir. Farklılık algılamasının İslâm'ı oryantalize etme durumuna çabucak düşebiliyor olması ve otantisite arayışının aslında Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ne tepki olarak Avrupa'da ortaya çıkmış olması (Lee, 1997: 25) bu medeniyet söyleminin sınırları ya da zaafları olarak belirtilebilir.

II. Meşrutiyet İslâmcılarında ilk işaretlerini gördüğümüz medeniyet söylemi, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında İslâm medeniyeti kavramı, Batı modernitesine alternatif bir model oluşturmanın adresi olmuştur ve "diriliş" etrafında bunu en iyi teorileştiren isim de kuşkusuz Sezai Karakoç'tur. Ancak Karakoç'tan önce, Kısakürek'in Doğu'yu İslâm'la bir sayan ve liderliğini Türklere veren Asyacılığının Batı'ya karşı rakip bir medeniyet olarak Büyük Doğu'yu tahayyül ettiğini belirtmek uygun olacaktır. Karakoç, Kısakürek ve Topçu'nun milliyetçi muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak antikolonyal bir Batı algılamasına eşlik eden ümmetçi/evrensel bir İslâmcılığı formüle etmiştir.[14] Kısakürek'in İslâmcı-milliyetçi söyleminde kendine mütevazı bir yer bulan "İslâm medeniyeti" kavramı Karakoç'ta bir yandan geleneği içermekte bir yandan da kapitalizm ve komünizme alternatif üçüncü bir yolu işaret etmektedir. Necip Fazıl'ın düşüncesinde Kemalizme reaksiyon önemli yer tutarken Sezai Karakoç'un yazdıklarında İslâmcılığın reaksiyoner tavırdan uzaklaştığını görmekteyiz. Kısakürek'te sert bir ideoloji olan İslâm, Karakoç'ta bir "dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzı" na dönüşmektedir. Medeniyet fikri, hem Kemalizmin siyasal ve kültürel kodları ile belirlenmekten hem de moderniteye basitçe red psikolojisin-

den kurtarmaktadır. Karakoç'un tanımlamasıyla medeniyet, özünü İslâm'dan alan ancak tarihî-sosyal birikimi, yani geleneği de İslâm'ın özüne zarar vermemeleri şartıyla koruyan bir formdur. Kendisine dönülen şey "atalar kültü" değil "öz-kök" olan İslâm'dır, Allah'ın uygarlığını yeniden gerçekleştirmektir (1979b: 212-213).

Karakoç'un medeniyete bakışı, Osmanlı İslâmcılarının medeniyeti maddi terakki ile aynılaştıran bakış açısından farklıdır. İslâm'ın medeniyeti teşvik ettiği ya da onun da medeniyetinin olduğu söyleminden medeniyetin gerçek anlamını vahiyde bulan ve İslâm medeniyetini de "Hakikat medeniyetinin en üstün aşaması" olarak okuyan bir yere varmıştır Karakoç (1986b: 10). Medeniyet ideali insanlığın sürekli olarak yenilenmesi ama "eskinin süreği" (1976: 10) olarak gelişmesi anlamına gelmektedir ki, bu evrensel ideal aslında ilk peygamberden son peygambere kadar vahyin, yani hakikat medeniyetinin, gerçekleştirilmesidir. İslâm medeniyeti de hakikat medeniyeti olması sebebiyle tarihte Babil ve Bizans gibi diğer medeniyetlerde bulunan geliştirilmiş, iyi ve güzel şeyleri" almasını bilmiştir, zaten bunlar "mü'minin kaybolmuş malıdır nerede bulursa alır" (Karakoç, 1986b: 16). Bu düşünüş tarzı geçmişte olanın bugün de olabileceğini kolaylıkla kabul etmekte ve İslâm medeniyeti kavramını Müslümanların Batı'dan "iyi ve güzel şeyleri" alması için oldukça elverişli bir konuma oturtmaktadır. Öte yandan, bu kavram geleneğin tashih edilmesini, ayıklanmasını ve böylece yeniden icad edilmesini de sağlamaktadır. "Batı'da ve doğuda, geçmişte ve günümüzde varolmuş ve varolan bütün doğruluklara, iyiliklere ve güzelliklere sahip" çıkan gerçek Müslümanlar dirilişi, İslâm'ın dirilişini, insanlığın dirilişini gerçekleştireceklerdir (1980: 87).

Karakoç'un ilahî evrenselciliğe varan görüşleri Avrupa gündeme gelince güçlü anti-kolonyalist özellikler kazanmaktadır. 1950'lerin İslâm dünyasında bağımsızlık savaşlarının kazanıldığı dönem olduğu düşünülürse Karakoç'taki bu Batı karşıtı yan daha iyi anlaşılabilir. İslâm medeniyetinin düşüşünün sorumlusu olarak gösterilen Avrupa, Hıristiyan ilahiyatına da referansla, "Cennetten çıkış olayındaki yılanın, tavusun ve şeytanın rolünü" (1986c: 48) oynamıştır. Batı ve İslâm farklılığından kutuplaşmaya giden bir özcü yaklaşımla "sömürgeci ve materyalist Batı Medeniyeti" İslâm medeniyetinin ötekisi olarak konumlandırılmıştır.[15] Köklü hakikat ve insanlık duygusuna sahip olmayan bu medeniyet pozitivist ve materyalist özellikleri sebebiyle bir "tehlike medeniyetidir" ve nihayetinde kendi kendini yok edecektir (1979a: 56-59). İslâm'ın hak/adalet ve erdem üzerine oturan medeniyetinin karşısına "maddi güç" ve zorbalık üzerine temellenmiş olan Batı koyulmaktadır. Bu oksidentalist okuma İslâmcılığın doğuşundan günümüze paylaşılan ortak bir yargı olmuştur.

Modern dünyanın içinden geçtiği "uygarlık krizi"nin kaynağını "Batı uygarlığının Rönesans'la başlayan son varyasyonunun açılım imkânını" ([1976]: 140) artık tüketmeye başlamış olmasında aramak gereklidir. Batı'nın çöküşüyle ilgili diğer bir gelişme de, Karakoç'a ([1976]: 20) göre, Batı dışındaki tüm insanlığın Batı'ya karşı direniyor olmasıdır. Bu Batı sonrası dönem insanlığın Batı'nın gücüne kavuşarak onun etkisinden kurtulduğu yeni bir uygarlık olacaktır ve bu da İslâm uygarlığının dirilişidir.[16]

"İSLÂMIN İDRAKİNE ASRI SÖYLETMEK": MODERNİTE ELEŞTİRİLERİ VE İSLÂMCILIK

İslâm'ın da bir uygarlığının olduğu ve hatta uygarlığın özü olduğunu iddia eden medeniyetçi söyleme İslâmcılık içinden en önemli eleştiri Özel'in 1978'te yayımladığı *Üç Mesele* adlı kitabı olmuştur. Yü-

rütülen İslâmî mücadelenin İslâm medeniyetine varacağını düşünmek Özel'e (1978: 102) göre abestir, zira İslâm devleti geçmişte ne zaman medenileşmişse aslında İslâmî kaynaklardan uzaklaşmıştır, hem Abbasi ve Emevilerde hem de Osmanlılarda. Medeniyet kavramının, İbn-i Haldun'dan aktararak, sınıflaşmayı, sömürüyü, bozulmayı içerdiğini belirten Özel, bu kavramın Batılı üstünlük bilincine işaret ettiğinin altını çizer ve İslâm medeniyeti söyleminin iki tehlike barındırdığından söz eder: Müslüman toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerindeki gayri İslâmî özelliklerini model olarak kabul etmek ve İslâmî kaygıların insani tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınması (Özel, 1978: 134-135). Özel'in bu eleştirileri, kitabında referans vermemekle birlikte, Kısakürek-Karakoç çizgisinin sert bir eleştirisini içermektedir. Hem kültür-medeniyet ayrımını hem de İslâm medeniyeti söylemini hırpalayan bu, Topçu'nun fikirlerini saymazsak, yeni yorum, İslâmcılıktaki medeniyetçi damarın en önemli kırılmalarından birini temsil etmektedir.

Ancak bu kırılmanın etkileri (Toprak, 1993) abartılmamalıdır. Özel ve kısmen Bulaç haricindeki diğer İslâmcı aydınlar sıklıkla İslâm medeniyeti söylemine müracaat etmişlerdir. Diğer bir deyişle, söz konusu kırılma, Türk İslâmcılığının omurgasını oluşturan medeniyet perspektifinin terk edilmesi anlamına gelmemektedir. Örneğin, Rasim Özdenören (1987: 88-90) Batı medeniyetinin kötülüklerinden kaçınmak için mücerret medeniyet kavramını inkâr etmenin doğru olamayacağını belirtir ve ekler: Bu tefrit medeniyet fikrinin Batı'ya hasredilmesinin başka bir versiyonudur. Medeniyet perspektifi olarak İslâm, günümüzde birçok İslâmcı tarafından çeşitli formlarıyla yeniden üretilmekte ve hatta Avrupa Birliği'ne hem evet (İslâm ve Batı medeniyetlerinin diyalog ve birliktelik platformu olarak AB) hem de hayır (seküler, pagan ve profan Batı medeniyetine alternatif olarak İslâm medeniyeti) diyenlerce kullanılabilmektedir.

Batılı kavram ve ideolojilerle İslâm'ın prensiplerini özdeşleştirmeyi reddeden "yeni Müslüman aydınlar" (Meeker, 1991) Müslümanca bir düşünceye ve hayata sahip olmanın yolunun Asr-ı Saadeti canlandırmaktan geçtiğini düşünüyordu. İslâm'ın demokrasi, sosyalizm, milliyetçilik, bilim, teknoloji, ilerleme gibi Batılı/çağdaş "kavram ve düzenler"le özdeşleştirilmesinin İslâmî olanın kaybı anlamına geldiğini söyleyen aydınlar, "İslâm'ın gözüyle çağa" bakmayı (Bulaç, 1987; Özdenören, 1985: 66) salık verdiler. Sözgelimi biat ve şûrâ gibi İslâmî kavramların varlığı İslâm'ın demokrasiyle özdeşleştirilebileceği ya da "demokratik bir düzen" önerdiği şeklinde anlaşılmamalıdır, tabii İslâm hukukunun "demokrasiden daha fazlasını" vaat ettiği hatırlatılarak (Özdenören, 1998: 192-193). Batı'dan "iyi ve güzel şeyler almayı" tecviz eden medeniyetçi çizginin Batı'nın İslâm'dan birçok şey öğrendiği iddiası -dolayısıyla bunların Müslümanların yitik malı olduğu, geri alınabileceği imâsı- boşa çıkarılmaktadır: "Batı Rönesansı, İslâmî tefekkür tarzından aldığı her türlü bilgi ve yöntemi profanlaştırmıştır. Yani onun kutsal içeriğini boşaltmış, bu bilgi ve yöntemleri boş kalıplar halinde benimseyerek içeriğini dünyevi ve cismani bir anlayışla doldurmuştur" (Özdenören, 1985: 64).

1980 sonrası İslâmcılığının en belirgin özelliklerinden biri de İslâm tarihini yorumlama biçimleridir. Asr-ı Saadeti takip eden 1400 yıllık tecrübeyi İslâm'dan uzaklaşma olarak gören İslâmcı aydınlar, Kısakürek ve Karakoç'un övdüğü ve İslâm medeniyetinin başarılı bir örneği olarak gördüğü Osmanlı'yı da bu uzaklaşmaya dahil ediyordu. Çağdaş İslâm düşüncesi de bu eleştirel yaklaşımdan nasibini alır ve Batı'nın ahlakını ve kültürünü alma-

dan ilmini ve teknolojisini alma iddiası (II. Meşrutiyet İslâmcılarının klasik kültür-medeniyet ayrımı) ikincilerin, birincilerden ayrılamayacağı teziyle reddedilir.

Bu redde bağlı olarak, Bulaç'a (*İslâm*, 1985: 73) göre, 19. yüzyıl modernist İslâmcılığından günümüze iki olumsuz miras kalmıştır: Batılı olan birtakım kavramların ödünç alınıp kullanılması ve İslâm'ı her dönemin hâkim düşüncesine benzetme çabası. İslâm'ı hâkim olan ideoloji/kavramlarla özdeşleştirmenin en rahatsız edici yanı, onu "kalıcı özelliğinden" koparıyor ve moderniteye alternatif "kurtuluş ve özgürlük mesajını" kaybetmek tehlikesini barındırıyor olmasıdır; zaten "Batı'da bir dönemde hakim duruma geçen, ilgi çekici görünen bir düşünce, bir dönem sonra etkinliğini tamamen kaybetmekte, yerini bir başka düşünce ve sisteme bırakmaktadır" (Bulaç, 1985: 78). Mehmet Âkif'in "Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" cümlesinin İslâm'ın Batı'nın üstün ölçülerine göre kabul edilebilir bir din olduğunu söyleyen teslimiyetçi bir tavrın ürünü olarak nitelenmesi ve bu cümlenin tersinden okunması bu dönem İslâmcılığını en iyi resmeden bir örnektir: "İslâm'ın idrakine asrı söyletmek" (Özdenören, 1987: 160).

İslâmcılar modern/Batılı hayat tarzını insanın doğasını zorlamak ve dinden uzaklaştırmakla eleştirirler. Hem insanın hem tabiatın kirlenmesine (cinsel devrim, alkol, uyuşturucu ve nesneleşen kadın) sebep olan tüketim ekonomisi, teknoloji ve sanayileşme "aşkın değerlerden yoksun bir uygarlığın bunalımı"nın sonuçlarıdır (Gürdoğan, 1985: 96; Özdenören, 1999: 37). Batı uygarlığının sonuçları olarak ortaya çıkan sanayi ve teknolojinin reddedilmesi teknoloji fikrinin tümüyle terk edilmesi anlamına gelmemektedir. İslâm uygarlığının da dünyevilik, konformizm, tüketim çılgınlığı yani kirlenme üretmeyen kendine has bir teknolojisinin olabilmesi mümkün görülmüştür (Özdenören, 1999: 45-46; Gürdoğan, 1985: 22-23). Bu Batı eleştirisi, aynı zamanda Batılı kurum ve kavramların tüm dünyadaki ve Müslümanlar üzerindeki hegemonyasından fazlasıyla haberdardır ve İslâmî hayat tarzını elde edebilmek için İslâm'ın kavramlarıyla düşünmek önerilmektedir. İslâmî hayat tarzı deyince de gündeme gelen şey, Müslümanların hayatlarının tüm alanlarının İslâm hukukuna göre ayarlanmasıdır. İslâmcılıktaki bu nomokratik damar İslâm hukukunu sosyal, siyasal ve ekonomik alanların hepsinin önüne ya da "altyapısı"na koymaktadır: "İslâm'da, hukuk, sosyal yapının temelini oluşturur. O kadar ki, ilkin hukuk vardır, var olan o hukuka göre, diğer sosyal kurumlar oluşur" (Özdenören, 1985: 123). Modern devletin tekil, homojenleştirici yapısına karşı merkezî bir ideoloji dayatmayan alternatif "çoğulcu" bir model (Medine Vesikası) öneren Bulaç'ın (1995: 225-318), çoğulculuğu "hukuk birliği" formunda tasarlıyor olması manidardır.

İslâmî olanla modern olan arasında devamlı bir "ve" olduğunu (din ve modernizm gibi) vurgulayan bu yeni yaklaşım, modernitenin dolaylı "imkân"larından yani eleştirilerinden oldukça istifade etmekteydi. Modern ulus-devletin ve onun ideolojisi olan milliyetçiliğin aşındığı ya da krize girdiği şeklindeki Batı-içi eleştirel düşünceden ilham alarak İslâmcılar insanları "Din'in sahici, mümkün ve kurtarıcı paradigması"na (Bulaç, 1990: 9) çağırıyorlardı. Teknoloji ve ilerleme gibi kutsallaştırılmış kavramlar kriz içinde olan modern seküler dünyanın ürünüydü ve bu dünyanın yaşam tarzına karşı çıkmak gerekiyordu kurtuluş için. Uygarlık ve ilerleme kavramları Batı merkezliydi, ancak bu kavramların Batılı olduğunun bilinci de Batı'da üretiliyordu. Pozitivist bilim kutsallaştırılmamalı ve bulgularıyla İslâmî olan bir araya getirilmeye çalışılmamalıydı, ancak Batılı bilginin İslâmî eleştirileri Popper'in "tarihselciliğin sefa-

letine", Kuhn'un "paradigması"na, Feyerabend'in "yönteme hayır"ına, Capra'nın "Büyük dönüşüm"üne, İllich'in "Okulsuz toplum"una, Bahro'nun "Hangi Yeşil"ine, Wallerstein'in "dünya sistemi" analizine bir şeyler borçludur. Çağdaş demokrasinin görünüşte çoğulcu olduğu aslında tekil ve monolitik bir yapı arz ettiği eleştirisi, liberal demokrasinin toplulukçu, feminist ve hatta radikal eleştirilerinden esintiler taşımaktadır. Postmodernite'nin bütün kavram ve kurumlarıyla moderniteye yönelttiği eleştiriler bir "imkân" sağlamaktaydı: Modern olanla İslâmî olanı bir araya getirmeyi reddetmek. Temin edilen diğer bir imkân da İslâmcı Oksidentalist literatüre yapılacak yeni katkıların ham maddesinin sağlanması olmuştur. Medeniyetçi damarın resmettiği çıkarcı, zorba ve sömürgeci Batı imajı yeni argümanlarla -değerlendirilmesi başka bir yazıyı gerektirecek zenginlikte- beslenmiş, ve İslâm ile Batı çoğu zaman birbirine düşman monolitik entiteler olarak kurgulanmıştır.

SONUÇ YERİNE

Türkiye'deki İslâmcı siyasal düşünce Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e hem süreklilik hem de değişim parametreleri taşımaktadır. Bu süreklilik ve değişim hem Batı ile irtibatlı olarak medeniyete/modernliğe bakışta hem de dönemin hâkim entelektüel ve siyasî atmosferine göre ya İslâm'ın terakkiye ve demokrasiye uygunluğu savunusu şeklinde (II. Meşrutiyet) ya da İslâm'ın modern bir ideoloji olduğu ve gerçek milliyetçiliği içerdiği iddiası şeklinde görülmektedir. İslâmî geleneğin yenilenerek gerçek İslâm'a ulaşılması (tecdit ve yeniden teşekkül) gibi bir süreklilik unsuru (zamanın ihtiyaçlarına/icabatına uymak oldukça Sünnî bir tavırdır) yanında Batı'dan teknoloji, bilim ve demokrasinin alınması gibi değişim unsurları bir araya gelmektedir. Söz konusu süreklilik ve değişim unsurlarının etkileşim ve dönüşüm potasını da "medeniyet" perspektifi oluşturmaktadır.

İslâmcılık, milliyetçiliği ilk temasta şiddetle reddetmesine rağmen zaman içinde İslâmî renkleri vurarak içselleştirmektedir. II. Meşrutiyet döneminde ikincil bir öneme ait olan İslâm-milliyetçilik uygunluğu Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet'in erken döneminde daha bir yerleşmektedir. Çok partili hayata geçişle beraber İslâmcı çizgi Kısakürek ve diğer İslâmcı aydınlar kanalıyla milliyetçi-ruhçu söylemin içinden çıkmaktadır. Öte yandan, ortak paydanın büyüklüğüne rağmen, İslâmcılık muhafazakâr söylemden şeriata yaptığı vurgu (dini, kültürün bir öğesi olarak değil aksine aslî yapısı olarak görmek), İslâm'ı ideolojileştirmesi, İslâmî devlet ve devrim beklentisi içinde olması ile ayrışmaktadır.

Milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin İslâmcılık üzerinde yaptığı etkiye bağlanması gereken diğer bir unsur da Kemalist siyasal zihniyetin etkisidir. Osmanlı/Türk modernleşmesinin hâkim bir unsuru olan otoriter-bürokratik, yukardan aşağı toplumu ve bireyi değiştirmeyi hedefleyen sosyal mühendislik yaklaşımı hem Kemalizm hem de İslâmcılık (en azından Kısakürek özelinde) üzerinde etkindir. Ayrıca otoriter bir Batılılaşma projesi olarak Kemalizmin İslâmcı siyasî düşünce üzerinde fakirleştirici bir etki yaptığı da söylenebilir. Buna bağlı olarak, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında en göze çarpan noktalardan biri siyasal dilin bir anlamda kaybıdır. II. Meşrutiyet İslâmcıları İslâm'ın klasik hukukî kavramlarını kullanarak bir siyasal dil ve kavramlaştırmaya (Kara, 1994) giderken Cumhuriyet döneminin İslâmcıları böylesi bir dili üretmede zorluklar yaşamaktadırlar. Kısakürek'in başyücelik devleti siyasî dili üretmede başarısız, Bulaç'ın Medine Vesikası'nı canlandıran tartışması da kısmen başarılı örnekler olarak değerlendirilebilir.

Aslında Cumhuriyet döneminde İslâmcı hareketin siyasal anlamda kendine İslâmcılık dışında başka adlar, milliyetçi-muhafazakâr gibi, bulmak zorunda kalması ve "meşru ve mümkün bir dil arayışı" (Aktay, 2003: 359) içerisinde olması işte bu kaybedilen ve üretilmekte zorlanılan siyasal dile ilişkindir. Son dönemde İslâmcı geçmişe sahip bir hareketten kaynaklanan AKP'nin kendisini muhafazakâr-demokrat olarak nitelendirmesinin 28 Şubat süreciyle daralan siyasal alanda İslâmcı siyaset yapmanın imkânsızlığı ve zorluğu ile olan bağlantısından çok erken Cumhuriyet'te İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakâr ideoloji içerisinde kendisine sığınak bulmasıyla benzerlik taşıyor olması çarpıcıdır. Türk toplumunun din anlayışını sorunsallaştırma ya da yenileme fikrinin tümüyle terk edildiği ve bazı dinî taleplerin kastedildiği muhafazakâr adı, ancak Kemalist rejimin dönüştürülmesini ima eden demokrat eki ile tamamlanmıştır. AKP'nin söyleminde İslâmcılıktan geriye, Müslüman bir toplumun Avrupa Birliği'ne üyeliğini bir şekilde meşrulaştıran "İslâm medeniyeti"[17] kavramı kalmıştır, bir de İslâmcı geçmişe ve türbanlı eşlere sahip kadrolar. Medeniyetçilik damarının ve İslâm medeniyeti söyleminin Türk İslâmcılığında hâkim konumda olduğu hatırlanacak olursa İslâmcı bir dil kaybına İslâmcı ethos kaybının eşlik edip etmediği hala netleşmemiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 Burada Sünnîliği eklemlenmelere girebilen ama kendi içinde bir sürekliliği de taşıyan gelenek anlamında kullanıyorum. Bu noktaya dikkatimi çeken Atilla Arkan'a teşekkürü borç bilirim. Sünniliği İslâm'ı sağcılaştıran bir gelenek olarak gören bir yaklaşım için bakınız Güler, 2000: 90-100.

2 Hatta Nuray Mert'in (1996: 139) Mustafa Sabri Efendi'nin *Yarın* adlı gazetesini incelerken gösterdiği üzere Cumhuriyet muhalifi bir İslâmcı bile İslâm'ı "daha ziyade toplumsal işlev ve siyasal önemi çerçevesinde" tanımlayacak ve "modern toplum ve zihniyetin eleştirisini üretmekten ziyade onun içinde bir denge unsuru olarak" değerlendirilecektir.

3 Kemalizmin İslâmcılığı muhafazakârlaştıran etkide bulunması önemlidir. Bu sadece muhafazakârlığın "mümkün dil olması" ile bağlantılı değil aynı zamanda Kemalizmin radikal reformlarına olan bir reaksiyonla da (geleneksel İslâm'da ne varsa toptan korunması), Kısakürek'in yazılarında görüleceği üzere, ilgilidir. Bu muhafazakârlaşma Kısakürek'te devrimci içerik kazanırken (Kemalizmin ortaya koyduğu tüm yapıyı kökten değiştirme isteği) Eşref Edib'in 1948'de yeniden yayımlamaya başladığı *Sebîlürreşad* dergisi çevresinde ise demokrasi ve laikliği yeniden tanımlamaya çalışan evrimci ve uzlaşmacı bir tona sahiptir.

4 İslâmcıların Tanzimat'ı "İslâm'ın reddi hareketi" ve Cumhuriyet'in de bu çizginin meyvelerini hasat ettiğini tartışan güncel bir örneği için bakınız Özdenören, 1998: 41, 63.

5 Cumhuriyet döneminde İslâm'ı ideolojileştiren en önemli isim Kısakürek'tir. Ancak, özellikle çok partili hayata geçişle birlikte çeşitli gazete ve dergiler etrafında (*Sebîlürreşad*, Serdengeçti ve İslâm) Eşref Edib, Ömer Rıza Doğrul, Osman Yüksel Serdengeçti, Cevat Rıfat Atilhan, M. Raif Ogan, Kâmil Miras gibi yazarlar İslâmcı argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu yazarların Kısakürek'ten farklı olarak, demokrasiyi kabullendiğini ve laikliği de yeniden tanımlamaya çalıştıklarını söylemek gereklidir. Ayrıca, bu dönem, Nurculuk, Süleymancılık ve Nakşibendîlik gibi cemaat ve tarikatların etkisinin genişlediği bir dönemdir, bakınız Sitembölükbaşı, 1995.

6 Kısakürek Cumhuriyetin hakiki şeklini (Allahın emri olarak) İslâm'da görmektedir ancak bu cumhuriyet hiç de demokratik değildir: "...Cumhuriyet manasını veren idare şekli istersе, entelektüeller şurasının hakikati istibdat halinde yürüttüğü bir teşkilat olsun, Cumhuriyetin hakikati budur. O da İslâm'da" (1987: 302). II. Meşrutiyet İslâmcılarının aksine İslâm'la demokrasi arasında bir uyuşmazlık gören Kısakürek aslında döneminin liberal demokrasiyi eleştiren havasından etkilenmiş gözükmektedir. "Hakimiyet Hakkındır!.. Ulusun değildir!.. Eğer hakimiyet ulus'un olsaydı kureyş içinde İslâmîyet ilan edilemezdi" (1994a: 225).

7 Mehmet Âkif'in ünlü "Asrın idrakine söyletmelidir İslâm'ı" dizesinin eleştirisi üzerinden Kısakürek yenilenmeyen ama "hep yeni" olan ve "keşfedilen" İslâm yorumunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "Yani bu asrın anlayışına İslâm'ı söyletmeli! İslâm'ı güya müdafaa ediyor. Bu-

günkü asır mı tasdik edecek İslâm'ı? Bu İslâm'ı tâbi kılmaktır. Ben şöyle tashih ediyorum: İslâm idrakine söyletmelidir asrımızı! Batı idrakinde petrolden başka bir kıymet yoktur" (1993d: 51).

8 Kısakürek ve Topçu gibi İslâmcı/milliyetçi aydınların aksiyona yaptıkları vurgu hem Osmanlıdan bir şekilde tevarüs edilen İslâmcı akımın aktivist (Kara, 1994) yanını hem de Hilmi Ziya Ülken'in (1994: 375) tespitiyle "maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine" dayanmak isteyen Bergsoncu akımın "devrimci ve hamleci" etkilerine bağlanabilir.

9 Burada Mardin'in (1992: 142) Türk milliyetçiliğinin "Kemalist kökenli tek başarılı ideoloji" olduğu yönündeki tespiti hatırlanmalıdır.

10 Mehmet Âkif (1912: 102) *Sebîlürreşad*'da yazdığı makalelerden birinde kavmiyet iddiasını şu şekilde reddeder: "Ey Cemaat-i Müslimin siz ne Arapsınız, ne Türksünüz, ne Arnavutsunuz, ne Kürtsünüz, ne Lazsınız, ne Çerkezsiniz. Siz ancak bir milletin efradısınız ki o milleti muazzama da İslâm'dır. Müslümanlığa veda etmedikçe kavmiyet davasında bulunamazsınız. Kavmiyet gayretine döndükçe de Müslüman olamazsınız."

11 Bu anlamda Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının Millî Görüş Hareketi'nden tarikatlara, cemaatlere ve aydınlara kadar farklı kesimlerinde yaygın kabul gören İslâmcı padişah olarak Abdülhamit övgüsü Kısakürek'e bağlanabilir.

12 Bu tavrın ilginç bir örneğini zikretmeden geçmeyelim. Lenin'in "bir komünistin özel hayatı yoktur' demesinin ne güzel bir ölçü olduğunu söyleyen Kısakürek şöyle devam eder: "Bunu biz kendimize alalım. 'Hikmet müminin kaybolmuş malıdır; nerede bulsa alır'. Yüce hadis. Asıl bir Müslüman'ın hususi hayatı olmaz. Müslümanlık bizi her yerde takip eder. Hatta helada bile. Hususi hayatım, resmi hayatım, filan laf" (BT ve İT, 91).

13 Cumhuriyetçi muhafazakârlar arasındaki "gerçek Batı" tartışması için bakınız (İrem, 1999).

14 İslâmcılığın Karakoç'la başlayan milliyetçilikten bağımsızlaşmasının sınırları ortadadır. Aslında milliyetçi etkinin İslâmcılığı hiç terk etmediği 1990'larda Türkiye'yi İslâm dünyasının merkezi ve modeli olarak düşünen yeni Müslüman aydınların söylemlerinden görülebilir. Özellikle İsmet Özel'in Türklük etrafında başlattığı tartışmanın yerlilik temasıyla milliyetçiliğin sofistike versiyonlarını üretmenin pekâlâ mümkün olduğunu ispatlamaktadır.

15 İslâm ve Batı, birbirine zıt hatta düşman bu iki kutup, arasında buluşma noktası, Karakoç'a göre, Akdeniz medeniyeti fikri olabilir. Akdeniz belli başlı medeniyetlerin buluştuğu bir yerdir, ancak ne yazık ki, Avrupa bu seçeneği reddetmiş durumdadır (1986c: 146-147).

16 Karakoç'a göre, Müslümanların geçmişte gerçekleştirdiği Abbasi, Endülüs, Selçuk ve Osmanlı medeniyetleri İslâm medeniyetinin varyasyonlarıdır. Bu varyasyonların gerisinde "bir leitmotif olarak duran İslâm" değişmez ve ölmeyen bir medeniyettir. Devlet ve yönetim biçimleri ortadan kalkabilir ancak bu varyasyonları doğuran İslâm ruhu ayaktadır ve daha da dirilecektir (1986d: 238-9; 1969: 394).

17 Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğini Batı ve İslâm medeniyetlerinin bir araya gelmesi olarak gören bu yeni yaklaşım teorik olarak temellendirilmiş değildir ve İslâmcılıktaki anti-Batıcı öğeleri ve geçmişi ikincil konuma itecek güçte görünmemektedir. İslâmcılığın Batı algılamasının geleceğini görmek için 28 Şubat sürecinden "öğrenilenlerin" sıcaklığının kaybedildiği bir konjonktüre ihtiyaç vardır.

*Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslâmcı Kemalizm**

MENDERES ÇINAR

MODERNİTE, DİN VE SİYASETİN YAŞAMSALLIĞI

Modern toplumlarda varlığını doğal karşıladığımız farklı kimliklerin ve çıkarların eğer üzerinde uzlaştığı bir "merkez" varsa, bu siyasal çatışma ve uzlaşma sonucu kurulmuş bir konsensüsü/iktidarı temsil eder.[1] Bu nedenle, toplumun etrafında birleştiğini varsaydığımız kamu felsefesi, "ortak iyi" kavramı, "ortak" değerler ve "ortak" kültür gibi noktalar ya da kısaca toplumun merkezi, aslında *siyasal* bir niteliğe sahiptir. "Demokratik siyaset" verili olan "siyasal merkezin" sürekli olarak sorgulanabilmesini ve yeniden tanımlanabilmesini gerektirir. Çünkü, demokrasi toplumun kendi kendisini kurabilmesi, ortak iyisini tanımlayabilmesi ve özneleşebilmesi hakkındadır. Bireyler, etrafında birleştiği merkezin tanımlanmasına katıldığı kadar/sürece toplumsallığının farkına varır, içinde yaşadığı toplumsal şartları, kendi hayatını ve kaderini belirleyen bir özne haline gelir ve özgürleşir. Dolayısıyla, modern toplumlar, aslında merkezin içeriği/niteliği konusunda anlaştıkları için değil, merkezin niteliği hakkında siyasal faaliyette bulundukları/bulunabildikleri için birlik oluşturan *siyasal topluluklardır.* Başka bir deyişle, siyaset sadece ayırıcı değil, birleştirici bir faaliyettir ve hatta ulusal birliği sağlayan şey siyasal faaliyetin kendisidir.

Toplumun siyaset vasıtasıyla birleşmesini mümkün kılan bir siyaset anlayışı, farklı siyasal duruşları toplumun varlığını tehdit eden unsurlar olarak görmemeyi gerektirir, ki bu ontolojik düzeyde toplumun siyasetten bağımsız olarak da var olabileceğini varsaymaktır. Aksi takdirde, toplumun birliğini korumak adına verili bir "merkez" anlayışı ahlakîleştirilerek,[2] onun siyasal niteliği reddedilebilir, siyasetin dışına ve üstüne taşınabilir. Bu da söz konusu "ahlakın" benimsenmesini meşru siyasal faaliyetin önkoşulu haline getireceği için, toplumun kendi merkezini tanımlayarak özneleşmesini, özgürleşmesini ve toplumsallaşmasını engelleyebilir.

Modern toplumların özgürleşerek birliklerini devam ettirebilmesi için siyasal faaliyeti birincil sayan bu çerçeve ışığında, İslâmcılık ve Kemalizm de dahil, herhangi bir siyasal alternatifi değerlendirmenin bir yolu da o siyasal alternatifin önerdiği "merkezin" -laik veya İslâmî- içeriğinden ziyade siyasal niteliğinin tanı-

(*) Salih, Metin, Hüseyin ve Mehmet ağabeylerimin sıcak desteğini her zaman hissettim. Ancak, Salih büyük fedakârlıklar yaparak bana kendimi geliştirebileceğim yeni kanallar açmasaydı, bu yazıya temel olan çalışmayı hiçbir zaman yapamayacaktım.

nıp tanımadığına bakmaktır. Bu bakış sayesinde incelenen alternatifin siyaset anlayışına ve önerdiği devlet-toplum ilişkisi *biçimine* odaklanmış oluruz. İlk bakışta, değer yoksunu ve postmodern eleştirilerin "her şeyi mubah" görme eğilimine yakın gelebilecek bu yaklaşım, muhalif İslâmcı ve muktedir Kemalist alternatifleri değerlendirirken aslında siyasal faaliyetin yaşamsallığını vurgulamakta, toplumun konulduğu siyasal konuma odaklanmakta, "demokratik siyaset" diyebileceğimiz bir kriteri savunmakta ve kullanmaktadır. Demokratik siyasetten kastım liberalizmin *ideolojisiz/tarafsız devlet mitolojisi* değildir. Demokratik siyaset, ideolojisi demokrasi olan bir devleti, yani toplumun "merkez"inin ne olması gerektiği hakkında farklı fikirlere izin veren bir devleti öngörür. Demokratik olarak yapılandırılmış bir siyasette -merkezin niteliği hakkında farklı fikirlere izin veren bir ideoloji olarak tanımlanan demokrasi hariç- herhangi bir ortak iyi fikri, ahlakileştirilerek siyasetin dışına taşınamaz.

Aşağıda, öncelikle liberalizm ve cumhuriyetçilik olmak üzere iki ana siyaset felsefesi geleneğinin siyaset-karşıtı potansiyellerine değineceğim. Daha sonra, İslâmcılığın içinde bulunduğu ve muhalefet ettiği Kemalist bağlamı, siyaset karşıtlığının cumhuriyetçi biçimi olarak değerlendireceğim. Son olarak da, Millî Görüş Hareketi'nin temsil ettiği İslâmcılığın, Kemalizmin Batıcı-seküler *içeriğine* muhalefet ettiğini, ancak onun toplumu nesneleştiren devlet-toplum ilişkisi *biçimini* ve meşru siyaset alanını sınırlayan zihniyetini yeniden ürettiğini iddia edeceğim. Bu çerçeve içinde, gerek Kemalizm gerekse İslâmcılık "siyaset-karşıtlığının" cumhuriyetçi biçimi olma noktasında birleşen ve "demokratik siyaset" kriteri açısından modern/çağdaş normların gerisinde kalan alternatiflerdir.[3] Bu iki siyasal alternatifin kutuplaşması, bizi, her ikisinin de toplumu "yönetimin nesnesi" konuma koydukları gerçeğini görmekten alıkoymamalı ve İslâmcılığa karşı tek seçeneğimizin Kemalizm olduğu yanılgısına sürüklememeli.

SİYASET KARŞITLIĞININ CUMHURİYETÇİ VE LİBERAL BİÇİMLERİ

Siyaset teorisinde toplum(sallık) doğal bir durum değildir, insan yapısıdır (*artifact*). Doğa halinden (*state of nature*) siyasal/toplumsal hale (*civil society*) insan iradesiyle geçilir. Çeşitli toplum sözleşmesi kuramları bu geçişe ve siyasal alanın kuruluşuna dair çözümlemeler yapar. Toplumun kendi siyasal merkezini yeniden tanımlayabilme olasılığı, o toplumun kuruluşuna/entegrasyon modeline ilham veren siyasal gelenek/felsefeyle doğrudan ilişkilidir. Bir toplumsal entegrasyon modelini temellendiren ve toplumun siyasal faaliyetinin altyapısını farklı şekillerde kuran iki ana siyasal gelenekten bahsedilebilir: cumhuriyetçilik ve liberalizm.[4] Her iki geleneğin sağlıklı bir siyasetin gerçekleşmesine olumlu katkıları olabileceği gibi, siyaset karşıtı altyapıların kurulmasına yol açma riskleri de vardır.

LİBERALİZM: SİYASETİN ÖZELLEŞMESİ VE İÇERİKSİZLEŞMESİ

Liberal siyasal halde, siyasal otoritenin amacı siyaset öncesinde de var olduğu varsayılan hak ve özgürlüklerin korunması ve bireylerin kendi çıkarlarını barış ve güvenlik içinde takip edebilmeleridir. Bu nedenle, özgürlük (siyasal otoritenin "kamu yararı" adına yapacağı) dışsal zorlamalardan korunmak bağlamında tanımlanır. Dolayısıyla, liberalizmin temel meselelerinden biri siyasal otoritenin (devletin) müdahale edebileceği veya hâkim olabileceği alanların sınırlandırılması ve kişisel çıkar takiplerinin barış ve güvenlik içinde yapılacağı temel kuralların ve prosedürlerin saptanmasıdır. Toplumu birleş-

2002 genel seçimlerinden sonra tek başına iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, bu seçimden ana muhalefet olarak çıkan Cumhuriyet Halk Partisi'nin lideri Deniz Baykal'la... Bu dönemde CHP, AKP karşısındaki muhalefet stratejisini laikliğe yönelik tehditleri savunma eksenine oturtarak; devletçi, muhafazakâr-Kemalist tutumunu sürdürecekti.

tiren şey ortak bir amaç değil, üzerinde anlaşılmış süreç ve kurumlarca sağlanmış ortak barıştır. Ortak çıkar, bireysel çıkar takiplerinin sonucu olarak kendiliğinden (piyasanın görünmez eli vasıtasıyla) oluşacaktır. Dolayısıyla, liberalizmin meşruiyet ve rasyonalite anlayışı formeldir. Bu anlayış ise üzerinde anlaşılmış süreçlere uygun olan her kararı rasyonel kabul ederek, içeriksel (*substantive*) irrasyonaliteyi gizleme riskini barındırır.

Liberal devlet bireylerin özgürlüğünü çiğnememek kaygısıyla içeriksel bir amacı kovalamaktan kaçınır ve vatandaşların katılım vasıtası ile bir kamu yararı (ortaklık) kurmalarının da bir özgürlük olabileceğini göz ardı eder. Liberalizm, siyaset öncesi var olduğunu varsaydığı hak ve özgürlükleri korumak adına, içeriksel bir ortaklık kurmaktan kaçınarak, kamusal alanı sınırlar, siyaseti bireysel çıkarın kovalanmasına indirger, özelleştirir ve içini boşaltır.

CUMHURİYETÇİ TUZAK: SİYASETİN BOĞULMASI

Cumhuriyetçiliğe göre, hak ve özgürlükler insan yapısı olan siyasal birlik ile aynı anda kurulur. Bu nedenle, toplumun dışında bir özgürlükten bahsetmek kategorik olarak imkânsızdır. Toplumun refahından/iyiliğinden, toplumun üyeleri sorumludur ve toplum, ortak iyinin tanımlanmasına ve gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu sürece özgürdür ve toplumsallığının farkına varır. Vatandaş bu katkıyı yapabilen kişidir. Dolayısıyla, vatandaş siyaset vasıtasıyle içinde bulunduğu toplumun gelecekteki yönünü belirlemede aktif rol oynayan kişidir.[5] Cumhuriyetçilik siyaseti bir ortak iyi kurma meselesi olarak algılayarak, onu basit bir çıkar mücadelesine indirgemekten kaçınır. Cumhuriyetçilikte devlet "tarafsızlığın" değil içeriksel ortak iyinin de ajanıdır ve liberal devletin aksine, örneğin gelir dağılımı politikaları

M. Şemseddin Günaltay

FAHRETTİN ALTUN

I

Şemseddin Günaltay ismi, birbirinden oldukça farklı çağrışımları bünyesinde barındırmaktadır. II. Meşrutiyet dönemi sonrasında M. Şemseddin imzasıyla yazdığı yazılarından, 27 Mayıs darbesinin akabindeki senatörlüğüne kadar geçen dönemde birbirine benzemeyen Günaltay portreleri çıkar karşımıza: Osmanlı son döneminin İttihatçılığa bel bağlamış İslâmcı aydını, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İstanbul il teşkilatını kurma görevini üzerine alan Kemalist bir siyasetçi, Cumhuriyet'in ideolojik meşruiyetini oluşturma ve bu ideolojiyi toplumsallaştırma çabalarının ürünü olarak gündeme gelen Türk Tarih Tezi'ni temellendirmeye çalışan bir tarihçi, Cumhuriyet Halk Partisi'nin, en zorda kaldığı, ulusal ve uluslararası meşruiyet sıkıntısı yaşadığı bir dönemde kendisine ortamı "yumuşatma" görevi tevdi edilen bir başbakan ve dahası. Peyami Safa, bu durumu 1956 yılında "Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay" başlıklı bir yazı yazarak ifade etmeye çalışmıştı (Safa, 1956).

Siyasal ve düşünsel anlamda sergilediği farklı özelliklere rağmen Şemseddin Günaltay'ın, özellikle ölümünden sonra hatırda kalan, zikredilen yanı İslâmcılığı olmuştur. Siyasî tarih çalışanlar onu sıklıkla "İslâmcı başbakan" olarak nitelemeyi yeğlemişlerdir. Onun niçin bu şekilde anıldığını şimdilik bir yana bırakalım. Ancak şurası var ki, bu anılma tarzı onunla ilgili olarak bugüne kadar yapılan çalışmaların önemli bir çoğunluğunun sınırlı bir çerçevede gerçekleştirilmesi sonucunu doğurmuş ve Günaltay'ın Türk düşünce ve siyasetindeki yerinin doğru saptanmasına büyük oranda engel teşkil etmiştir. Bu durum, aynı zamanda, Türkiye'deki İslâmcı düşünce ve siyasetle Kemalizm arasındaki ilişkinin doğru kavranmasını da zorlaştırmaktadır.

Günaltay'ı doğru bir biçimde okumak için, verdiği eserleri ve kurduğu politik ilişkileri, tarihsel bağlamı içerisinde ve dönemin önde gelen düşünce akımları ile etkileşimleri çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

II

Günaltay'ın yaşamında siyaset ve akademik uğraşlar hep yan yana gitmiştir.

uygulayarak, kamu yararı adına taraf olabilir. Dolayısıyla, cumhuriyetçilikte içeriksel kamu yararı adına bireysel fedakârlık yapabilecek "erdemli" vatandaşlardan oluşan bir toplum öngörülür.

Eğer cumhuriyetçi geleneğin vurguladığı gibi, toplumun (yeniden ve sürekli) kuruluşuna, yani siyasete katkıda bulunabildiğimiz ölçüde özgür isek, verili birtakım kurumsal-siyasal düzenlemelerin ahlakîleştirilerek, "ortak iyi ne olmalıdır" sorusunun siyaset dışına taşınması, özgürleşme ve özneleşme gibi cumhuriyetçi ideallerinin gerisine düşmemize yol açar. Bu durumda, cumhuriyetçilik, ortak iyi siyasetini kucaklarken, özel/kamusal alan ayrımını yok ederek, dokunulmaz hak ve özgürlükleri göz ardı ederek, siyasal faaliyeti boğabilir, ki bu cumhuriyetçiliğin riskidir. "Cumhuriyetçi tuzak" da diyebileceğimiz

Siyasal bir bunalım içerisinde olan ve bu bunalımı bir yüzyıldan daha fazla süredir uygulamada olan Batılılaşma politikalarıyla aşmayı deneyen bir devletin önünü açma misyonunu kendilerinde gören döneminin birçok aydını gibi o da, siyaset ve bilim arasında güçlü bir köprü ve gözler önünde bir ilişki kurmuştur.

1883 yılında dünyaya gelen Şemseddin Günaltay, Erzincan, Kemaliye doğumludur.[1] Daha sonra tarihçi kimliğiyle öne çıkmış olsa da, temelde doğa bilimleri eğitimi almıştır. Başlangıçta medresede eğitim gören ve sırasıyla Üsküdar Ravza-i Terakki mektebini ve Vefa İdâdisi'ni bitiren Günaltay, 1905 yılında da Yüksek Öğretmen Okulu'nun (Darülmuallimîn-i Âliye) fen bölümünden mezun olmuştur. Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. Mezun olduktan sonra, bir süre İstanbul Darüşşafaka Lisesi'nde matematik öğretmenliği görevini yürüten Günaltay, kısa bir süre de Kıbrıs Lisesi'nde müdür yardımcılığı ve akabinde müdürlük yapar. 1909'da, fizik eğitimi görmek üzere, Maarif Nezareti tarafından İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'ne gönderilir. Burada bir yıl kaldıktan sonra yurda döner. Döndükten sonra Midilli Lisesi'nde müdürlük ve İstanbul Gelenbevi Lisesi'nde hem müdürlük hem de tarih öğretmenliği görevlerini icra eder.

Şemsettin Günaltay, dini, modernleşmenin ve ulus-devletin kurulup meşrulaşmasının bir aracı olarak işlevsel kılma anlamında İslâm reformizmi düşüncesinin tipik bir temsilcisiydi.

Önce *Sırat-ı Müstakim* ve 1913'te de bu derginin devamı niteliğindeki *Sebîlürreşad* dergisinde yazmaya başlamıştır. Yine aynı yıl, Türkçü ve İslâmcı unsurların birlikte yazdıkları ve bu iki akım arasında bir orta yol bulmaya çalışan *İslam Mecmuası*'nda da yazıları çıkmaya başlar. Tarihle ilgisini buralarda yazdığı yazılarla gözler önüne seren Günaltay, Türk Ocağı'nda da tarih dersleri verir

bu riski şöyle açabiliriz: Ortada ahlakileştirilmiş bir içeriksel ortak iyi fikri varsa, cumhuriyetçiliğin aktif vatandaşı, ortak iyinin tanımlanmasına değil, gerçekleştirilmesine katılan nesneleş(tiril)miş bir vatandaş olacaktır. Dahası, cumhuriyetçilik özgürlüğü hep pozitif özgürlük olarak düşündüğü için, verili olan ortak iyinin gerçekleştirilmesine katılım özgürlükle eşitlenebilir ve bu ahlakîleştirilmiş ortak iyiye katılmama (negatif özgürlük) şansı da olmayabilir. Zaten bu nedenle, Faruk Birtek'in belirttiği gibi, cumhuriyetçiliğin sorunsalı vatandaşlık kavramını, özeli yitirmeden kurabilmektir. Yoksa özel alan kamusallaşabilir, kamusal alan özelleşebilir.[6]

Ayrıca ahlakîleştirilmiş bir ortak iyi/iyi hayat vizyonu, başka siyasal alternatifleri, "gayriahlakî" "irrasyonel" olarak değerlendirebileceğimiz ve bastırabileceğimiz

(Tunaya, 1999: 462). 1913 yılında Darülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne dinler tarihi, 1915 yılında da Edebiyat Fakültesi'ne medeniyet tarihi profesörü (müderrisi) olarak tayin edilir. Aynı yıl İttihat ve Terakki Fırkası'ndan da Bilecik milletvekili seçilmiş ve Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na girmiştir. 1917 yılında ise Süleymaniye Medresesi'ne dinler tarihi profesörü olarak atanır. İttihat ve Terakki Fırkası'nın önde gelenlerinin yurtdışına kaçmasının ardından 5 Kasım 1918'de gerçekleştirilen ve partinin kendi kendisini feshettiği son kongresinde ikinci başkanlık yapan Günaltay, İttihat ve Terakki Fırkası'nın devamı niteliğindeki Teceddüt Fırkası'nın kurucuları arasında bulunur (Tunaya, 1999: 73). Günaltay, aynı zamanda, savaştan sonra kurulan Divan-ı Harp'te İttihat ve Terakki Fırkası kurmaylarını sorgulayan komisyonda da görev alır ve 1919 yılında Edebiyat Fakültesi'nde İslâm milletleri tarihi profesörlüğüne getirilir. Aynı yıl Süleymaniye Medresesi'nde de İslâm felsefesi dersleri vermektedir. Bu yıllarda içinde, aynı zamanda Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul teşkilatında önde gelen isimler arasında bulunmaktadır. Ankara Hükümeti'nin kurulmasının ardından İstanbul Belediyesi'nde meclis üyeliğine seçilmiş ve daha sonra başkan yardımcılığına atanmıştır.

1922 yılında, 3 Mart 1924 tarihli kararla Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştürülecek olan Şer'iyye Vekâleti'nin araştırma ve yayın heyeti üyesi seçilen Şemsettin Günaltay, 1923 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne (TBMM) Sivas milletvekili olarak girer ve meclis başkan vekilliği yapar. Günaltay, Demokrat Parti'nin 1954 yılındaki ikinci seçim zaferine kadar toplam sekiz dönem sürekli olarak milletvekilliği yapmıştır. 1923 yılında kendisine Mustafa Kemal tarafından Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İstanbul şubesini oluşturması görevi tevdi edilir. 1924 senesinde Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde İslâm tarihi ve fıkıh tarihi profesörlüğüne getirilir. Aynı yıl önce fakülte sekreteri ve daha sonra fakülte dekanı olur. Yine aynı sene dönemin önde gelen eğitim kurumlarından olan Yüksek Öğretmen Okulu'nun müdürlüğüne atanır, ancak çok kısa bir süre bu görevi icra ettikten sonra, idari bir gerekçeyle istifa eder. Günaltay, 1928 yılında İstanbul Üniversitesi'nde dinî pratiklerin modernleştirilmesi konusunu ele alan ve sonuç olarak dinsel mekânların daha "estetik" hale getirilmesi ve ibadet dilinin Türkçe'ye dönüştürülmesi önerilerini karara bağlayan bir komisyonda yer alır (Mardin, 1995: 228). 1930 yılı, onun Türk Tarih Kurumu kurucu üyesi seçildiği yıldır. "Ordinaryüs profesör" sıfatıyla Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya

bir kriter haline gelecektir. Şöyle ki, herhangi bir siyasal tercihin ahlakîleştirilmesi, toplumun o ahlakîleştirilmiş ortak iyi etrafında birleşme adı altında homojenleştirilmesi ile de sonuçlanabilir. Bu da o ahlakîleştirilmiş ortak iyi etrafında birleşmeyen toplumsal farklılıkların dışlanmasıyla, yok sayılmasıyla veya iç düşmanlık ve bölücülükle suçlanmasıyla sonuçlanabilir. Oysa, bir toplum vizyonuna sahip olan bütün "siyasal" seçeneklerin aslında ahlakî bir boyutu vardır, ancak ahlakî değerlerin taviz ve uzlaşma konusu olmaları zordur. Bu nedenle, "ahlakî" seçenekler siyaset arenasında "siyasal" tercihler olarak kaldıkları ölçüde siyaset, yani taviz ve uzlaşma ve bu yolla toplumun kendi kendini yeniden kurması mümkündür.[7]

Mülkiyet ve piyasa toplumu gibi liberal ilkeleri ahlakîleştirerek siyasetin dışına ta-

Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde dersler veren Günaltay, 1941'den 1961'e kadar Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yürütmüştür.

Günaltay, 16 Ocak 1949 tarihinde Tek Parti döneminin son hükümetini kurmuş ve on dört ay süreyle başbakanlık koltuğuna oturmuştur. Özel teşebbüsün desteklenmesi ve döviz güvencesine dair kanunun meclisten geçirilmesi gibi uygulamalarda görülebileceği gibi liberal bir ekonomi politikası izleyen Günaltay, başbakanlığı döneminde, Arapça ezan okunması yasağının iptali, İstiklal Mahkemeleri Kanunu'nun tedavülden kaldırılması, temelde "gizli oy, açık sayım" ilkesine dayalı ve adli güvenceyle teminat altına alınan bir seçim kanununun kabulü gibi "esas kanunlar" olarak nitelediği ve sonuç olarak da toplumsal gerilimi azaltan bir dizi uygulamaya imza atmıştır (Ağaoğlu, 1993: 307). Bunun yanında Günaltay, Kemalist ideolojiden ve devlet anlayışından taviz vermediğini çeşitli kereler ifade etmiş ve bu bağlamda "irtica tehlikesi"nin önünü almaya dair kanun çıkarılmasına da öncülük etmiştir. Türk siyasî hayatında uzun dönem tartışılacak olan ve *Sebîlürreşad* dergisinin "din ve vicdan hürriyetine indirilen büyük bir darbe" olarak nitelediği "163. Madde" onun döneminde mecliste kanunlaşmıştır (Gün, 2001: 133).

1950 seçimlerinde bir kez daha meclise girmeyi başaran Günaltay, bu tarihlerde Cumhuriyet Halk Partisi'nin ıslahı ve toplumla barıştırılması için çaba harcamıştır. Bu dönemde temel uğraşını, partiye "kurulduğu zamanki ruh ve heyecanı" kazandırma mücadelesi olarak tanımlamaktadır. Günaltay, 29 Haziran 1950 tarihinde yapılan sekizinci olağan kurultayda partinin genel sekreter adayı olur, ancak parti genel sekreteri olarak kendisinden on oy fazla alan Kasım Gülek seçilir. Yine 22 Haziran 1953'te gerçekleştirilen ve divan başkanı olduğu CHP onuncu olağan kurultayında, partinin laiklik ve devletçilik anlayışlarını gözden geçiren bir program önerir. Günaltay'ın milletvekilliği fiilî olarak 1954 seçimleri sonrasında son bulur. İnönü ile arasındaki siyasal çekişmeye rağmen, 1954 seçimlerinden sonra, parti başkanı İsmet İnönü'nün istifa etmesini talep edenlere karşı çıkan Günaltay, böylesi bir durumda partinin dağılacağı ve Demokrat Parti'nin egemenliğinin pekiştirileceği tezini öne sürmüştür. Bununla birlikte, İnönü'nün, CHP'nin olası bir iktidarında hükümette hiçbir görev almayacağına dair, toplum önünde, bir teminatta bulunması gerektiğini de savunur. Ona göre İsmet İnönü sembolik olarak partinin başında kalmalı, ancak pratikte etki alanını olabildiğince daraltmalıdır. Gü-

şıyan, liberalizm için siyasetin boğulması tuzağından bahsetmememizin nedeni, liberalizmin içeriksel ortak iyi ve toplumsallaşarak özgürleşme gibi siyasal ideallere sahip olmaması ve özgürlük anlayışının negatif olmasıdır. Liberalizmin riski siyasetin içeriksizleşmesidir. Liberalizm bir ortak iyi kurma anlamındaki siyaseti yok ederken, cumhuriyetçilik ortak iyi siyasetini boğarak aşırı-siyasallaşmaya yol açabilir.

CUMHURİYETÇİLİĞİN TUZAĞINDA KEMALİZM

En önemli soru Cumhuriyetin kurumsal yapısı ve demokratik siyaset ilkelerinin son kertede uyumlu olup olmadığıdır.[8]

Kemalizm Türkiye'de siyasetin içinde gerçekleşeceği (si)yasal-kurumsal altyapı ve dolayısıyla bir siyaset yap(tır)ma biçimi,

naltay 1954 seçimlerinden sonra CHP bünyesinde kurulan Islahat Komisyonu'nun en önemli isimlerinden birisi haline gelmiştir. Yine divan başkanı olduğu ve 1956 yılında gerçekleştirilen on ikinci olağan kurultaydan sonra, parti meclisi üyeliğine seçilir. CHP'nin giderek değişen yüzünü temsil etmeye devam eden Günaltay, Ekim 1957'de işçilere grev hakkı verilmesi gerektiğinden bahseder (Bilâ, 1999).

Şemsettin Günaltay 1958-59 yıllarında CHP İstanbul il teşkilatının başkanlığını yürütür. 27 Mayıs askerî darbesinin ardından Temsilciler Meclisi üyeliğine seçilir. 15 Ekim 1961 tarihinde yapılan seçimlerden sonra da İstanbul senatörü seçilir. Ama göreve başlayamadan, seçimlerden dört gün sonra yakalandığı kanser hastalığına yenik düşerek İstanbul'da yaşamını yitirir.

III

Yusuf Akçura'nın 1903 yılında betimlediği gibi devletin kurtarılmasına ilişkin Türkçülük ve Osmanlıcılık akımlarının yanında bir diğer çözüm yolu olarak önerilen İslâmcılık siyaseti, Osmanlı Devleti içerisinde ilk olarak Yeni Osmanlılar tarafından formüle edilmişti (Akçura, 1976). En temelde 1856 yılındaki Islahat Fermanı sonrasında oluşan toplum ve siyaset düzeninden rahatsız olan bir dizi Osmanlı aydınının ve paşasının geliştirdiği İslâmcılık siyaseti, II. Abdülhamit tarafından bir devlet politikasına dönüştürülmüştür. Aynı zamanda Tanzimat'tan beri süregelen resmî Batılılaşma politikasının da en hızlı icracılarından olan II. Abdülhamit'in uygulamaya koyduğu İslâmcılık siyaseti, tüm dünya Müslümanlarının İstanbul merkezli bir hilafete tâbi olmaları gerektiğini öne sürmekte ve toplumsal alanda İslâmî sembollerin yoğun olarak kullanımını salık vermekteydi. 1909 yılında Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden sonra her ne kadar İslâmcılık siyaseti tek başına resmî politika olma özelliğini yitirmeye başlamış ve bu dönemden sonra giderek Türkçülük akımının yıldızı parlamışsa da, İslâmcı siyaset en azından 1916 yılına kadar etkin bir arayış olma özelliğini sürdürmüştür (Erişirgil, 1986: 213). Bu durumun ortaya çıkmasında, iktidar partisi İttihat ve Terakki Fırkası'nın İslâmcılıkla Türkçülük arasında bir sentez oluşturma girişimlerinin de önemli bir payı olmuştur (Tunaya, 1996: 86). Ancak, bu girişimler 1916 yılından sonra son bulmuş, İttihat ve Terakki Fırkası yönetimi İslâmcı siyasetten umudunu kesmiş ve bütünüyle Türkçü siyasetin imkânları üzerinde durmuştur.

Şemseddin Günaltay ilk olarak, *Sırat-ı Müstakim* dergisinde, daha sonrasın-

bir siyaset grameri olarak tanımlanabilir. Saltanata karşı olması, vatandaşlık kavramını getirmesi, Batılılaşmacı ve seküler olması, modern toplumu kurmak istemesi, en yüksek "iyi" olan, toplumun iyi hayatını kurmak kaygısında olması ve bunu bireylerin ahlakî özerkliğini korumak kaygısı ile bireysel çıkarların kovalandığı piyasanın görünmez eline bırakmaması, dolayısıyla içeriksel bir ortak iyi siyaseti gütmesi nedeniyle Cumhuriyetçilik bağlamında değerlendirdiğimiz Kemalizm, demokratikleşmeyi hedefleyen kurucu ideoloji olarak da görülebilir. Buna göre, Kemalizm, Batılılaşmacı/demokratikleştirici hedeflerine ulaşmak için toplumu hazırlamaya yetecek kadar geçici bir süre vesayetçi bir yönetimi öngörmüş, iyi işleyen istikrarlı bir demokrasiye (siyasetin toplumsallaşmasına) tedricen geçileceğini va-

da da *Sebîlürreşad* ve *İslam* Mecmuası'nda yazdığı yazılar dolayısıyla İslâmcı olarak tanınmıştır. Günaltay bu yazılarının bir kısmını daha sonra *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata* isimli kitaplarında toplamıştır. 1915 yılında yayımlanan *Zulmetten Nûra* isimli eser, çok ses getirmiş ve aynı yıl bir baskı daha yapmıştır. Kitabın üçüncü baskısı ise 1925 yılında yapılır. İlk iki baskı ile 1925 yılında yapılan üçüncü baskı arasında Günaltay'ın düşünsel dönüşümünü gözler önüne serecek çok bariz farklılıklar söz konusudur.[2] 1916 yılında yayımlanan *Hurâfattan Hakîkata* da yine onun İslâm hakkındaki görüşlerini ve İslâm siyaset ilişkisini yorumlayış tarzını özetler niteliktedir. 1923 yılında yayımlanan ve yukarıda adı geçen dergilerde neşredilen yazıların gözden geçirilmesi ve bazı yeni yazıların eklenmesi sonucunda ortaya çıkan, genellikle, çok da doğru olmayan bir şekilde, *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata*'dan sonra aynı dizinin üçüncü kitabı gibi algılanan *Mâziden Âtiye* isimli kitap ise, Günaltay'ın düşünce çizgisindeki değişimi yakalamak açısından büyük bir öneme sahiptir.

Zulmetten Nûra ve *Hurâfattan Hakîkata* isimli eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımı tartışmak, Günaltay'ın ilk dönem düşünce dünyasını anlamamıza imkân tanıyacaktır. Bu eserlerde cevabını aradığı soru, dönemin en fazla üzerinde durulan sorusudur: İslâm dünyası neden geriledi? Bir başka deyişle Osmanlı İmparatorluğu neden bu hallere düştü? Ve bu durumdan kurtulmanın hal çaresi nasıl bulunabilir?

Günaltay, söz konusu gerilemenin nedenini doğrudan İslâm tarihinde arar. "Mevcudiyetimizi kemiren, varlığımızın temelini sarsan ve nihayet bizi bugünkü belalı çukura sürükleyen hastalıkların başlangıçları hep geridedir. Fakat zaman geçtikçe bu belalar artmış, daha korkunç, daha acıklı devreler geçirmek suretiyle devamlı şekilde derinleşe derinleşe bugüne kadar gelip çatmıştır" (Günaltay, 1998: 24). Günaltay'a göre İslâm gerilememiş, geriletilmiştir. Böylesi bir sürece kaynaklık eden, Müslümanların yanlış inanç ve davranışlarıdır.

Çöküşün nedenlerini "dışarıda aramak abestir. Haricî sebepler asıl değil, zahirî sebeplerdir ki onların da içerde olan gizli ve hazırlayıcı sebepleri vardır" (Günaltay, 1998: 30). Dinin yanlış yorumlarına inanan gerici toplumsal hareketler ve siyasî irade sahipleri İslâm'ı geri bırakmışlardır. İslâm özünden uzaklaştırılıp yanlış yorumlandıkça İslâm dünyası paramparça olmuştur (Günaltay, 1997: 354). İslâm, asr-ı saadette ve dört halife döneminde ideal bir biçimde yaşanmış ancak Emevilerin

at etmiştir. Bu açıdan, Cumhuriyet toplumun yönetim nesnesi olma durumunu ve iktidar yapısını değil, yönetimin niteliğini değiştirir. Yeni yönetim kendisini akılcılığın/rasyonalitenin bir ajanı olarak görür ve rasyonel demokrasiyi kurmayı hedefler (Heper, 1984: 50-51).

Demokrasi katılımda bulunacakların rasyonel olmasını, rasyonellik de devletin temsil ettiği rasyonalitenin benimsenmesini, yani erdemi gerektirir. Siyaset ise verili bir rasyonaliteyi kaçınılmaz olarak sorgulayacağı için hedeflenen rasyonel demokrasiyle çelişir. Bu çelişki de siyasetten şüphe duyulmasının ve siyasete "rasyonelleştirici" müdahaleler yapılmasının meşruluk zeminini oluşturur. Dolayısıyla, rasyonelliğin demokrasinin ön şartı haline gelmesi nedeniyle, Batılılaşmaya tam bağlılık ve toplumu/siyaseti kontrol etme amaçları

saltanatından sonra, en genelde Müslümanların ataleti, pozitif bilimlerin ihmal edilmesi, akıl ve nakilin doğruya ulaşmanın araçları olmaktan çıkarılıp toplumda hurafelerin egemen olması, sapkın mezheplerin ve tarikatların ortaya çıkması dolayısıyla İslâm dünyası içeriden çürümeye yüz tutmuştur.

İslâm'ı medeniyet tarihinin bir parçası olarak ele alan Günaltay, İslâm'ın kesinlikle ilerlemeye engel teşkil etmediğini düşünmektedir. "İslâm terakkiye mani midir?" sorusu, en temelde Ernest Renan'ın 1883 yılında, İslâm ve bilim arasında doğrudan bir karşıtlık olduğunu söylediği ve bu nedenle de İslâm'ın ilerlemeye engel olduğunu iddia ettiği bir konferansından sonra, İslâm dünyasında çok geniş bir tartışma alanı bulan bir sorudur (Cündioğlu, 1997; Hourani, 2001: 28-29). Günaltay'a göre ise, "İslâmiyet, ilmin en büyük himayecisi fen ve medeniyetin en samimi dostudur. Müslümanlığın müspet [pozitif] ilimlerle uzlaşamayacağı hiçbir nokta yoktur" (Günaltay, 1998: 80). İlerlememize engel olan İslâm dini değil, "bugünkü Müslümanların, insan tabiatına en uygun olan bu dinden pek uzak olan hurafelerle karışık inançları, uydurma an'aneleri"dir. Bir başka deyişle terakkimize mani olan şey, İslâm değil "bize öğretilen Müslümanlıktır" (Günaltay, 1998: 96). İlk dönem Müslümanlarının din dedikleri şeyle bugünkü Müslümanların din dedikleri şey arasında büyük bir uçurum vardır. "Evvelki Müslümanların dini, kendilerine ilim ve irfan emrederken, şimdiki Müslümanların akideleri, kendilerini zulmet ve hüsran uçurumlarına doğru sürüklemektedir" (Günaltay, 1997: 32).

Günaltay'ın tarih yorumuna göre, tanıklık edilen dönemde açığa çıkan sosyal, siyasal, ekonomik vs. tüm sorunların altında yer alan, kökleri tarihte yatan ve halihazırda toplumda egemen olan yanlış İslâm yorumlarıdır. Toplumun halihazırda kabul ettiği İslâm anlayışına köklü eleştiriler yönelten Günaltay, daha sonraki yazılarında bu din anlayışının devlet eliyle reforma tâbi tutulması gerektiğini iddia edecektir. O, bu yönüyle devleti, aynı zamanda, dinin doğru yorumunu düzenleyen bir mekanizma olarak da takdim etmektedir. Yine ona göre, İslâm tarihine ve günümüz Müslüman toplumlarına bakıldığında yanlış din yorumlarının bu denli etkili ve cazip oluşunun tek nedeni ise cehaletin yaygınlığıdır. Cehalet, tüm toplumsal sorunların, siyasî aksaklıkların, kısacası çöküşün başlıca sebebidir. "Her yerde Müslümanlar cehalet ve tembelliğin salgın ve öldürücü mikroplarıyla esaret altına alınmışlardır" (Günaltay, 1998: 44).

Eğer toplum aydınlatılır, cehaletten

iç içe geçmiş ve ne zaman ve ne kadar Batılılaşılacağı konusunda seçici ve ihtiyatlı olunmuştur.[9] Bu açıdan, Kemalizm sınırlı ve sınırlayıcı bir modernleşme projesidir. Sınırlayıcıdır, çünkü izin vermeyeceği belli tercihler vardır; sınırlıdır, çünkü, eleştirmeyeceği belli şeyler vardır (Asad, 1993: 223). Bize özgü bir demokrasi önerilerindeki coğrafya okumaları da bu "rasyonellik" kaygısından bağımsız değildir.

Kemalizmin toplumun kendi kendisini kurmasını sınırlaması, (1) Osmanlı'dan devraldığımız toplumu bir yönetim nesnesi olarak gören siyasal kültür/gelenek ile veya (2) modernleştirme projesinin ilerlemesi ile birlikte iktidarını paylaşmak zorunda kalacak, yani çıkarı zedelenecek bir seçkinler grubu yaratmış olmasıyla açıklanabilir.[10] Bobby Sayyid'in (Sayyid, 1997) Kemalist siyasal kimliğin

ve hurafelerden kurtarılırsa tarihten bu yana gelen sorunlar ortadan kalkacaktır. Sorun düşünsel bir aydınlanmadan, daha doğrusu aydınlatmaktan geçmektedir. Günaltay'ın bu yönü, dönemin Batıcı aydınlarından muhafazakâr aydınlarına kadar hemen her kesiminde paylaşılan bir özelliktir. İslâm coğrafyasında yaşanan sorunların aşılması için, İslâm'ın aslına döndürülmesi ve hurafelerden temizlenmesi, bilim ve çağdaş medeniyetle uyumlu bir din anlayışının geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması gerekmektedir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Günaltay'a göre İslâm'ın çağdaş medeniyetle uyumlu hale gelebilmesinin en önemli yolu, içtihat mekanizmasının işletilmesi, bir başka deyişle yeni dönemin ihtiyaçları doğrultusunda bazı dinsel hükümlerin yeniden düzenlenmesidir. Günaltay bu bağlamda, içtihat kapısının kapandığı, dolayısıyla da daha önce yapılmış yorumların temel alınması gerektiği yönündeki geleneksel İslâmî yorumlara karşı çıkmakta ve halihazırda içtihat kapısının açık olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

Bu yaklaşımları geliştirdiği dönemde Günaltay'ın başlıca derdi, imparatorluğun nasıl kurtarılacağı sorusuna net bir cevap bulmaktır. Onun bakış açısının merkezinde dinsel bir arınmanın gerçekleştirilmesi ve tüm İslâm dünyasının Osmanlı merkezli bir hilafet çatısı altında birleştirilmesi çabası yer alır. Din olgusunu yorumlama biçimi de İslâmcılık anlayışını tespit etmek açısından dikkate değerdir. O, "insan tabiatının asıl özelliklerinden" birisi olarak nitelediği dini, toplumsal bir ihtiyaç olarak değerlendirmektedir (Günaltay, 1998: 59-61). Günaltay dinin, toplumu bir arada tutan bir mekanizma olduğunu, toplumsal uyum ve güvenliğin ancak bir din tarafından bütünüyle sağlanabileceğini öne sürer. O, Osmanlı örneğinde İslâm'ı yapıcı bir toplumsal güç olarak telakki etmekte ve ona araçsal bir değer atfetmektedir. Nitekim, dinin birleştiriciliği *nosyonunu*, özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, Emile Durkheim'ın sosyolojik kuramına referanslar vererek, çok daha fazla vurgulamaya başlayacaktır. Hatta dinin sosyal bir ihtiyaçtan kaynaklandığı ve toplumsal bir birleştiricilik misyonun söz konusu olduğu iddiası onun uzun süre tutarlı bir şekilde savunduğu nadir temalardandır.

Günaltay, İslâmî referansları temel aldığı bu dönem yazılarında, içsel bir tarih okumasını tercih etmiş ve hiçbir şekilde İslâm dünyasının mevcut durumuna ilişkin olarak Batılı devletlerin uyguladıkları sömürgeci dünya politikalarının etkisine değinmemiş, dış etki sorununu görmezden gelmiştir. Günaltay, kendisini Cemaleddin Efganî'nin düşünsel mirasçısı olarak gördüğü bu dö-

"geleneksel" olana karşı kurulduğu analizinden yola çıkan, üçüncü yaklaşım, modern-geleneksel ikiliğinin sürdürülmesinin, Kemalizmin devamı için şart olduğu iddiasıdır. Fakat, bu yaklaşım Kemalizmin nasıl devam ettiğini belirtirken, neden devam etmesi gerektiğini göz ardı etmektedir. Benzeri bir biçimde, Osmanlı'dan devraldığımız geleneğin ve/veya iktidar yapısının bunca yıllık modernleşme süreci içinde neden değişmediğine ve nasıl yeniden üretildiğine de dikkat etmemiz gerekir.

Bu çalışmada yapılan, bütün Batılılaşma iddialarına rağmen devletin ve dolayısıyla "devlet büyükleri"nin, toplumu kontrol eden ve nesneleştiren konumunu devam ettirmelerini mümkün kılan teorik/felsefî bir unsura, cumhuriyetçi siyasal felsefeye işaret etmektir. Kemalist seç-

nemde, ilginç bir biçimde yalnızca Cemaleddin Efganî'nin İslâm'ın özüne döndürülmesine ilişkin çabalarına referans verir, onun düşüncesinin çok daha merkezî bir unsuru olan sömürgecilik yorumundan ise bahsetmez. Günaltay'ın bu dönem yazılarındaki Batı imajı, hiç de olumlu bir özellik göstermiyorsa da, bunun nedeni Batı'nın dinî karakteridir. Batı demek Hıristiyanlık dünyası demektir Günaltay'a göre. Bir başka deyişle tarihsel anlamda coğrafi keşifler sonrası başlayan ve dünya coğrafyasını yeniden şekillendiren tarihsel süreçler, bir tarihçi olmasına rağmen Günaltay'ın gündemine fazlaca girmez. Ona göre çürüme içeridendir ve İslâm dünyasının durumuna ilişkin olarak bundan daha açıklayıcı bir sebep olamaz. Günaltay'ın bu dönem yazılarına ilişkin olarak vurgulanması gereken bir diğer nokta da, bu yazıların, toplumsal determinist bir çerçevede ve çoğu zaman organizmacı düşünceden devşirilen örneklerle kaleme alınmalarıdır.

IV

İttihat ve Terakki Fırkası'nın İslâmcı unsurlarla birlikte siyaset üretme politikasından vazgeçtiği ve Ziya Gökalp'in önemli oranda ideologluğunu yaptığı Türkçü kesimin parti içerisinde etkin bir konum elde etmeye başladığı dönem, aynı zamanda, Şemseddin Günaltay'ın da düşüncelerini gözden geçirdiği, İslâm merkezli bakış açısından Türklük merkezli bir düşünce çizgisine evrilmeye başladığı dönemdir. Bu süreçte Gökalp'in Günaltay üzerinde oldukça dolaysız bir etkisi söz konusu olmuştur. Nitekim 1916 yılından sonra Gökalp ile eskisinden çok daha yoğun görüşecektir. Günaltay bu dönemde Gökalp'in üniversitedeki odasına ziyaretlerde bulunmaktadır (Erişirgil, 1984: 184). Burada ifade edilmesi gereken, görüşlerinden etkilendiği Gökalp'in, 1918 yılında yayımlanan *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak* isimli kitabına kaynaklık eden makaleleri yazan ve Türklük bilinci temelinde çağdaşlaşılabileceğini ve bunu yaparken de İslâm'dan yararlanılabileceğini ifade eden Gökalp olduğudur (Gökalp, 1949). Gökalp ile Günaltay arasındaki yakınlık, Gökalp'in sürgün olarak Malta'da tutulduğu dönemin öncesine tekabül eder. Bu dönemde henüz *Türkçülüğün Esasları* yazılmamıştır. Her ne kadar Gökalp 1923 yılında yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* ile birlikte daha önce oluşturduğu düşünce sistematiğinden kısmen uzaklaşmış ve artık İslâm medeniyet dairesinin terk edilerek Batı medeniyet dairesine geçilmesini salık vermeye, ancak her ne surette olursa olsun değişmez bir kültürel de-

kinlere ilham olan cumhuriyetçi siyasal felsefe, onlara içeriksel bir ortak iyi tanımını ahlakîleştirme ve dolayısıyla laiklik, ulusal kimlik gibi temel kavramların tanımını tekelleştirme olanağı vermiştir. Bu ahlakîleştirme ve tekelleştirme ise, toplumun siyasallaşarak, yarı demokratik yapılardan sıyrılmasını engelleyen siyaset karşıtı bir zihniyetin kurumsallaşmasını ve artık anlamını yitiren devlet merkezli modernleşme anlayışının devam ettirilebilmesini mümkün kılmıştır.

İçeriksel bir ortak iyi kavramını ahlakîleştirme riskinin gerçekleştiği bir cumhuriyetçilik biçimi olarak Kemalizm, Türk insanının kulluktan, kendi başına düşünen, iyiyi kötüyü ayırabilen vatandaşlara dönüşmesini ve toplumun kendi ortak iyisi hakkında siyaset yaparak özneleşmesini zorlaştırmıştır. Çünkü, ahlakîleş-

ğer olan Türklüğün korunması gerektiğini öne sürmeye başlamışsa da, bu düşünsel değişimin aynı şekliyle Günaltay'a yansıdığını söyleyemeyiz (Gökalp, 1990). Bir başka deyişle, Günaltay, Gökalp'in Türklük merkezli bakış açısından etkilenmiş ise de, İslâm söz konusu olduğunda onunla ile aynı dönüşüme muhatap olmamış, İslâm'ı tamamen dışarıda bırakmamıştır. Günaltay'da uzun vadede İslâm ile ilgili olarak değişen şey, öncelik sırası olmuştur. Onun *Mâzîden Âtîye* isimli eseri, yazarının üzerindeki Gökalp etkisini ve tabii ki yaşadığı düşünsel dönüşümü gözler önüne sermesi açısından tartışılması gereken önemli bir çalışmadır.

1923 yılında yayımlanan *Mâzîden Âtîye* adlı çalışmada ilk göze çarpan nokta, önceki iki kitaptan farklı olarak Türk tarihi üzerinde durulduğu ve İslâm'a ancak Türklükle ilişkisi temelinde referans verildiğidir. Bir başka deyişle bu kitap, İslâm tarihinin sorunları üzerinde değil, Türklerin tarihteki üstünlükleri üzerinde durmaktadır. Türkler burada İslâm'ın kurtarıcıları olarak sunulmakta ve yeni Türkiye'nin de bu misyonu sürdürmeye devam edeceği iddia edilmektedir (Günaltay, 2000: 10). Kitabın, yeni kurulan Cumhuriyet'e ideolojik bir destek oluşturma çabasının bir ürünü olduğuna şüphe yoktur. Kitap, bunu iki şekilde gerçekleştirmektedir. Birincisi, Türk ulusunun ne kadar "köklü ve şanlı" bir ulus olduğunu ve böylesi bir ulusun yegâne temsilcisinin yeni Türk devleti olduğunu göstererek, ikincisi de özellikle Osmanlı'daki kötü yönetim biçimini yererek...

Günaltay'ın kitap boyunca ispatlamaya çalıştığı birinci tez, Türklerin yeni şartlarda yaşayabilme ve siyasal başarı elde etme becerileridir. "En azından yirmi bir asırdan beri millî varlığını anlayan ve bu uzun hayatı yaşamak için hayatın gereklerini bilen bir toplum yalnız yaşamak değil yükselme gücüne de sahiptir." Çünkü Türkler "tarihin yazılmasından bugüne kadar daima müstakil ve hakim yaşamışlardır" (Günaltay, 2000: 69). "Türkün, asırların derinliklerine gömülen uzun hayatında tarihe geçen yalnızca hanedanlar olmuştur. Türkün millî varlığı, millî istiklali her şeye rağmen aralıksız devam edip gelmiştir" (Günaltay, 2000: 93).

Günaltay, ulaştığı bu yeni düşünce durağında artık toplumsal sorunların, siyasal ve ekonomik gerilemenin kaynağında saltanat idaresini görmektedir. Saltanat idaresi kültürel, ekonomik ve hatta siyasî esaretin esas nedenidir. "Saltanat, Türk'ün geleceği üzerine çökmüş, uyuşturucu ve boğucu bir devlet şeklidir" (Günaltay, 2000: 67). Saltanat idaresinin en temel sorunu, devletin millete ait bir şey olarak değil, padişaha

tirerek siyaset üstüne/dışına taşınan bir merkez anlayışı, meşru/rasyonel siyasal faaliyetin ve katılımın önşartı haline gelmiş ve siyaseti sınırlandırmıştır. Mevcut merkez anlayışını eleştiren muhalefet ise, irrasyonel, gayrimeşru ve gayriahlakî olarak nitelendirilerek siyaset boğulmuştur. Genelkurmay İkinci Başkanı Yaşar Büyükanıt'ın şu ifadeleri bu duruma iyi bir örnektir: "Ortak payda oluşturamayan ülkeler, çatışma ortamı içindedir. Bizim ortak paydamız, Atatürkçü düşünce kapsamında ve üniter yapısı içinde laik ve demokratik Türkiye'dir. Bu ortak paydada birleşmeyen her hareket, ulusumuzun ve vatanımızın düşmanıdır ve mücadele edilmelidir."[11] Dolayısıyla vatandaşlık statüsü tanınırken, vatandaşın ortak iyiyi oluşturmaya yönelik siyasal faaliyetinin, yani vatandaşlık faaliyetinin ve ancak öz-

miras kalmış bir mal olarak görülmesidir (Günaltay, 2000: 21-28). Bu bağlamda, sorunların çözümü ve toplumsal özgürleşme, cumhuriyet tarzı idare anlayışına bağlıdır. Günaltay, bu noktada İslâm'ın saltanat şeklinin meşrulaştırılması için nasıl kullanıldığından bahsetmekte ve bunları da eleştirmektedir. Ona göre gerçek din bu idare şekline kesinlikle izin vermemektedir.

Kitabın temel sorunu, yeni Türkiye'nin hangi temeller üzerinde kurulması gerektiği sorusuna yanıt bulmaktır. Günaltay'a göre, halihazırda devletin ve toplumun geleceğine ilişkin söz sahibi olan üç düşünce akımından bahsedilebilir. Bunlar Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak fikirleridir. Bu fikirler ilk ortaya çıktıklarında bazı somut ihtiyaçlara binaen gündeme gelmişlerse de, zamanla her birinin aşırı bağlıları ortaya çıkmış ve bu üç akım kendi arasında bir kavgaya tutuşmuştur. Durum böyle olunca sanki bu üç akım birbirinin karşıtıymış gibi bir görüntü ortaya çıkmıştır. Oysa "bu üç fikir birbirine karşı değil, birbirinin tamamlayıcısı ve kuvvetlendiricisidir. Maddi ve ruhî hayatın gelişmesi için mutlaka Cumhuriyet ilkelerinin bu üç fikre dayanması lazımdır. Bunlardan biri diğerlerinin aşırılığına feda edilirse içtimaî tekâmül, ruhî yücelme, asra uygun gelişme meydana gelmez" (Günaltay, 2000: 211). Din ve milliyet ruhî bir gereksinim, çağdaşlaşmak (muasırlaşmak) ise fiilî hayatın vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. "Millet, ortak duygular ortak idealler etrafında birleşen, dayanışma içerisinde bir topluluk demektir. Ortak duygunun kutsal kaynağı ise dindir. [...] Milletini samimi duygularla seven birinin, samimi bir dindar olması gerekmektedir. [...] Hudutlarını, dış güvenliğini sağlayan bir millet gelişmiş toplumlar arasında varlığını devam ettirebilmek için içerideki hayat itibariyle süratli bir şekilde gelişmek ve yükselmek mecburiyetindedir. [...] Fakat muasırlaşmak bizi hiçbir şekilde milliyetimizden, dinimizden uzaklaştırmaz. Aksine bizdeki bu iki hissi daha çok geliştirir. Biz hem dindar bir milliyetçi, hem de modern bir millet olabiliriz. [...] Demek ki bizim için kurtuluş ve yükselme yolu, Türk-İslâm kültürü çerçevesinde bir medeniyet yoludur" (Günaltay, 2000: 214-216). Günaltay'ın bu formülasyonu Gökalp'in daha önce yaptığı formülasyonun aynısıdır.

V

Günaltay, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra, Cumhuriyet Halk Partisi'nin önde gelen siyaset adamlarından biri olmasının dışında, bir düşünür ve tarihçi olarak devlet ideolojisinin üretil-

gürlükle birlikte gelişebilecek bireysel ahlakın sınırları çizilmiştir. Bu yapılırken, demokrasi reddedilmez, rasyonel olması beklenir ki bu "yalnızca bizim çizdiğimiz demokrasi doğru demokrasidir" anlayışıdır.[12]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ahlakîleştirilen Kemalizmin dogmatik bir doktrin değil, esnek ve pragmatik bir modernleşme ideali/ideolojisi olduğudur. Sahte ve Gerçek Atatürkçüler ayrımının yapılabilmesi, toplumsal düzeyde sağdan sola farklı Kemalizmlerin olabilmesi, bu esneklikten/pragmatizmden kaynaklanır. Ancak, sorunun bir içerik değil devlet-toplum ilişkisi biçimi, yani esnetmeye kimlerin katılabileceğiyle ilgili olduğunu düşündüğümüzde, esneklik "mutlak olumlu" bir özellik değildir. Kemalizmin devletin kendi varlık sebebini de tayin et-

mesine, toplumsallaştırılmasına ve meşrulaştırılmasına hatırı sayılır katkılarda bulunmuştur. Yukarıda tartıştığımız ve Türkiye Cumhuriyeti'nin zihinsel oluşumuna katkıda bulunma amacını güden *Mâzîden Âtîye* isimli çalışmanın yayımlanmasının ardından Şemseddin Günaltay'ın akademik çalışmaları devletin ideolojik olarak yeniden üretimine katkıda bulunacak şekilde Türklük merkezli tarih incelemelerine hasredilmiştir.

Günaltay kurucu üyesi olduğu ve yirmi yıl sürekli olarak başkanlığını yaptığı Türk Tarih Kurumu içerisinde toplam otuz yıl faaliyet göstermiş ve üniversitelerde ders vermekten liseler için tarih ders kitabı yazmaya, bağımsız eserler kaleme almaktan yurt içinde ve dışında tebliğler sunmaya kadar, özetle Orta Asya'da yaşayan ve Türk oldukları varsayılan halkların dünyanın en köklü medeniyetlerini vücuda getirdiklerini iddia eden Türk Tarih Tezi'nin temellendirilmesine gayret göstermiş ve resmî tarih görüşünün kökleştirilmesi için çaba harcamıştır.[3] Günaltay bu bağlamda, *Mufassal Türk Tarihi* (5 cilt, 1922-1924), *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti* (1933), *Mezopotamya – Sümerler, Akatlar, Gutîler, Amürüler, Kassitler, Assurlular, Mitannîler, İkinci Babil İmparatorluğu* (1934), *Türk Tarihinin İlk Devirleri – Uzak Şark, Kâdim Çin ve Hind* (1937), *Türk Tarihinin İlk Devirlerinde Yakın Şark – Elam ve Mezopotamya* (1937), *Dil ve Tarih Tezimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar* (Hasan Tankut ile birlikte, 1938), *Tarih 1* (1939), *Yakın Şark II – Anadolu – En Eski Çağlardan Akamemişler İstilâsına Kadar* (1946), *Yakın Şark III – Suriye ve Filistin* (1947), *İran Tarihi I – En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar* (1948), *Yakın Şark IV* (1951), *Perslerden Romalılara Kadar Selevkoslar, Nabatîler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları* (1951) ve *Hürriyet Mücadeleleri* (Hazırlayan Sabahat Erdemir, 1958) isimli kitapları kaleme almıştır. Bunların yanında Günaltay'ın burada tartışmadığımız ancak kayda değer olan diğer bazı çalışmaları da şunlardır: *Akvam-ı İslamiye Tarihi* (1920), *İslam Tarihi* (1. Kitap, 1920), *Tarihi Edyan* (1922), *Felsefe-i ûlâ – İsbat-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (1923), *İslam'da Tarih ve Müverrihler* (1923), *Müntahab Kıraat* (2 kitap, 1923), *İslam Dini Tarihi* (1924).

Günaltay'ın Cumhuriyet'in resmî tarih görüşünün oluşturulmasındaki katkısı tartışılamaz. Onun belli bir dönemden sonraki yazılarının büyük çoğunluğu Türklerin eski tarihleri üzerinde yoğunlaşmakta, temelde Türklerin medeniyet oluşturma becerilerini merkeze almaktaysa da, Günaltay'ın Türk resmî tarih görüşünün oluşumundaki hizme-

tiğini ve bu varlığını koruyup sürdürme mantığıyla özdeşleştirildiğini hesaba katarsak,[13] onun esnekliği, devlet aklının elinde organik/çatışmasız, dolayısıyla siyasetsiz bir topluluk anlayışının muhafazası adına kullanılacak bir araç olmaktadır. Diğer bir deyişle, Kemalizmin esnekliği, devlet büyüklerine Kemalizmle araçsal-pragmatik bir ilişki kurarak[14] toplum üzerindeki kontrolünü devam ettirme olanağı yaratması bakımından "mutlak olumlu" bir özellik değildir. Kemalizmin devlet düzeyindeki esnekliğine en yakın örnek, her ikisinde de Kemalist olduğunu iddia eden devletin 1980'lerde ve 28 Şubat sürecinde İslâm'a bakışındaki farklılıktır. Ancak, bu farklılık her ikisinde de öngörülen homojenliğin zemininden kaynaklanmaktadır. 1980'li yıllarda entegre edilen İslâm, 1990'ların ortasında tekrar dışlanmıştır.

tini yalnız bununla sınırlamak doğru olmaz. Günaltay, aynı zamanda yakın dönem Türk siyasî tarihine ilişkin de, daha sonrasında resmîleşecek bazı tezler öne sürmektedir. Bu tezlerin en açık örneğine Günaltay'ın 1958 yılında yayımlanan *Hürriyet Mücadeleleri* isimli kitabında rastlayabiliriz. Bu kitap özetle, Batılılaşma, Cumhuriyet'in kuruluşu ve özellikle de çok partili hayata geçiş süreçleri üzerinde durmakta ve Kemalist zihin yapısının Türk siyasî tarihini nasıl yorumlaması gerektiğine ilişkin bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Kitabın başlıca tezi, çok partili hayata geçişin Atatürk'ün başlıca arzusu olduğu ve İsmet İnönü'nün de Atatürk'ün bu isteğini yerine getirmek için fırsat kolladığı, buna karşılık demokrasiye geçilip geçilememesinin Türk milletinin olgunluk seviyesine bağlı bir sorun olduğudur. Ne zaman toplum buna hazır hale gelmişse çok partili hayata geçilebilmiştir. Bu süreçte uluslararası konjonktürün etkisi hiçbir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulmaz. Burada hürriyet taraftarı olarak Cumhuriyet Halk Partisi, demokrasi karşıtı olarak da Demokrat Parti gösterilir (Günaltay, 1958: 109).

VI

M. Şemseddin Günaltay, siyaset ve düşünce dünyasına girdiği gençlik dönemlerinden hayatının sonlarına dek, hep konuşulan insan olmuş, hayatının hiçbir döneminde gündemden düşmemiştir. Kendisini politik ve düşünsel olarak her döneme uyarlamayı bilmiş, bu nedenle de siyaset sahnesinin zirvelerinde dolaşmıştır. Gençlik dönemlerinde İslâmcı olarak tanınmış, olgunluk dönemlerinde ise Kemalizmin yılmaz bekçilerinden biri olarak öne çıkmıştır. Ancak buradaki gençlik-olgunluk ikilemini sadece bir entelektüelin içsel serüveni olarak okumak doğru değildir.

Günaltay, tıpkı Celâl Nuri İleri, Şerafeddin Yaltkaya, İsmail Hakkı İzmirli benzeri düşünür ve politikacıların yaptığı gibi İslâmcılığın hâlâ devlet kurtarma şansı olduğu bir dönemde İslâmcılık siyasetinin üretimine katkıda bulunmuş, ancak yeni devlet kurulup da böylesi arayışların anlamsız hale geldiğini düşündüğünde Türkiye Cumhuriyeti'nin entelektüel ve politik anlamda yeniden üretiminde ve meşrulaştırılmasında etkin bir isim olarak öne çıkmıştır. Günaltay'ın böylesi farklı zeminlerde böylesi farklı söylemlerle yer edinmesini bir kopuş olarak değerlendirmemek gerekir. Günaltay açısından bu süreç, bir devamlılık içermektedir. Bütün bunlara rağmen günümüz Türkiye'sinde Günaltay'ın baskın imajı neden hâlâ İslâmcılıkla ile iç içedir?

Kemalizmin siyaset karşıtlığının ardında, topluma güvensizlik ve kurduğu Cumhuriyetçi siyasal ve toplumsal hayatın kırılgan olduğuna dair bir inanç vardır. Dolayısıyla Kemalizmin başarılarının korunması ve bunun siyaset vasıtasıyla gösterilmesi gerekir. Böylece, siyasal alan toplumsal farklılıklardan kaynaklanan çatışmanın ve uzlaşmanın gerçekleştiği bir alan olarak değil, toplumsal birliğin/homojenliğin gösterildiği ve "erdemli" vatandaşların katıldığı bir alan olarak dizayn edilir. Doğası itibarıyla varolan düzenlemelerin sorgulayan farklı duruşları içerdiği için siyaset şüpheyle karşılanır ve bütün siyaset sınıfından şüphe duyulur. Bu nedenle Türkiye'nin sorunlarının demokrasi eksikliğinden kaynaklandığını iddia etmek "Türkiye'nin varlığını tehlikeye düşürebilecek derecede hatalı bir değerlen-

Şemseddin Günaltay'ın İttihat ve Terakki Fırkası'nın iktidardan düştüğü döneme kadar yazdığı yazılar ve başbakanlık döneminde yaptığı icraatlar onun İslâmcı imajının iki somut kaynağıdır. Bununla birlikte onun İslâmcı kimliği, sağcı ve muhafazakâr bir tarih perspektifi eşliğinde ona atfedilen, kurmaca bir kimliktir de aynı zamanda.

Günaltay'ın söz konusu yazıları İslâmcılığın marjinal bir arayış olmadığı bir dönemde kaleme alınmış ve bu yazılarda İslâmcılık muhal f bir toplumsal hareket öngören bir ideolojik öğreti olarak değerlendirilmemiştir. Bu yazılarda İslâm, bir çatışma değil, bir uyum mekanizması, toplumsal birliği sağlayan, adeta vicdanların jandarmalığını yapan bir unsurdur. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, Şemseddin Günaltay, özellikle *Zulmetten Nûra* adlı kitabını yazdıktan sonra meşhur bir isim halini aldıysa da, bu dönemde İslâmcı kimliğiyle çevresine nüfuz etmiş, örneğin Mehmet Âkif'in (Ersoy) yarattığı etkiye benzer bir etki oluşturmuş biri değildir (Erişirgil, 1984: 111). Bir başka deyişle, dönemin modası olan bir akımın içinden konuşan Günaltay için, bu kimlik, hiçbir zaman, yerli yerine oturmuş bir siyasî ve entelektüel kimlik anlamına gelmemiştir.

İkincisi, Şemseddin Günaltay'ın başbakanlığı döneminde gerçekleştirilen ve toplumda dinî yaşantı için engel teşkil ettiği düşünülen bazı yasakları ortadan kaldıran kimi uygulamaların yarattığı izlenim de yine söz konusu imajın oluşmasına katkıda bulunmuş olsa gerekir. Ancak ne var ki, Günaltay'ın bu uygulamalara imza atması onun varsayılan politik kimliğiyle ilgili olmayıp, doğrudan ulusal ve uluslararası ortamın dayatmalarıyla ilintilidir.[4] Bu noktada akılda tutulması gereken, Cumhuriyet'in uygulamaya koyduğu dinî modernizasyon projesinin altında Şemseddin Günaltay'ın da fiilî ve düşünsel katkıları bulunduğudur.

DİPNOTLAR

1 Şemseddin Günaltay'ın yaşamına dair şu ana dek yazılan yazılar arasında en sistematik olanı Kâmil Şahin'e aittir (Şahin, 1996. Ayrıca bkz. Çoker, 1983: 315-319; Çubukçu, 1986; Gövsa, 1933-36; Kara, 1997; Ülken, 1998).

2 Kitabın ilk baskısında yer alan Ferid Kam'ın önsözü ikinci baskısında, ilk iki baskıda yer alan Mehmet Âkif Ersoy'un önsözü ise 1925 yılında yapılan üçüncü baskıda yazar tarafından kaldırılır (Kazancı, 1998: 10).

3 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Büşra Ersanlı Behar'ın analizlerine başvurulabilir: Behar, 1996: 108-111, 176-179.

4 Bununla birlikte, özellikle *Sebîlürreşad* çevresi, İslâm'ın toplumsal alandaki görünümlerine ilişkin, başbakan Şemseddin Günaltay'dan bazı beklentileri olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. (Bkz. Edip, 1949; Oğan, 1949; Sündüs, 1949).

dirme" olarak suçlanır.[15] Aynı nedenle Avrupa Birliği'nin devlet-toplum ilişkilerinin değişmesini öngören beklentileri de "Türkiye'nin gerçeklerine uymayan [ve en çok iç ve dış düşmanlar sevindiren] aşırı istek ve şartlar" olarak nitelendirilir.[16] Şüpheyle karşılanmayan siyaset varolan düzenlemeleri benimsemiş olan erdemlilerin "siyaset"idir. Ya da herkes "erdemli" olana dek siyasetten şüphe duyulacaktır. Dolayısıyla sadece devlet nezdinde kabul edilebilir olmaya dayanan siyaset anlayışının ve erdemli-güvenilir/erdemsiz-güvenilmez siyasetçiler temelinde siyasal cemaatleşmenin yolu açılmıştır.

İSLÂMCI KEMALİZM

Analiz düzeyimiz içerik değil biçim olduğunda, Millî Görüş Hareketi'nin temsil et-

tiği İslâmcılık modernleşme sorununa kültürcü bir açıdan bakması ve siyaset karşıtı bir tavır sergilemesi açısından Kemalisttir. Birinci açıdan, gerek Kemalizm gerekse İslâmcılık modernleşme sorununu öncelikli olarak bir uygun/uygun olmayan kültür sorunu olarak görür. Modernleşme sorununu bir kültür sorunu olarak görmek Weberci bir yaklaşım olarak tanımlanabildiği ölçüde, her ikisi de Webercidir. Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki fark gerekli/uygun görülen kültürlerin farklı olmasından kaynaklanır. Eğer Kemalizm gerçekten modernleşmek için Batı kültürünün bu coğrafyada yeniden üretilmesini gerekli gördüyse (Sayyid, 1997, 68), İslâmcılığa göre modernleşme için uygun olan kültür kendi öz kültürümüz olduğu iddia edilen bir İslâmî kültürdür.

İslâmcılık, yüzümüzü Batı medeniyetine dönüşümüzü ve laikliği, bir avuç mutlu azınlığın taklitçi zihniyetinin Türkiye'yi geri bıraktıran zulmü olarak eleştirirken, "maddi kalkınmanın temeli manevi kalkınmadır" ifadesiyle hem modernleşme sorununun öncelikle bir kültür sorunu olduğunu, hem de modernleşebilmemiz için uygun olan kültürün "kendi" İslâmî kültürümüz olduğunu iddia eder. İslâmcılığa göre refah, demokrasi, kalkınma, istikrarlı ve düzenli bir toplum gibi bütün "iyi" şeylerin önşartı İslâmî olan özümüze dönüştür. Kendini Allah'a teslim etmeyenlerin adaletli olamayacağı, İslâmî olmayan bir kamu ahlakının mümkün olmadığı, İslâm kullanılmadan rüşvet ve yolsuzluk gibi sorunların çözülemeyeceği iddia edilir.[17] Dolayısıyla, öze dönüş, İslâm'ı kullanmayı mümkün kılacak bir İslâmîleşmeyi içerir, ki bu süreçte "öz" aslında icat edilecektir. İslâmcılık topluma İslâmî bilinç aşılamayı, ve bu vesile ile ahlakî bir kriz içinde bulunduğunu iddia ettiği toplumu "kurtarmayı" hedefler. İslâmcılar diğerlerinin aksine, kendi etrafına menfaat sağlamak için değil, toplumu kurtarma yüksek hedefini gerçekleştirmek için siyaset yaptıklarını iddia ederler. Dolayısıyla İslâmcılık da siyasetin belirleyiciliğine, yani hayatın bütün alanlarının siyaset tarafından şekillendirilebileceğine inanır ve siyasal alanı mümkün olduğunca geniş tutar.

İslâmcılık için toplum ikna ve seferber edilecek ve "şefkat" gösterilecek bir siyaset nesnesidir. Örneğin Erbakan'a göre, insanları yanlış yola gitmekten alıkoymak, yani mutlak doğruyu temsil eden Millî Görüş'e yönlendirmek en büyük şefkattir.[18] Bu bağlamda Millî Görüş'ün bütün topluma kendi görüşü olarak kazandırılmasında anti-demokratik bir unsur yoktur. Çünkü siyaset "gerçeği" bulmuş olan öncü İslâmcıların "haklı ve hayırlı olanı halka benimseterek ve onların isteğini ve desteğini elde ederek bunları yürütebilme becerisi" olarak anlaşılmaktadır.[19] Dolayısıyla dindar Müslüman olan model adamı teşvik edecek bir kurumsal düzenleme düşünülür, "bana biat etmeyenler kendilerine başka bir din arasın" denilerek[20] parti-din eşitliği kurulur ve parti, toplumu vahiy ile şekillendirmenin öncü örgütü olarak görülür. Misyon, toplumun taleplerini yansıtan bir mekanizma olmak değil, toplumu ikna etme ve saflara çekmektir. Din bu seferberliğin bir aracıdır. Bu nedenle, ev-iş arasına sıkışmış Müslümanlık değil, hesap gününde "Millî Görüş yolunda çalıştım" cevabını verebilecek Müslümanlık, "Allah'ın hoşuna giden ibadet ferdi değil, topludur" ifadesiyle teşvik edilir.

Mutlak doğruyu bildiği için başkalarına "şefkat" gösterebilecek bir hareket olarak İslâmcılık kendisi dışındaki bütün siyasal pozisyonları ve kişileri, yanlış/yabancı(laşmış) olduğunu iddia ettiği Batılılaştırıcı mantıkla özdeşleştirir ve bunlar arasındaki rekabetin sahte olduğunu iddia eder. Kutuplaştırıcı olan bu söyleme göre, İslâmcılar *bütün* (Türk) toplumunun *gerçek* temsilcileriyken, diğerleri devletin

gücünü ele geçirerek iç sömürgeciler olarak hareket eden Batılılaştırıcı (yabancı) seçkinlerdir. İslâmcılık, bir zamanlar bağımsızlık savaşı vererek topraklarının sömürgeleştirilmesine karşı çıkan Müslüman toplumu, bu yabancılaşmış seçkinlerden kurtarma mücadelesi verdiğini iddia eder. Buna göre, ancak devlet Batıcı seçkinlerin elinden kurtarıldıktan sonra, toplumun kurtuluşu ve "devlet-millet kaynaşması" *kendiliğinden* gerçekleşebilecektir. Böylece, toplumdaki kimlik ve çıkar farklılıklarının gerçek değil, Batıcı seçkinlerin manipülasyonunun sonucu olduğu iddia edilir ve İslâmcılık dışındaki bütün siyasal pozisyonlar yapaylık/sömürgecilik ile özdeşleştirilir. Millet İslâmcılığın topluma atfettiği "Müslüman" kimliğe sahip olan homojen bir bütündür. Bunun farkında olmayanlar ise, Batıcı seçkinlerin tuzağına düşmüş ve Millî Görüş'ün şefkatine muhtaç, "şuursuz Müslümanlar"dır. İslâmcılar kendilerinin toplumun gerçek temsilcisi ve sağduyu sahibi olduklarını iddia ederek, toplumun ne istediğini bildiklerini, onu ayrıca dinlemelerine gerek olmadığını ima ederler. Dolayısıyla, toplumun kendini ifade edebileceği bir mekanizma olarak siyasete gerek görülmez. Bu durumda, Kemalizmde olduğu gibi, toplumun siyasete katılımı merkezin kurulmasına değil, siyaset dışı ve üstü olan bir merkez anlayışının yeniden üretilmesine ve yürütülmesine katılımdır. Demokrasi ise, gene Kemalizmde olduğu gibi, toplumun iradesinin ifadesi olarak değil, dönüştürülmesi olarak tanımlanır.

İslâmcılığın kendi tabanına bakışı ve örgüt anlayışı adeta genel toplum anlayışını yansıtır. Buna göre, misyon Erbakan'ın şahsında kişiselleşmiş ve tekelleşmiştir. Örgüt, üyelerin fikirleriyle harekete katılacağı bir kanal olarak değil, emir-komuta zincirinin halkaları ve parti genel merkezinin temsil ettiği mutlak doğrunun aktarıldığı bir eğitim kurumu olarak görülür. İslâmcılık, harekete katılanların örgüt hiyerarşisine sadık ve itaatkâr olmalarını bekler. Aksi takdirde, çoğulculuk olacaktır, ki bu İslâmcı önderlere göre birliğin bozulması ve misyonun zedelenmesi anlamına gelir.[21] Hareketi dışarıdan eleştirenler siyasal rakip değil düşmandırlar, içeriden eleştirenler ise dost kılığında olan düşmanlardır.[22]

İslâmcılığın varolan toplumsal gerçekliği dikkate almayan popülist söylemi ve siyasal tarzı hem anti-demokratiktir, hem de bir karşı-toplumsal mühendislik projesini önerir. Buna göre, eğer Kemalist devlet uyguladığı toplumsal mühendislik projesi ile Batılı bir model adam inşa etmeyi hedeflemişse, İslâmcılığın kontrolü altında aynı devlet, yeni ideolojisine de uygun olarak, başka bir model adam (Millî Görüşçü Müslüman) inşa etmeye çalışacaktır.[23] Çünkü dindar ya da erdemli insanlar olmadan, demokrasinin hak etmeyen insanların seçilmesine/yönetimine yol açacağı ve insanların kamuya karşı görevlerini ve sorumluluklarını yerine getiremeyeceğini düşünülür.[24] İslâmcılıkta erdemli insanın inşa edilmesi ise "laik" müfredatı İslâmîleştirebilecek, siyasal topluluğun düzenli ve istikrarlı olması için İslâm'ın faydalı unsurlarından yararlanabilecek erdemli (Millî Görüşçü) insanların yönetimini gerektirir. Bu nedenle, "devletin düzeni kısmen de olsa din kurallarına dayandırılamaz" ifadesi çok müsamahasız, ateist bir görüş olarak yansıtılır.[25] Bu yaklaşım Batılaşmayı bir sorun, İslâm medeniyetine dönüşü ise çözüm olarak gören otantik modernleşme arayışı çizgisinin devamı niteliğindedir. Ne var ki, tıpkı Kemalizmde olduğu gibi, toplum, devletin ideolojisine göre şekillendirilecek bir hamurdan veya bir yönetim nesnesinden başka bir şey değildir. Zira Kemalizm ve İslâmcılık her şeyden çok toplumu siyasetin nesnesi konumuna koymaları ve kendilerini bu milletin özü/gerçek iradesi olarak tanımlamaları noktasında birleşmek-

tedirler.[26] Bu bağlamda, İslâmcılığı Müslüman toplumun uyanışı olarak tanımlamak pek doğru olmayacaktır; çünkü İslâmcılık ve heterojen toplumun geniş kesimleri arasında da bir çatışma vardır. Diğer bir deyişle, İslâmcılık sadece "laik" devletle değil, toplumla da çatışmaktadır ve bu nedenle 28 Şubat sürecinin laik rejimin tehdit altında olduğu iddiasını fiilî olarak meşrulaştırmıştır.

SONUÇ YERİNE: KURUMSAL MUHAFAZAKÂRLIK

Var olan toplumu olduğu gibi tanımayan, bir tür karşı-sosyal mühendislik projesi öneren ve toplumu siyasetin nesnesi olarak gören İslâmcılık için, toplumu kontrol etmek/şekillendirmek üzere kurulmuş olan mevcut yapıyı korumak işlevseldir. Dolayısıyla İslâmcılık, Kemalist devletin yarı demokratik kurumsal yapısına muhalefet etmez. Diğer bir deyişle İslâmcılık, devletin toplumla kurduğu ilişkisinin laik-Batıcı içeriğine karşı çıkarken, onun yarı demokratik, gayri çoğulcu biçimini korur. Eğer Kemalist devlet, dini kontrol ederek onun toplumsal rolünü sınırlamakta ve gayri liberal bir laiklik politikası uygulamaktaysa, aynı kontrol İslâmcılık tarafından bu kez de gayri liberal bir İslâmîleştirmeyi teşvik etmek ve İslâm'ın toplumsal rolünü artırmak için devam ettirilecektir. Her iki alternatif için de "dinî ihtiyaçları karşılamak devletin görevidir" ve dinî ihtiyaçların nasıl karşılanacağına devlet karar verir. İslâmcılık ve Kemalizm, toplumu, siyaset dışı/üstü bir zeminde bütünleşmiş homojenlik olarak tanımlarlar. Söz konusu homojenliğin içeriği ve "laiklik" derecesi farklı olabilir, ancak siyasetüstü konumu değişmez. Bu nedenle, her iki alternatif de siyaseti toplumdaki farklı çıkarların çatıştığı ve uzlaştığı ve toplumsal entegrasyonu sağlayan, bütünleştirici bir faaliyet olarak görmezler. Her ne kadar erdem anlayışları farklı da olsa gerek Kemalizm, gerekse İslâmcılık siyasal faaliyetin sadece erdemlilerin hakkı olduğunu düşünür. Bu durum ise, toplumun nesneleşmesine ve kaçınılmaz olarak gerçekleşecek olan siyasal sorgulamaların gayrimeşrulaştırılmasına, kutuplaştırıcı bir ikilik içinde -örneğin, bölücü olarak- kategorize edilmesine ve bastırılmasına yol açar, ki bu modernleşmeyi, özgürleşmeyi ve toplumsal bütünleşmeyi zorlaştıran bir durumdur. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu bölümdeki bazı iddialarım ve kaynaklarım için bkz. Menderes Çınar, "From Shadow-Boxing to Critical Understanding: Some Theoretical Notes on Islamism as a Political Question," *Totalitarian Movements and Political Religions,* 3, 1, (2002): 35-57 veya Menderes Çınar, "Siyasal Bir Sorun Olarak Islamcılık," *Birikim,* 156 (Nisan, 2002): 20-32.

2 Steven Lukes, "'ahlak'ın en azından 'doğru' ve 'iyi' alanıyla, yükümlülük sorunlarıyla, görev, adil olma, erdem, karakter, iyi yaşam ve iyi toplumun niteliğiyle ilgili olduğunu ve bu kavramların arkasında yatan, insan doğası, toplumsal yaşamın ön koşulları, bunun dönüştürülebilmesinin sınırları ve pratik yargının temelleri hakkındaki varsayımları kapsadığını" belirtmektedir. Bkz. Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1988 [1985]), 2. Türkçesi, *Marxizm ve Ahlak* (İstanbul: Ayrıntı, 1998).

3 Kemalizmin muhafazakârlaşması için bkz. Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm," *Kemalizm,* içinde, derl. Ahmet İnsel, (İstanbul: İletişim, 2001), 40; Levent Köker, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi," *Kemalizm,* içinde, derl. Ahmet İnsel, (İstanbul: İletişim, 2001).

4 Bu iki geleneğin birbirlerini tamamen dışlamadığını, iç içe geçmiş unsurları olduğunu belirterek, buradaki tartışmada başlıca şu kaynaklardan yola çıkıyorum: David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), 42-54, 67-68; Claus Offe and Ulrich K Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources," *Politi-*

cal Theory Today içinde, der. David Held (Cambridge: Polity Press, 1991); Noel O'Sullivan, "The New Right: The Quest for a Civil Philosophy in Europe and America," *The Nature of the Right: European and Amrican Politics and Political Thought since 1789* içinde, der. Roger Eatwell ve Noel O'Sullivan (London: Pinter Publishers, 1989); Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, Liberal Tradition and Jurgen Habermas," *Habermas and the Public Sphere* içinde, der. Craig Colhoun (Massachusetts: The MIT Press, 1992); Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument* (Cambridge: Polity Press, 1992); Chantal Mouffe, "Democracy, Power and the 'Political'," *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde, der. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996).

5 David Miller, "Citizenship and Pluralism," *Political Studies,* XLIII, (1995): 432-450, 444.

6 Faruk Birtek, "Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme," *Cogito,* 15 (Yaz, 1998): 170-185, 177.

7 Menderes Çınar, "Siyasetin Ahlaki Varoluş Krizi ve Yeni Oluşumlar," *Birikim,* 147 (Temmuz, 2001): 42-49.

8 Faruk Birtek, "Prospects for a New Center or the Rise of Peripheral Asabiyah?," *Politics in the Third Turkish Republic* içinde, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, (Boulder: Westview, 1994), 223.

9 Umit Cizre, "National Identity vs. Integration with the West: The Case of Turkish Nationalism," yayımlanmamış makale, tarih yok; Ahmet İnsel, "Cumhuriyet Döneminde Otariterizmin Sürekliliği," *Birikim,* 125/126 (Eylül/Ekim, 1999): 143-166; Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası," *Toplum ve Bilim,* 71, (Kış, 1996)150-167.

10 Bkz. Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, derl. Reşat Kasaba ve Sibel Bozdaoğan, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998); Dietrich Jung ve Wolfango Piccoli, *Turkey at the Crossroads* (London: Zed Books, 2002), passim.

11 "GATA Açılışında Laiklik Uyarısı," *Radikal,* 2 Ekim 2001.

12 Taha Parla, Neşe Düzel ile söyleşi, *Radikal,* 13 Eylül 1999.

13 Levent Köker, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi,", 98.

14 Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm," 42-43.

15 "Kültürel Haklar Masum Değil," *Yeni Binyıl,* 30 Kasım 2000.

16 "Kopenhag'a MGK Şerhi," *Radikal,* 14 Haziran 2000.

17 Süleyman Arif Emre, "Ahlak Reformundan Söz Eden Yok," *Milli Gazete,* 4 Nisan 1997; Süleyman Arif Emre, "Derin Devlet Olayı," *Milli Gazete,* 20 Ekim 1998.

18 Necmettin Erbakan, Nevzat Özpelitoğlu ile söyleşi, "İslam Birliği AB'den Daha Kolay Kurulacak," *Milli Gazete,* 20 Eylül 1995.

19 Ahmet Akgül, "Seviyeli Siyaset," *Milli Gazete,* 25 Haziran 1997.

20 Necmettin Erbakan, aktaran Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis, 1990), 223-224.

21 İhsan Kılıç, "Siyasette Teşkilatların Önemi," *Milli Gazete,* 12 Ekim 1995.

22 Zeki Ceyhan, "Dost Kılıklı Düşmanlar," *Milli Gazete,* 22 Ekim 1996.

23 Necmettin Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri,* 53, 59. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Parti ve Din Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 102.

24 Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Parti ve Din Politikası,* 100-101; Süleyman Arif Emre, "Atatürk'ün Çizdiği Laiklik Çerçevesi," *Milli Gazete,* 8 Şubat 1997; Süleyman Arif Emre, "Derin Devlet Olayı," *Milli Gazete,* 20 Ekim 1998.

25 Süleyman Arif Emre, "Nefrete Dayalı Politika," *Milli Gazete,* 25 Mayıs 1995.

26 Örneğin Genelkurmay Başkanı Hakkı Karadayı'ya göre, "TSK Milletin Özüdür", 25 Aralık 1996, *Sabah.* Erbakan'a göre de Millî Görüş milletin özü olduğu için, diğer partiler RP ile fikir ve hizmet esasında değil, korku hikâyeleri esasında rekabet ediyordu.

Diyanet İşleri Başkanlığı
Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum

İSMAİL KARA

Cumhuriyet tarihi boyunca, laiklikle, din politikalarıyla, İslâmî hareketlerle irtibatlı olarak meşruiyeti, statüsü, yetkileri, sorumlulukları ve faaliyetleri en çok tartışılan kurumlar listesinin ilk sıralarında Diyanet İşleri Başkanlığı da yer almaktadır. Anlaşılan odur ki bu tartışmalar önümüzdeki yıllarda da hususen AB tartışmaları sırasında gündemde kalmaya devam edecek. Diyanet üzerindeki bu tartışma yoğunluğunun sebepleri çok da gizli ve anlaşılmaz değildir. Öncelikli sebep, ortak/paylaşılabilir tarifi hâlâ yapılamamış olduğu için ilmî/hukukî bir kavram olmaktan çok siyasî ve tarafların ideolojik mücadele aracı düzeyinde kullandıkları laiklikle ve İslâm'ın Türkiye'de kapladığı yerle alakalıdır. Laiklik kavramının muğlak bırakılması doğrultusundaki kuvvetli ısrar (mevcut durum) veya netliğe kavuşturulması istikametindeki zayıf talep (arzulanan durum) şüphe götürmez bir öneme sahip olmakla beraber laiklik etrafında teşekkül eden problemler ancak cumhuriyet ideolojisi ile din/İslâm arasındaki ilişkilerin mantığı ve siyaseti kavranarak anlaşılabilir ve çözülebilir.

Siyasî merkezin, üniversitelerin ve fikir çevrelerinin, laiklik problemini soğukkanlılıkla ele alma teknikleri ve alışkanlıkları edinememiş olmaları yüzünden ortaya çıkan gerilimli alan ise psikolojik sebep olarak mutlaka zikredilmelidir. Diyanet'le ilgili kuşatıcı çalışmaların yetersizliği ve bilgi birikimi düzeyinin düşüklüğü bir başka sebeptir. Tartışmaların seviyesini doğrudan tayin eden bu çok yönlü yetersizlik, çoğunlukla değerlendirme çabalarını pratik değeri hemen hiç olmayan pürteorik tartışmalara (tabir caizse gevezeliğe) dönüştürmektedir.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E

Din-devlet ilişkileri dahil olmak üzere Cumhuriyet devrinde gerçekleştirilen siyasî, idarî, hukukî, sosyal ve kültürel... düzenlemelerin/inkılâpların yarım asır, bir asır, bazıları için daha da geriye giden, fiilî veya tartışma düzeyinde kaynaklarının bulunduğu, bu sebeple de Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı Batılılaşmasının bir tür uzantısı olduğu söylenebilir. Cumhuriyet döneminin Osmanlı Batılılaşması çizgisi üzerinde konumlandırılması açısından doğru gibi olan bu genel değerlendirmeye biraz daha yakından ve dikkatle bakıldığı zaman farklılıkların, daha doğru bir ifadeyle bugünün problemlerine de kaynaklık eden radikal düzenlemelerin ve derin kırılmaların görülebilmesi imkân dahiline girecek ve bu zaviyeden -1920

değilse de- 1923 sonrasının Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir uzantısı olup olmadığı tartışılabilecektir.

Din-devlet ilişkileri çerçevesinde altı çizilmesi gereken en önemli hususlar şöyle özetlenebilir:

a) Osmanlı Batılılaşmasının ilk aşamalarında dinin yeni yorumlara tâbi tutulması veya dinî kültürün dönüştürülmesi öncelikli bir mesele değil, tali-bağımlı bir meseledir. Yani mevcut din anlayışını tashih ve tadil etmek ve çağdaş bir İslâmî yoruma varmak için modernleşme yoluna girilmemiş, başlangıçta biraz da "vazgeçilmez kötü" olarak algılanan modernleşmeyi mümkün kılmak için yeni İslâm yorumlarına ihtiyaç duyulmuştur. Bu aşamada söz konusu olan Batı teknolojisinin transferi ve buna uygun bir toplumsal seferberliğin (mobilizasyonun) sağlanması doğrultusundaki çabalardır. Avrupai kurumların (meclis, anayasa, meşrutî idare...) alınması, önemli siyasî ve kültürel kavramların (hürriyet, müsavat, mukavele-i ictimaiye, millet -'*nation*' manasında-, vatan, terakki...) giderek benimsenmesi ve bazı yeni tavırların (değişmeye müspet bakma gibi) meşruiyet kazanması da sonraki aşamalarda ortaya çıkmıştır.

b) Osmanlı Batılılaşmasının neredeyse her aşamasında, yapılan/yapılması düşünülen her şeyin, -ana mantığı elverişli olmasa da- doğrudan veya dolaylı olarak dinî bir mantık ve muhteva ile açıklanmaya çalışılması, tabiatları gereği modern alanla dinî alan arasında var olan boşluğun tehditkâr olmaktan uzaklaştırılması, bir başka ifadeyle modernleşme ile bir nevî dinîleşmenin atbaşı götürülebilmesi doğrultusunda ciddi gayretler sarf edilmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan ve milliyetçilikten sosyalizme kadar İslâm dünyasındaki bütün fikrî-siyasî akımları etkileyen, sınırlayan veya onlarla birlikte gelişen "yeni İslâm yorumu"nun (çağdaş İslâm düşüncesinin, İslâmcılığın) ne ölçüde dinî ve İslâmî olduğu meselesi, her zaman tartışılmaya açık ve tenkide muhtaç olmakla beraber, burada ikinci derecede bir önemi haizdir. Çünkü İslâm'ın bekasının devletin bekasıyla aynılaştırılması ve devletin bekasının da "zarureten" ıslahatla mümkün görülmesi, dinin/geleneğin aslına "sadakat"ten daha ziyade "uygun" yeni çözümleri dinî bir kalıp içerisinde sunma, sunabilme gayretlerini birinci plana çıkarmıştır.

1923 sonrasında Cumhuriyet Türkiye'sinin din-siyaset-Batılılaşma düzleminde terk ettiği işte bu modernleşme ile dinîleşmeyi birlikte götürme istikametindeki üst siyasettir. Aslında Cumhuriyet ideolojisi de, aşağıda kısmen söz konusu edeceğimiz bir nevî dinîleşme politikası gütmüştür fakat bu siyaset, düşünce ve uygulama planında üst bir siyaset olmadığı gibi din-modernleşme-siyaset çizgisinde Türkiye'nin tarihî tecrübeleri zaviyesinden layık olduğu ve kendisini taşıyabilecek bir yöneliş de değildir.

Din-siyaset ilişkileri açısından Cumhuriyet devrinde, Osmanlı Batılılaşmasına göre derin kırılmaları mümkün veya zaruri kılan, savunulabilir hale getiren şartların/sebeplerin tamamen dahili siyasî yönelişlerden neşet etmediği açıktır. Aksi takdirde üç-dört yıl gibi kısa bir zaman içinde Ankara'nın kurumlardan, kurucu kadroya, siyasî söyleme, tavırlara, beyanatlara kadar hususen dinle irtibatlı alanlarda kendini büyük bir dönüştürmeye ve tasfiyeye tâbi tutmasını açıklamak zorlaşacaktır. Bu noktada, "kurucu kadronun kafasında, 1923 sonrasında gerçekleştirdiklerinin önceden var olduğu fakat hayata geçirebilmek için uygun zaman kolladıkları" şeklinde özetlenebilecek açıklama tarzının da mübalağa, en azından boşluklar taşıdığını düşünüyoruz.

Cumhuriyet inkılâplarına bakıldığı zaman, bunların neredeyse hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak dinle bağlantılı olduğu görülecektir. 1982 Anayasası'nın da 174. maddesiyle koruma altına aldığı inkılâp kanunları listesinin dinle irtibatı

ek açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır:

1. Tevhid-i Tedrisat Kanunu,
2. Şapka İktisası Hakkında Kanun,
3. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve Ilgasına Dair Kanun,
4. Türk Kanun-u Medenisi'yle kabul edilen evlenme akdinin evlendirme memuru önünde yapılacağına dair medeni nikâh esası ile aynı kanunun 110. maddesi hükmü,
5. Beynelmilel Erkamın (Rakamların) Kabulü Hakkında Kanun,
6. Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun,
7. Efendi, Bey, Paşa, gibi Lakap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun (Kanunun 1. maddesinde kullanılması yasaklanan lakap ve unvanlar şunlardır: Ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi, hazretleri),
8. Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun.

Bu listeye dinî alanla irtibatları açısından şer'î mahkemelerin ilgası, hafta tatilinin cuma gününden pazara alınması, takvim değişikliği, alafranga saatin kabulü gibi düzenlemeler de dahil edilmelidir.

"DİNİ ALAN"IN YENİDEN TARİFİ

3 Mart 1924 tarihinde Meclis'te ivedilikle görüşülen ve kabul edilen üç kanun, yeni siyasî yapılanmanın istikametini göstermesi bakımından olduğu kadar din-devlet ilişkilerinin, bu arada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da ne kadar problemli ve bir açıdan bakıldığında alt düzeyde seyredeceğinin işaretlerini vermekteydi. Kanunlardan biri hilafetin ilgasıydı. Bu kanun, yalnız meşrutî rejimle birlikte hak ve sorumlulukları itibariyle kısmen zayıflayan,[1] hilafetle saltanatın birbirinden ayrılmasından sonra da tamamen manevi ve Ankara'ya mahküm bir kurum haline gelen hilafetin ilgasını değil aynı zamanda devletin "dinî" kimlikten büyük ölçüde tecridini[2] ve belki daha da önemlisi yeni Türkiye'nin İslâm dünyasıyla merkezî irtibat noktası olan makamın ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmiş oluyordu. Türkiye Cumhuriyet idaresi bu tarihten itibaren, istese de istemese de aynı dairenin içinde yer aldığı ve jeopolitik, jeokültürel ve stratejik açıdan vazgeçemeyeceği İslâm dünyasıyla irtibatlarını kurup geliştirecek mekanizmalar ve kurumlar inşa etme peşinde olmamış, olamamıştır. Türkiye için artık "kayıp" bir İslâm dünyası coğrafyası vardır ve Türkiye'nin neresinde durduğu bir şekilde kestirilebilen yeni bir dünya coğrafyası da edinilememiştir.

İkinci kanun Tevhid-i Tedrisat Kanunu idi. Özellikle 1914 yılından itibaren kendini yenileme ve modern mekteplerle ve yeni zihniyetle uyum sağlama konusunda hayli mesafeler katetmiş olan medreseleri Maarif Vekâleti'ne devreden -Vekâlet kendisine devredilen medreseleri bütün karşı çıkışlara rağmen hemen kapatacaktır- bu kanun, din adamı ve din mütehassısı yetiştiren orta dereceli ve yüksek okullar açmayı emretmekle beraber (m. 4), eğitimi "dinî" muhtevadan/mantıktan uzaklaştırmış ve örgün din eğitimini büyük ölçüde (1933 yılında bütünüyle), yaygın din eğitimini ise tamamen ortadan kaldırmış oluyordu.[3] Bu kanunun akabinde diğer medreseler gibi *Ankara merkezli bir tecrübe olan* ve "köylere ve ilçelere imam ve hatip yetiştirmek üzere Birinci Büyük Millet Meclisi'nce açılarak sayısı 465'i bulan Medaris-i Ilmiye"ler de kapatılmıştır.[4] 1947 CHP Kurultayı'na Kocaeli delegesi olarak katılan Yusuf Ziya Kösemen'in laiklik ilkesi tartışmalarında söylediği şu söz icraatın mantığı açısından önemli olmalıdır:

Arkadaşlar! Bilirsiniz ki 1924 tarihinde 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanunu

meydana çıkmıştır; bugün dahi o kanun meridir. Bu kanuna göre dinî tedrisat, dinî müessesat ile birlikte Millî Eğitim Bakanlığı'na devredilmiştir. Bu kanuna göre bu bakanlığın vatandaşın dinî ve ahlakî terbiyesi ile meşgul olması lazımdır. Fakat laiklik umdemize bir halel gelmesin diye bu mühim vazife ihmal edilmiştir [vurgu benim].[5]

Üçüncü kanun, ilk bakışka Şeyhulislâmlık'ın Ankara'daki izdüşümü gibi gözükse de tamamen *yeni devlete has bir tecrübe olan* Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ni vekâlet olmaktan çıkaran ve din işlerinin tedvirini, başbakanlığa bağlı bir başkanlık (riyaset) olarak teşkil edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'na devreden kanundur. Kanunun gerekçesinde şu ifadeler yer almaktadır:

Din ve ordunun siyaset cereyanlarıyla alakadar olması birçok mehâzîri dâ'îdir [mahzurları davet eder]. Bu hakikat bütün medeni milletler ve hükümetler tarafından bir düstûr-i esasî olarak kabul edilmiştir. Bu nokta-i nazardan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini deruhte eden Türkiye Cumhuriyeti teşkilât-ı siyasîyesinde zaten muhdes olan [sonradan ihdas edilen] Şer'iye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti'nin mevcut olması muvafık olamaz. Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin ilgasına nazaran da bütün evkafın [vakıfların] millete intikal etmesi ve ona göre de idare edilmesi tabii bir neticedir...[6]

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kuran kanun çerçevesinde ortaya çıkan ve bilebildiğimiz kadarıyla yalnızca Türkiye'ye has bir tasarruf olan önemli bir husus da Diyanet'e bırakılan din işlerinin tedviri ile Millî Eğitim Bakanlığı'na bırakılan din eğitiminin yapılması faaliyetlerinin birbirinden tamamen koparılmasıdır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği kurulan Darülfünun İlahiyat Fakültesi (kapatılış tarihi: 1933) ve İmam-Hatip Mektepleri'nde (kapatılış tarihi: 1930) durum böyle olduğu gibi 1949 sonrasında açılan İlahiyat Fakültesi, İmam-Hatip Okulları ve Yüksek İslâm Enstitüleri'nde de durum böyledir. Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvı sırasında aynı bakanlığa bağlı olan hayrî vakıfların başbakanlığa bağlı ayrı bir genel müdürlük haline getirilmesi de önemsenmelidir. Bu karar sırf genel hukuk kurallarına aykırı olarak vakıflar ve gelirlerinin vakfedenin rızası dışında da kullanılması gibi bir durumun ortaya çıkmasıyla neticelenmemiş, Diyanet teşkilatını da tabii kaynaklarından yoksun bırakmış, bunun bir sonucu olarak da iş yapma imkân ve sınırlarını bütçeden kendisine ayrılan payla ve zikredilen sarf yerleriyle sınırlandırmıştır.

DİYANET'İN YETKİ VE GÖREV ALANI

Bu zemin üzerinde din-devlet ilişkileri, laiklik uygulamaları ve yeni rejimde dinin konumlandırılması açısından önemli bir yere sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na gelebiliriz.

1. Cevaplandırılması gereken ilk soru bu kurumun Türk tarihî tecrübeleri ve Türk dinî-siyasî müesseseleri çerçevesinde nereye oturduğu, bir başka deyişle geriye doğru uzatıldığında hangi kurumun yerini doldurmaya ve hangi fonksiyonları icra etmeye aday olduğudur. Buna Diyanet'in "tarihî yaşı" da diyebiliriz. Diyanet teşkilatının, Osmanlı Devleti hesaba katıldığında Şeyhülislâmlık makamının, Cumhuriyet devri esas alındığında Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin yerini bir şekilde doldurmak için tesis edildiği ve bu açıdan bir devamlılık özelliği taşıdığı, alçak sesle de olsa söylenegelmiştir. Daha da ileri gidilerek din işlerini yürüten şeyhülislâmın padişah tarafından atanması ve ona bağlı oluşu ile Diyanet'in başbakanlığa bağlı oluşu ve başbakan-cumhurbaşkanı tarafından atanması arasında benzerlik ilişkisi kurularak ana çerçevede önemli bir de-

Diyanet İşleri hakkında, "din işinin resmî makamlar yerine cemaatlere bırakılması" fikri, ilk kez 1940'ların sonunda ortaya atıldı. Muhafazakârlar, "mezhep-tarikat kavgaları çıkar" gerekçesiyle itiraz ettiler.

gişikliğin olmadığı da savunulmuştur. Bu akıl yürütmelerdeki bilgi yetersizlikleri bir tarafa bırakıldığında bile mekanik benzerliklerin abartıldığı çok açıktır.

Şeyhülislâmlık makamı halifelik/padişahlık ve sadrazamlıktan sonra devletin en üst ve itibarlı organıdır. Yasama, yürütme ve yargı alanlarında başka herhangi bir kurumla karşılaştırılamayacak ölçüde yaygın ve etkin yetkileri, görevleri bulunmaktadır. 19. yüzyılın ortalarına kadar eğitim, adliye ve vakıflar bütünüyle ona bağlıdır. Bugün belediye hizmetleri dediğimiz birçok faaliyet alanı da ilmiyeye mensup kadılar tarafından yürütülmektedir. 1920-24 yılları arasında Ankara'da faaliyet gösteren Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin statüsü, görev ve yetkileri şeyhülislâmlığa göre sınırlı bir hale gelmiş olmasına rağmen yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dinî hizmetler, dinî yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Hem Bakanlar Kurulu'nda yer alması hem de Meclis'teki Şeriye Encümeni ile doğrudan bağları sayesinde hukuki düzenlemeler dahil her konuda görüş bildirmekte ve fikirlerini savunmaktadır. Şeriye Vekâleti'nin başında bulunan kişiler de, Mustafa Fehmi Efendi (Gerçeker), Mehmet Vehbi Efendi (Çelik) gibi ilmiye sınıfına mensup, İttihat ve Terakki içinde ve Millî Mücadele sırasında aktif ve etkin görevler üstlenmiş milletvekilleridir. Bakanlar Kurulu listelerinde Şeriye Vekili, şeyhülislâma benzer bir şekilde meclis başkanı/başbakandan hemen sonra zikredilmektedir...

Şeyhülislâmlık ile Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ne ait bu yetki, sorumluluk ve görev alanlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilenler kıyaslandığında benzerlik ilişkisinden çok farklılık ilişkisinin öne çıkacağı, hatta kıyaslama ve devamlılık ilişkisinin kurulmasını zorlaştıracak bir gerilemenin olduğu söylenebilir.

Şeyhülislâmın padişah tarafından atanması ile Diyanet İşleri başkanının başbakan-cumhurbaşkanı tarafından atanması arasında kurulan benzerlik ilişkisi ise tartışmaya değmeyecek kadar sıradan bir bilgi düzeyinin ve bakış açısının ürünü olsa gerektir. Çünkü Osmanlı Devleti yapılanmasında din ve siyaset alanının asıl temsilcisi, bizzat halife (din alanı) ve padişah (siyaset alanı) vasıflarını birlikte taşıyan sultandır. Sadrazam siyasî ve idarî konularda nasıl sultanın vekili ise şeyhülislâm da dinî ve bir kısım idarî konularda sultanın vekilidir. Bu vekâlet ilişkisi ihmal edilerek padişahla şeyhülislâmlık arasındaki ilişkilerin, yetki ve sorumlulukların sınırları doğru olarak anlaşılamaz. Ayrıca şeyhülislâm atayan Osmanlı Devleti netice itibariyle başında halifenin bulunduğu bir tür dinî devletken Diyanet İşleri başkanı atayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti laik bir devlettir ve diğer üst düzey memurlar gibi bir 'memur' atamaktadır. Meclis'teki bütçe müzakerelerinde Diyanet İşleri başkanını sürekli olarak Tapu Kadastro müdürüyle eşdeğerde tutan konuşmaların varlığını da biliyoruz. Yani Diyanet vekâlet veya tedvir düzeyinde de olsa herhangi bir dinî temsilcilik vasfı taşımamaktadır.

2. Aynı kanunda zikredilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluk alanlarıyla görevleri din/diyanet ayrımını vurgulayan konuşmaların ruhuna tamamen uygun bir şekilde düzenlenmiş, daha doğrusu sınırlandırılmıştır. 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunun birinci maddesi şöyledir:

> *Türkiye Cumhuriyetinde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslâmın bundan mâada itikadât ve ibadâta dair bütün ahkâmı ve mesalihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir.*

22 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"un birinci maddesi ise şöyle düzenlenmiştir:

> *İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.*[7]

Kanun Diyanet'e üç görev ve yetki alanı tayin etmektedir: 1. İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, 2. İbadet yerlerini yönetmek, 3. Din konusunda toplumu aydınlatmak.

Fıkralara bakıldığında dikkati çeken ilk şey dinin önemli bir alanı olan "muamelât"ın (hukuk) tamamen dışta bırakılması ve bu tasarrufun, "muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı TBMM ile onun teşkil ettiği hükümete ait(tir)" ifadesiyle doldurulmasıdır. Bu çerçeveye, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla muamelât alanının birbirinden ayrılmasının imkânsızlığı zaviyesinden bakıldığında, siyasî merkezin hem düşünce hem de uygulama düzeyinde inanç, ibadet ve ahlak alanlarını da tabii muhtevası ve sınırları içinde bırakmayı düşünmediği kuvvetle tahmin edilebilir. Nitekim icraat da böyle olmuştur.

Dikkati çeken ikinci husus ise 633 sayılı kanuna giren "ahlak" kelimesidir. Kanunun hükümet teklifinde "ahlak" kelimesinin olmadığını biliyoruz. Geçici komisyonun kanuna ilave ettiği bu kelime Meclis'te tartışmalara konu olmuş ve güçlükle geçebilmiştir. Aslında Diyanet-ahlak ilişkisinin siyasî münakaşalara konu olmasının yakın tarihi 1947 CHP Kurultayı'na kadar uzanmaktadır. Laiklik meselesinin de uzunca tartışıldığı bu kurultayda birçok milletvekili ve delege Türk toplumunun o gün içinde bulunduğu sosyal, siyasî çözülmenin önüne geçilebilmesi için dinin, hususiyle İslâm ahlakının öne çıkarılmasını

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

ÖZGÜR ORAL

I

Meşrutiyet döneminde, İslâmcı entelektüeller, *Beyanü'l Hak*, *İslam Mecmuası*, *Sırat-ı Müstakim*, *Sebîlürreşad* ve *Volkan* gibi dergiler etrafında toplanmışlardır. Bu dergilerde, bir yandan oryantalistlerin iddialarına cevap verme gayreti içerisinde olan İslâmcı entelektüeller, diğer yandan da Batı medeniyeti, Batılıların İslâm'a yaklaşımı, Batılılaşma, İslâm medeniyeti ve onun modern dünyadaki yeri, dinî yenilenme, İttihad-ı İslâm, milliyetçilik vb. gibi dönemin en çok tartışılan konularında görüş beyan etmişler; İslâm dünyasının, içine düşmüş olduğu durumdan kurtulması için çözümler aramışlar ve İslâm'ın modern dünyada yaşanabilirliğini ispat etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu dönemde yapılan tartışmalara ve düşünsel üretime yapmış olduğu ciddi katkılarla önplana çıkmış isimlerden biri de Elmalılı Muhammed Hamdi (Yazır) Efendi olmuştur.

II

Elmalılı Muhammed Hamdi, 1878 senesinde Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğmuştur. Babası Aydın medreselerinde okuduktan sonra Elmalı'ya yerleşmiş olan Numan Efendi, annesi ise Elmalı hocalarından Sarlarlı Mehmed Efendi'nin kızı Fatma Hanımdır. İlk ve orta öğretimini burada tamamladıktan sonra dayısı Mustafa Efendi ile beraber İstanbul'a gitmiş ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşmiştir. Beyazıt Camisi'nde Kayserili Mahmud Efendi'nin derslerini takip etmeye başlamış ve ondan icazet almıştır. Buradaki eğitimi esnasında, ayrıca, Bakkal Arif Efendi ve Sami Efendi'den hat dersleri alır. 1905 yılında medrese öncesi eğitim için verilmesi gereken ruûs imtihanını kazanmış, aynı dönemde Mekteb-i Nüvvab'ta[1] da eğitime başlamıştır. 1906 senesinde Beyazıt Dersiamı olmuş, bu arada okulunu da birincilikle bitirmiştir. Eğitimi süresince Arapça ve Farsça'yı akıcı bir şekilde konuşabilecek düzeyde öğrenir.

önemli bir mesele olarak gündeme getirmiş, bunun için de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güçlendirilmesini, din derslerinin okul müfredatlarına alınmasını ve hem orta hem de yüksek eğitim sırasında din tedrisatının yer almasını savunmuştur.[8] Birkaç konuşmacının yüksek tahsil sırasında okutulmasını tavsiye ettiği dersler arasında İslâm Tarihi, İslâm Felsefesi ve Mukayeseli Dinler Tarihi yer almaktadır. Kurultayda dinî terbiye ile ahlaki terbiye arasında zaruri bir ilişki görmeyen ve bu konuda tamamen modern/laik bir söylem tutturan tek konuşmacı o sırada Diyarbakır milletvekili olan Fazıl Ahmet Aykaç'tır. Aykaç Kurultay'ın genel temayülünü şöyle tenkit etmektedir: "...Arkadaşlarımız fikri, mefhumu birbirine karıştırdılar. Halbuki dünyada terbiye-i diniye, terbiye-i ahlakıye ayrı ayrı şeylerdir. [...] Terbiye-i diniye eksikliği insanların ahlakî durumunu behemehal ihlâl eden bir hadise olsa idi bugün burada Atatürk'ün adını nasıl kemâl-i tebcil ile yad ederdik? Demek ki tarihin ve ilmin

Muhammed Hamdi, diğer birçok İslâmcı aydın gibi II. Abdülhamit döneminin muhaliflerindendir. Mevcut idarenin baskıcı politikalarından rahatsız olan Muhammed Hamdi, meşrutiyet idaresinin zorunlu olduğuna inandığı için İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ilişki kurmuş ve cemiyetin ilmiye şubesine üye olmuştur (Kara, 1997: 56). Beyazıt Medresesi'nde iki sene dersiamlık yaptıktan sonra, II. Meşrutiyet'in ilanı ve Meclis-i Mebusan'ın toplanması ile birlikte yapılan seçimler sonucunda Antalya mebusu seçilir. Mebusluğu sırasında Kanun-ı Esasi'nin değiştirilmesinde önemli rol oynayan Muhammed Hamdi, ayrıca II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine rıza göstermeyen Fetva Emini Nuri Efendi'yi ikna etmiş ve hal fetvasının müsveddesini bizzat kendisi yazmıştır (Paksüt, 1993: 8).

Mebusluğu ile birlikte üniversitedeki çalışmalarına da devam eden Muhammed Hamdi, Mekteb-i Nüvvab ve Medresetü'l Kuzat'ta[2] fıkıh, Medresetü'l Mütehassisîn'de[3] fıkıh usulü, Süleymaniye Medresesi'nde mantık, Mülkiye Mektebi'nde[4] vakıf hukuku dersleri okutmuştur. 1915 ile 1917 seneleri arasında sarayda Huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır. 1918 yılında Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Darü'l Hikmeti'l İslâmiyye[5] azalığına seçilmiş, daha sonra ise bu müessesenin başkanlığına atanmıştır. Damat Ferit Paşa'nın birinci ve ikinci kabinelerinde Evkaf Nazırı olarak görev almıştır. Muhammed Hamdi Efendi'nin bu görevi kabul etmediği, fakat bizzat padişahın emriyle bu görevi üstlendiği söylenir (Paksüt, 1993: 9). 1919 senesinde ise Ayan Meclisi üyeliğine tayin edilir, ilmî rütbesi ise Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltilir.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte görev yaptığı kurumlar lağvedilince açıkta kalan Muhammed Hamdi, Millî Mücadele karşıtı bir tavrı olmamasına rağmen, o yıllarda İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklal Mahkemesi'nce idama mahkûm edilir, ancak sonra suçsuz bulunur. Bunda eski bir İttihat Terakki üyesi olması etkili olmuş olabilir. Fakat Elmalılı Muhammed Hamdi, bu hadiseye oldukça içerlemiş ve muhtemelen yeni rejimin Batılılaşma yönünde almış olduğu radikal kararlardan da rahatsız olması nedeniyle camiye gitmek dışında evinden pek fazla dışarı çıkmamıştır. İslâmcıların Cumhuriyet'in ilanı ve hilafetin ilgasının ardından, yeni rejime karşı geliştirdikleri refleksler

terbiye-i vicdaniyemizde, terbiye-i ahlakıyemizde fevkalâde bir tesiri olduğuna, tamamen bîtaraf bir şahit olarak, birçok misâller göstermek kabildir."[9]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluklarını tayin eden ilk iki fıkrada kastedilen şey esas itibariyle yalnızca camileri idare etmekle sınırlıdır.[10] Camilerin yapımı, teşviki, düzenlenmesi, ihtiyaçlarının tespiti konusunda daha düne kadar Diyanet'in hiçbir yetki ve sorumluluğunun olmadığı altı çizilerek hatırlatılmalıdır. Nitekim camilerin idaresi Diyanet'in Donatım Müdürlüğü'ne bağlıdır ve söylenen-yazılanların aksine bugüne kadar cami yapımı ve onarımı için Diyanet bütçesinden ayrılan herhangi bir tahsisat yoktur. 28 Şubat sürecinin ardından Mart 1998'den itibaren "irtica yasaları"yla gündeme gelen Diyanet'in cami ve mescitler üzerindeki yetki ve sorumluluklarının genişletilmesi talebinin ise hemen hiçbir müspet anlam taşımadığı, siyasî müdahale alanlarının genişletilmesinin ve halkın cami yapmak ko-

birbirinden farklılık arz eder: Örneğin Mehmet Âkif Mısır'a gitmeyi tercih etmiş; Said Nursî İstanbul'dan uzaklaşmak suretiyle taşrada faaliyetlerine devam etmiş; Babanzade Ahmet Naim üniversitede kalarak akademik çalışmalarını sürdürme yolunu tutmuş; Mehmet Şemseddin ve İzmirli İsmail Hakkı da yeni rejimle uyum içinde hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Elmalılı Muhammed Hamdi'nin bu hadiseler karşısındaki tavrı ise evine kapanıp kendi kabuğuna çekilmek olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında herhangi bir kurumda görev yapmayan Muhammed Hamdi, içine düştüğü maddi sıkıntılardan kurtulmak için çeviri çalışmaları yapmıştır. Bunlardan en önemlisi Paul Janet ve Gabriel Séailles'ten tercüme ettiği *Histoire de la Philosophie, Les Problémes et Les Ecoles* [Tahlil-i Tarih-i Felsefe-Metalib ve Mezahib] adlı eserdir. Bu eserin başına eklemiş olduğu "Dibace"de, Muhammed Hamdi'nin, İslâm ve Hıristiyanlığın mukayesesinden, Müslümanların geri kalmışlıklarından kurtulmaları için almaları gereken tedbirlere kadar köklü meseleler hakkındaki kanaatlerine rastlamak mümkündür. Elmalılı "Dibace"de bu eseri tercüme ederken maddi kaygıları dışında, Batı dilini bilmeyen İslâm âlimlerinin harici birikimlerini sağlamalarına yardımcı olmak amacı da güttüğünü ifade eder.

Cumhuriyet kurulduktan sonra, büyük bir özensizlikle hazırlanmış Kuran-ı Kerim meallerinin ortaya çıkması üzerine, TBMM, bir Kuran meali hazırlanması, bir Kuran tefsiri yazılması ve *Sahih-i Buhari*'nin özeti sayılabilecek olan *Tecrid-i Sarih*'in çevrilmesi yönünde karar almıştır. Mealin yazılması görevi Mehmet Âkif'e, tefsirin yazılması görevi Muhammed Hamdi'ye ve *Tecrid-i Sarih*'in tercümesi görevi de Babanzade Ahmed Naim'e verilir. Mehmet Âkif'in, Kuran-ı Kerim'in Arapçası yerine Türkçesinin ikame edileceği yönündeki bir endişeyle anlaşmayı feshetmesi mealin hazırlanması işinin de Muhammed Hamdi'nin üzerine kalması sonucu doğurur. Muhammed Hamdi on iki senelik bir çalışmanın ardından *Hak Dini Kuran Dili* adını vermiş olduğu bu meal ve tefsir çalışmasını tamamlamış ve bu eser 1935-1939 yılları arasında 9 cilt halinde yayımlanmıştır. Bu tefsir, son dönemlerde yapılan tefsir çalışmalarının en önemlilerinden biri olarak sayılmaktadır.[6]

Diğer eserleri ise Medresedeki ders

nusunda ortaya koyduğu iradenin kontrol altına alınmasının amaçlandığı da açıktır.[11]

Açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla "Diyanet'in camilerin yapımı ve idaresiyle" ilgili mekanizması şöyle işleyecektir: Cami yapmak isteyen özel veya tüzel kişiler yer ve plan göstererek Diyanet'e başvuracak, Diyanet gösterilen bölgede camiye ihtiyaç olup olmadığına ve gösterilen yerin uygunluğuna karar verecek, karar müspet olursa caminin hangi plana göre yapılacağını tayin edecektir.

Bu kararlar doğrultusunda kanuni düzenlemeler yapılarak; a) 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kanunu'nun 35. maddesi tamamen değiştirilmiştir. Maddenin yeni şekli şöyledir: "Cami ve mescitler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın izni ile ibadete açılır ve başkanlıkça yönetilir. Hakiki ve hükmi şahıslar tarafından yapıldığı halde izinli veya izinsiz olarak ibadete açılmış bulunan cami ve mescitlerin yönetimi üç ay içinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nca buralara

notlarından oluşan *Ahkam-ı Evkaf* ve Mülkiye Mektebi için hazırlamış olduğu İrşadü'l *Ahlaf fi Ahkami'l Evkaf*'dır. Bunların dışında Fıkıh usulüne dair yayımlanmamış bir eserinin ve tamamlanmamış bir İslâm hukuku kamusunun varlığı bilinmektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi, 1942 senesinde Erenköy'deki evinde, kalp yetmezliğinden vefat etmiştir.

III

Elmalılı, II. Meşrutiyet döneminin yoğun fikri tartışmalarına, *Beyanü'l Hak*, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebîlürreşad* gibi İslâmcı dergilerde yazdığı yazılarla katkıda bulunmuştur. İslâm dini, İslâm dinin çağdaş dünyadaki yeri, İslâm hukuku, çağdaş dünyanın sorunları, İslâmî ilimler gibi konularda birçok makale kaleme almıştır. Bu yazıları yazarken gözetmiş olduğu en temel ilke, İslâm'ı oryantalistlerin ve onların Türkiye'deki muhiplerinin eleştirilerinden kurtarmak, İslâm dininin evrenselliğine vurgu yapmaktır.

Elmalılı, İslâm dininin ilahî vahdaniyet esasına dayalı ve insan fıtratına en uygun din olduğuna inanır. Oryantalistlerin sıkça iddia ettiklerinin aksine, Hz. Muhammed'in bu dinin kurallarını belirleyen değil, Allah tarafından belirlenmiş şeriatı insanlara aktarmakla vazifeli peygamberler silsilesinin sonuncusu olduğu kanaatindedir. "Dibace"de belirttiği üzere İslâm dini akılla çatışma halinde değildir. Fakat din, salt akılla algılanmaya çalışıldığı takdirde onun duygu ya da ruhi boyutu eksik kalacaktır. Bu yüzden İslâm dini insanın akıl ve duygu dengesini bulmasını istemiştir.

Elmalılı'ya göre "akıl, bütün cereyan ile bizim dinimiz olan vahdaniyet-i ilahiye akidesine doğru koşmuştur" (Elmalılı, Tarih yok: 36). Hal böyleyken Müslümanlar niçin Batı'ya benzemeye çabalamaktadırlar? Çünkü "...bugünkü ümmet, öncekilerin ilimlerini kaybetmiştir. Son dönemin ilimlerinde de pek çok açıdan eksiktir. Bu sebepten İslâm'ın gücünden yararlanamamıştır. Böylece ilmi noksanlığı yüzünden, Allah korusun, [İslâm Dünyası] Batı milletlerini tamamen örnek edinme tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır" (Elmalılı,Tarih yok: 11).

Elmalılı, Batı taklitçiliğinden kurtulmak için öncelikle Batı ile İslâm dünyası arasında bulunan mesafenin kapatılması gerektiği söyler. Bunun için de İslâm ümmetinin uyanışa geçmesi gerekir. Ona göre Batı'nın uyanışı miladi

imkânlar nispetinde kadro tahsis edilir. Kadro tahsis edilinceye kadar buralarda görev yapanların mesleki ehliyetleri ile ilgili esas ve usuller yönetmelikle düzenlenir."[12] b) İmar Kanunu'na eklenen bir madde ile de ilk defa imar planlarında cami yerlerinin göz önüne alınarak hazırlanması mevzuata girmiştir: "Ek madde 2. İmar planlarının tanziminde, planlanan beldenin ve bölgenin şartları ile müstakbel ihtiyaçları göz önünde tutularak lüzumlu cami yerleri ayrılır. İl, ilçe ve kasabalarda müftünün izni alınmak ve imar mevzuatına uygun olmak şartıyla cami yapılabilir. Cami yeri, imar mevzuatına aykırı olarak başka maksatlara tahsis edilemez."[13]

Diyanet, inanç ve ibadet meselelerinin eğitimi, düzenlenmesi, teşviki konularında (vaaz, hutbe, kitap neşri vb.) dolaylı araçlara sahiptir. İlk ve orta tedrisattaki din eğitimi ve doğrudan din eğitimi yaptığı var sayılan,[14] aynı zamanda Diyanet teşkilatına da personel yetiştiren İmam-Hatip liseleri bütünüyle Millî Eğitim Ba-

14. asırda başlamıştır. Onun yaşadığı dönem olan hicri 14. asırda da İslâm dünyasında büyük bir uyanış başlamıştır ve İslâm dünyasının 20. asrı Batı dünyasının 20. asrından daha görkemli bir asır olacaktır. Fakat 20. yüzyıl dünyasına bakıldığı takdirde Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine galebe çaldığı görülür. İslâm dünyasının birçok yeri Batılı devletlerin sömürgesi olmuştur ve ilim ve fennin merkezi artık Batı dünyasıdır. Bu yüzden, Batılılar nezdinde İslâm, ilerlemenin önündeki en büyük engeldir ve bu görüş Osmanlı aydınları arasında da kendine taraftarlar bulmaktadır. Elmalılı bu konuyu *Sebîlürreşad*'da yayımladığı "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir" isimli makalesinde ve "Dibace"de tartışır. Ayrıca Fransız Rinye Milye'den yapmış olduğu "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?" isimli makalenin Elmalılı tarafından yazılan dipnotları da bu konuda oldukça aydınlatıcı olacaktır.

Elmalılı'ya göre "terakki mazideki kıymetlerden istiğna değil, onları tadilat ve keşfiyat-ı cedide ile daha mütekamil kıymetlere iblağ etmektir. Tabir-i aharla servet-i eslafa, servet-i ahlaf-ı zammeylemektir. [İlerleme, geçmişteki değerlerden kaçınma değil, onları birtakım değişiklikler ve keşiflerle daha üstün değerler haline getirmektir. Yeni tabirle geçmişin zenginliklerine bir sonraki neslin değerlerini ilave etmektir]" (Elmalılı,Tarih yok: 15). Elmalılı bu tabiri yaptıktan sonra İslâm ile ilim arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Buna göre, İslâm dini, ayet ve hadislerle her Müslüman bireyin ilim peşinde koşmasını emreder. İnsana akıl yürütmesini ve düşünmesini salık verir. Nitekim bu durum tarihte de böyle olmuştur. Bu durumda kim İslâm'ın terakkinin önünde bir engel olduğunu iddia edebilir? Aksine İslâm dini bünyesinde barındırdığı bu tarz ilkelerle ilerleme yolunda itici bir güç olmuştur. Bu durumda Batılıların İslâm'ın terakki yolunda bir engel olduğunu iddia etmelerinin nedeni "din-i İslâm'ın hassa-i tahaffuziyyesini kırmak ve terakkiyi kendilerine temessül suretinde tefsir etmek [İslâm dininin kendini koruma yeteneğini kırmak ve gelişmeyi kendilerine benzemek şeklinde yorumlamak]"tir (Elmalılı, Tarih yok: 36).

Elmalılı'ya göre İslâm dünyasının içine düşmüş olduğu durumun nedeni dinin kendisi değil, Müslümanların bu dinin ilkelerini tam olarak özümseyememiş olmalarıdır. Ona göre Müslü-

kanlığı'na, ilahiyat fakülteleri de üniversiteler kanalıyla YÖK'e bağlıdır.[15] Diyanet'in din eğitiminin muhteva, program, istikamet ve uygulamasının tamamen dışına itilmesi, resmî televizyon ve radyolardaki dinî programlarda doğrudan belirleyiciliğinin olmaması,[16] dinî vakıflardan bütünüyle tecrit edilmesi çok yönlü problemlerin doğmasına zemin hazırlamış gözükmektedir.[17] 1947 CHP Kurultayı'nda bu meselenin gündeme geliş tarzına bakarak oturmayan mevzuatın problemlerinin çok erken fark edildiği, hatta baştan bilindiği söylenebilir. Birkaç örnek vermek gerekirse:

> *Evet bugün için bir Diyanet İşleri Reisi mevcuttur. Diyanet İşleri Dairesi'nin yetişecek olan nesle din öğretmek hususunda bir teşkilatı yoktur. Yalnız inhilâl eden müftilik ve imamlıklara eskiden kalmış mahdut kimseleri tayin etmekten başka bir vazife de ifa etmemektedir* (Çorum delegesi Abdülkadir Güney).

manlar, bir müddet sonra ilahî düsturlarda feyz aramaktan vazgeçmişler ve geleceği temin edecek yeniliklerden mahrum kalmışlardır. Dolayısıyla da ilerleyemeyip geri kalmışlardır. Ona göre geri kalmışlığın en temel nedeni de dine karşı hassasiyetin azalması ve akidelerin donmuş bir hale gelmesidir.

Elmalılı İslâm dünyasının Batı medeniyetinden birtakım iktibaslar yapmak zorunda olduğunu düşünür. O, dinin de toplumsal gelişmelerin de değişmeyi ve yenileşmeyi zorunlu kıldığının farkındadır. Fakat o, yenileşmenin ve değişimin tahrifle eşanlamlı olmadığına inanır. Ona göre şayet yenileşme tahrifle eşanlamlı olsaydı, Hz. Muhammed her asır başında dini yenileyicileri müjdelemezdi. Fakat, gerek dinî alanda ve gerekse de toplumsal alanda yapılacak bu yenileşme/değişme gelişigüzel değil, birtakım süreçlerin sonrasında gerçekleşmelidir. Bu sürece de içtihat yetkisini haiz kurumlar nezaret etmelidir. Dinin neyin alınmasına müsaade ettiğini, neye müsaade etmediğini bu kurumlar belirlemelidir. Elmalılı bu tespitleriyle, diğer İslâmcı entelektüeller gibi, İslâm dünyasında uzunca bir süredir kapalı olduğuna inanılan içtihat kapısını zorlamış ve içtihadın gerekliliği üzerinde ısrarcı olmuştur. Ona göre, günümüzde ilimlerin iyice ihtisaslaştığı göz önüne alınınca, içtihat konusunda, alanında uzmanlaşmış kişilerden müteşekkil kurumların zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu içtihatlarla birlikte de İslâm ümmetinin hayatına girmeye başlayan yeni hadiselerin dinî ve şer'i sıhhati tespit edilebilecektir. Buna göre Muhammed Hamdi, modernleşme yönünde atılan adımlara tamamıyla karşı çıkmak yerine, İslâm'daki içtihat ilkesinin yeniden devreye girmesi ile modernleşme unsurlarının sıhhatinin tespitini önermektedir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin yazılarında sıkça polemiğe girmiştir. Bu polemik yazılarından belki de en önemlisi *Mizan* gazetesinde yayımlanan "Şeyhülislâm Meclis-i Mebusan'a Gelmeli mi, Gelmemeli mi?" adlı yazıya cevaben kaleme aldığı "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye" adlı makalesidir. Bu yazıya daha sonra *Volkan* gazetesinden de itiraz gelmiştir. Elmalılı bu yazıda, halifeyi asla ruhani bir reis olarak görmez. Çünkü ona göre halife, sadece İslâm hukukunu icra etmekle sorumlu, İslâm hukuku esaslarına göre kurulmuş bir hükümetin reisidir. Bu yüzden o, halifenin yabancı ülkelerde

[Gayrımüslim cemaatların] *Evkaf idarelerini kendilerine vermişiz. İslâm dinine mensup olan cemaatın başına 'Diyanet İşleri Reisi' diye birisini oturtmuşuz. Fakat hiçbir iş yapmayarak, kolları bağlı olarak bırakmışız, boyuna tesbih çekmesine müsaade etmişiz* (Seyhan milletvekili Sinan Tekelioğlu).

Diyanet İşleri [din] *dersler[iy]le meşgul olmalıdır. Ona, memleketin fevkalâde muhtaç olduğu[nu], memleketin her tarafında kendilerine ihtiyaç bulunduğunu görmemek mümkün olmayan imam ve hatipleri yetiştirmek için izin vereceksiniz* (İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver).[18]

Doğrudan din işleriyle ilgili konular olmalarına rağmen 1927'de hutbelerin, 1932'de ezan, salâ ve tekbirlerin Türkçeleştirilmesi, 1934'te Ayasofya Camii'nin müze haline dönüştürülmesi gibi kararlar siyasî merkezin tasarrufu olarak gerçekleştirilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı ise ya görüşüne hiç başvurulmadan veya aykırı

yaşayan Müslümanlar üzerinde bir velayeti olmadığını düşünür. Onların halifeye olan bağlılığı sadece manevi sahadadır. Ona göre şayet, halife ya da sultan İslâm hükümlerini uygulamazsa millet onu görevden alabilir. Bu kanaati onun Abdülhamit'in hal fetvasını hazırlamasında etkili olmuş olabilir.

IV

Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi, II. Meşrutiyet dönemi olarak adlandırılan dönemde İslâmcı düşüncenin önde gelen isimlerinden biri olarak sivrilmiştir. Yazdıkları ile İslâm'ın bir toplumsal proje olarak sunumu vazifesini üstlenmiş, gerek İslâm toplumunun ve gerekse de beşeriyetin her türlü hastalıklarının ilacının İslâmiyet'te olduğu çağrısında bulunmuştur. İslâm dinin evrenselliğine, yenileşme yönünde itici bir güç olduğuna ve en önemlisi de insan doğasına uygunluğuna dikkat çekmiş, gerek oryantalistler karşısında ve gerekse de döneminin Batılılaşmacı düşünürleri karşısında bu düşünceleri savunmuştur.

Ne var ki Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, birçok muhalif aydın gibi baskılara maruz kalmıştır. İstiklal Mahkemesi'nce yargılanmasına oldukça içerlemiş ve kendini, hizmet ettiği kurumların da ortadan kaldırılmasıyla birlikte evine kapatmıştır. Hızla gerçekleştirilmeye başlanan sağlıksız Batılılaşma ve yeni kurulan devletin İslâm dinine karşı takındığı tavır karşısında bir muhalefet pratiği geliştirememenin sıkıntısını yaşamış olduğu muhakkaktır. Böyle bir atmosferde Elmalılı, kendisini sadece ilmî çalışmalarına hasretmeye, muhalefet biçimi olarak da kendisini eve hapsetmeye karar vermiş olsa gerektir.

DİPNOTLAR

1 Mekteb-i Nüvvab: Kadı yetiştirmek üzere 1853 senesinde açılan Muallimhane-i Nüvvab'ın 1884 senesinde isminin değiştirilmesiyle oluşturulan eğitim kurumu.

2 Medresetü'l Kuzat: Mekteb-i Nüvvab'ın 1911 senesinde adının değiştirilmesiyle teşekkül eden okul.

3 Medresetü'l Mütehassisin: Medresede okuyanlar arasında uzman yetiştirmek üzere kurulmuş olan okul.

4 Mülkiye Mektebi: İdare memuru yetiştirmek üzere açılan, günümüzün siyasal bilgiler fakültesinin dengi olan okul.

5 Darü'l Hikmeti'l İslamiyye: Meşrutiyet devrinde açılan ve Şeyhülislam kapısında toplanan yüksek danışma kurulu.

6 Elmalılı Hamdi Yazırın tefsir anlayışı ve tefsiri hakkında bkz. Bolay, 1993: 125-139; Albayrak, 1993: 152-168; Ersöz, 1993: 169-177.

görüş bildirmesine rağmen alınan bu kararları uygulamaya, hatta doğruluklarını savunmaya icbar edilmiştir.[19]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "din konusunda toplumu aydınlatma" yetki ve görevi için yaptıkları, camilerdeki vaaz ve hutbeleri düzenlemek, dinî sorulara cevap (fetva) vermek ve yayın yapmakla (kitap, dergi, takvim, kaset) sınırlıdır.[20] Fakat siyasî merkezin, başından itibaren Diyanet'in yayınlarından beklentisinin iki paralel çizgi doğrultusunda yürüdüğünü söyleyebiliriz. Biri "hurafelerden arındırılmış" dinî bilgi ve kültür verme, ikincisi de dinin devlet, Cumhuriyet ideolojisi ve inkılâplarla bir şekilde uzlaştırılmasıdır.[21] 1949 yılında Diyanet bütçesi Meclis'te görüşülürken söz alan CHP Ordu milletvekili Hamdi Şarlan'ın, kurumun biri halka, diğeri aydınlara yönelik olmak üzere iki dergi çıkarmasını teklif ederken gerekçe olarak şunları söylediğini görüyoruz:

... Diyanet İşleri'nin haftalık biri avama diğeri havasa ait iki mecmua çıkarıp hu-

rafesiz hakiki din'in *ne olduğunu ve bu arada devlet ve inkılâp esaslarının hangi bakımdan korunacağının da lazım geldiğini sağlamak elzemdir. Bu sayede dindar vatandaşın inkılâp prensipleri dairesinde itikadâtına ve ibadâtına ve ahlakına ait konuların dışına çıkmak salahiyetini haiz bulunmadığını o mecmualardan bilmesi, öğrenmesi lazımdır* [vurgu benim].[22]

3. Cumhuriyet ideolojisinin Batılı manada bir din-devlet/siyaset ayrılığını öngörmediği hatta bunu tehlikeli telakki ettiği açıktır. Bu yöneliş, Türk siyasî düşüncesi ve siyasî gelenekleri ile Cumhuriyet idaresinin din ve Müslüman unsurla ilişkileri açısından normal hatta stratejik olarak doğru kabul edilebilir. Fakat ilke ve tarihî tecrübeyi dikkate alma düzeyinde bize göre normal/doğru olan bu düşüncenin arkasından gelen laiklik ilkesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı organizasyonuna dair mevzuat ve uygulamalar çok alt düzeyde işlemiş, bir başka ifadeyle siyasî merkezin dinî alana ve giderek dinî yaşantıya tahakküm etmesine dönüşmüştür. Dine tahakküm ve dinî alanın daraltılması, kısıtlanması şeklinde anlaşılan ve yorumlanan din-siyaset ilişkileri, neticeleri itibariyle dini toplumsal gerilim ve tehlike/tehdit alanlarından biri saymak, siyasî meşruluk araçlarından biri olarak kullanmak, yeni, seküler ve uygun bir din yorumunun (millî din) ortaya çıkması için sürekli ve etkin tedbirlere başvurmaktan öte bir yere varmamış gözükmektedir.

633 sayılı Diyanet Teşkilat Kanunu'nun laiklik ilkesine aykırı olduğu iddiasıyla Birlik Partisi tarafından açılan iptal davası için Anayasa Mahkemesi'nin verdiği karar[23] gerekçesinde yer alan ve bizim siyasî merkezin esas görüşü olarak alınabileceğini düşündüğümüz şu değerlendirmeler de tartışmaya çalıştığımız husus için önemli olmalıdır:

> *Diyanet İşleri Başkanlığı*, dinî bir teşkilat değil, *Anayasanın 154üncü maddesinde saptandığı üzere genel idare içinde yer almış idari bir teşkilat durumundadır. [...] Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Anayasada yer almasının ve mensuplarının memur niteliğinde sayılmasının, [...] birçok tarihî nedenlerin, gerçeklerin ve ülke koşullarıyla ihtiyaçların doğurduğu bir zorunluk sonucu olduğunda kuşku yoktur. [...] Dinin devletçe denetiminin yürütülmesi, din işlerinde çalışacak kimselerin yetenekli olarak yetiştirilmesi yoluyla dinî taassubun önlenmesi ve dinin toplum için manevi bir disiplin olmasının sağlanması ve böylece Türk milletinin çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi, yücelmesi ana ereğinin gerçekleştirilmesi gibi nedenlere dayan(maktadır). [...] Devletin bu alandaki yardımı ve Diyanet İşleri kuruluşu görevlilerinin memur sayılması, devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmeyip ülke koşullarının zorunlu kıldığı ihtiyaca uygun bir çözüm yolu bulmak erek ve anlamını taşımaktadır* [vurgu benim].

Gerçekten de Diyanet teşkilatı, neredeyse Cumhuriyet'le yaşıt tarihi süresince, kendisine biçilen yere ve sınırlara sadık kalarak Müslümanların din işlerine bakmaktan çok "devletin din işlerine bakan", devletin temayülleri, zaman zaman baskıları doğrultusunda dinî yorumlar yapan, halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir kurum olagelmiştir. Siyasî merkezin ana temayülü ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tarihi boyunca isteyerek veya zorlamalar neticesinde yaptığı icraata bakıldığında Cumhuriyet ideolojisinin din-devlet ayrılığı manasında bir laiklikten çok dinin dünyevileşmesi ve siyaset-kamu alanındaki iddialarından tecrit edilmesi manasına bir sekülarizmden yana tavır koyduğu ve bu tavrı alanını genişleterek ısrarla sürdürdüğü neticesine varılabilir.

4. Diyanet İşleri Başkanlığı mevzuat ve işleyiş itibariyle hemen bütün tarihi boyunca, siyasî merkez açısından muteber

ve değer verilen bir kurum olmamıştır. Fakat siyasî merkezin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı meşrulaştırmak, nüfuz aracı olarak kullanmak, daha da önemlisi bu kurumun varlığını gerekçe göstererek milletin içinde muteber konumlarını sürdüren ulema ve meşayıhın tayin edici ve etkili statülerini zayıflatarak ortadan kaldırabilmek için bu kurumun halk katında, özellikle de dinî endişelere sahip insanlar nezdinde itibarlı olması gerekiyordu.[24] Siyasî merkezin bu paradoksu çözmek için bulduğu elverişli yollardan biri, Diyanet'in başına muteber bir insan getirerek onun üzerinden halkın itibarını kazanmak olmuştur. 1924-41 yılları arasında başkanlık yapan Rıfat Börekçi uzun yıllar Ankara müftülüğü yapmış, Millî Mücadele yıllarında büyük yararlılıkları görülmüş, Mustafa Kemal Paşa ile işbirliği yapmış, İstanbul'un Millî Mücadele aleyhinde fetvasını göğüslemiş, Birinci Meclis'te milletvekili olarak bulunmuş ilmiyeden bir zattı. 1942-47 yılları arasında başkanlık yapan ord. profesör ve müderris Mehmet Şerefeddin Yaltkaya ise kelam başta olmak üzere İslâmî ilimlere ve Arap edebiyatına vukufu ile şöhret bulmuş, üniversite çevrelerinin de itibar ettiği biriydi. Yaltkaya'dan sonra İnönü tarafından başkanlık görevine getirilen ve 1924'ten beri Diyanet teşkilatının üst kademelerinde bulunan, halk arasında âlim ve muteber bir insan olarak tanınan Ahmet Hamdi Akseki'nin konumu daha enteresandır. II. Meşrutiyet devri İslâmcılık düşüncesinin en önemli isimlerinden birinin, Tek Parti iktidarının sonlarına doğru İnönü tarafından Diyanet makamının başına getirilmesi ancak dönemin şartları hesaba katıldığında doğru anlaşabilecek önemli bir hususdur. Çok partili hayata geçiş çalışmalarının yürütüldüğü, muhalefetin dinî konularda iktidarı gittikçe dozu sertleşecek şekilde tenkitlere tâbi tuttuğu, iç ve dış konjonktürel şartlar dolayısıyla dinî hayatın, din eğitimin daha serbest bir hüviyete büründürülmesine gayret edildiği bir dönemde Akseki'nin Diyanet'in başına getirilmesi hiç de anlaşılmayacak yahut yadırganacak ve küçümsenecek bir tercih olmamalıdır.[25] Tek Parti yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan bu üç kişinin hukuken değilse de teamülen kaydıhayat şartıyla bu hizmeti yürüttükleri de gözden ırak tutulmamalıdır; üçü de görevdeyken vefat etmiştir.

Bu teamül çok partili hayata geçtikten, özellikle 27 Mayıs 1960 ihtilali sonrasında ortadan kalkacak, Diyanet teşkilatı, başkanlık makamı açısından da istikrarsız ve geçmişine göre daha az itibarlı bir yer haline gelecektir. Meselenin bu yönünü görebilmek için önce başkanlık makamına getirilen kişileri ve görev sürelerini *Tablo 1* üzerinden incelemek anlamlı olacaktır.

Bu tablonun üzerinde durulması gereken birçok yönü ve problemi var. DP iktidarının, Diyanet'le ilgili devraldığı mirasa sadık kalarak Akseki'yi görevden almadığı ve onun vefatıyla göreve getirdiği E. Sabri Hayırlıoğlu'nu da değiştirmediği görülmektedir. Bu teamüle ilk müdahale 1960 ihtilaliyle olmuş, ihtilalin hemen akabinde görevinden alınan Hayırlıoğlu'nun yerine, başkanlıkta ancak 9 ay kalabilecek olan İstanbul müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen getirilmiştir. Bilmen'den sonra başkan olan Hasan Hüsnü Erdem ise, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı'na getirilen emekli tümgeneral ve tarikat mensubu Sadettin Evrin'in hazırlayıp başkanın imzası veya adıyla yayınlanmasını istediği Nurculuk aleyhindeki metne[27] karşı çıktığı için re'sen emekliye sevk edilmiştir.[28] Bir sonraki başkan İbrahim Elmalı Devlet Bakanı Refet Sezgin'in bir tayinle ilgili isteğini geri çevirdiği için görevden alınmıştır. Kısaca söylemek gerekirse 1951'den sonra, Tayyar Altıkulaç'ın kendi isteğiyle emekliye ayrılması ve M. Sait Yazıcıoğlu'nun yeniden izin talep edilmeyerek üniversitedeki görevine iade edilmesi (dolaylı görevden alma) hariç tutulursa bü-

TABLO 1

Başkanın adı	Göreve başlama tarihi	Ayrılma tarihi	Görev süresi
Rıfat Börekçi	4. 4. 1924	5. 3. 1941	17 yıl
Şerefeddin Yaltkaya	14. 1. 1942	23. 4. 1947	5 yıl 3 ay
Ahmet Hamdi Akseki	29. 4. 1947	9. 1. 1951	4 yıl 8 ay
Eyüp Sabri Hayırlıoğlu	12. 4. 1951	10. 6. 1960	9 yıl
Ömer Nasuhi Bilmen	29. 6. 1960	6. 4. 1961	9 ay
Hasan Hüsnü Erdem	6. 4. 1961	13. 10. 1964	2 yıl 5 ay
Tevfik Gerçeker	15. 10. 1964	16. 12. 1965	1 yıl 1 ay
İbrahim Elmalı	17. 12. 1965	25. 10. 1966	11 ay
Ali Rıza Hakses	25. 10. 1966	15. 1. 1968	1 yıl 2 ay
Lütfi Doğan (vekil)	15. 1. 1968	25. 8. 1972	4 yıl 7 ay
Dr. Lütfi Doğan	26. 8. 1972	26. 7. 1976	4 yıl
Doç. Dr. Süleyman Ateş	28. 7. 1976	7. 2. 1978	1 yıl 6 ay
Tayyar Altıkulaç	9. 2. 1978	10. 11. 1986	8 yıl 9 ay
Doç. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu	17. 6. 1987	2. 1.1992	4 yıl 6 ay
Mehmet Nuri Yılmaz	2. 1. 1992	17. 3. 2003	11 yıl 2 ay
Prof. Dr. Ali Bardakoğlu	30. 5. 2003	Halen görevde[26]	

tün başkanlar siyasî otorite tarafından ve çoğu pek de hoş olmayan bir şekilde görevden alınmış veya emekliye sevk edilmiştir. Bu durum, başkanlar ve kurum üzerindeki siyasî müdahalenin ne boyutlarda cereyan ettiğini göstermektedir. 1971 müdahalesinden sonra siyasî etkiye bir de parti tesiri eklenecektir. Bu tesir 1973 seçimlerinden sonra koalisyonlara ortak olan ve Diyanet'e bakan devlet bakanlığını alan MSP çizgisinin tesiridir. "En laik Diyanet İşleri başkanı" olarak anılan Dr. Lütfi Doğan'ın görevden alınarak yerine Süleyman Ateş'in tayin edilmesi ve 1971'den beri başkan yardımcısı olan fakat MSP çizgisiyle arası hiçbir zaman iyi olmayan Tayyar Altıkulaç'ın da Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne kaydırılması bu süreci hızlandıracaktır. (Bu tarihten itibaren MSP çizgisinin Diyanet'teki etkisi ve nüfuzu, dinin siyasete alet edilmesi çerçevesinde diğer unsurlarla birlikte siyasî bir malzeme olarak sürekli kullanılacaktır.) Altıkulaç, 1977 seçimleri sonrasında hükümeti kuran Ecevit'in imzasıyla eski kurumuna, bu defa başkan olarak dönecek ve 12 Eylül yönetiminin din ve laiklik politikalarında özellikle de cemaatlerin siyasî merkezle irtibatlarının yeniden organize edilmesinde, yurtdışındaki Türklere dönük din hizmetlerinin resmî kimliğinin yaygınlaştırılmasında, din derslerinin ilk ve orta eğitimde mecburi hale getirilmesinde hayli etkili olacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın siyasetle doğrudan irtibatını bir başka açıdan gösteren hususlardan biri de başkanlık makamına oturan kişilerin azımsanamayacak bir kısmının göreve gelmeden önce veya ayrıldıktan sonra aktif siyasetin içinde yer almış olmalarıdır: Rıfat Börekçi (Birinci Meclis'te Manisa mebusu seçildiyse de 4 ay sonra Ankara Müftülüğü görevine döndü), E. Sabri Hayırlıoğlu (İkinci Meclis'te CHP mebusu), İbrahim Elmalı (MP ve Demokratik Parti mebusu), Lütfi Doğan (MSP, RP, FP, SP mebusu), Dr. Lütfi Doğan (CHP mebusu, İl.

Ecevit hükümetinde Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı), Tayyar Altıkulaç (DYP ve AKP mensubu), M. Sait Yazıcıolu (AKP mebusu). Bu tavır, modernleşme dönemi Osmanlı şeyhülislamlarının aktif politikanın doğrudan merkezinde yer almaları tecrübesiyle çakışmaktadır.

Siyasî merkezin, basın-yayın organlarının, üniversitelerin, özellikle ihtilal dönemlerinde Genelkurmay'ın başkanlık makamı üzerindeki doğrudan/dolaylı etkileri, baskıları her zaman tahmin edilenden fazla olmuştur. Basına da intikal eden üç örneği zikretmek gerekirse; Ahmet Hamdi Akseki Bütçe Komisyonu üyesi milletvekillerine bilgi verirken (8 Ocak 1951) CHP'li üyelerin, hususen Ferit Melen'in hakaretine uğramış, geçirdiği kalp krizi üzerine vefat etmiştir (9 Ocak 1951).[29] AP milletvekili ve Devlet Bakanı Refet Sezgin, haksız tayin isteğini yerine getirmediği için İbrahim Elmalı'ya makamında hakaretler yağdırmış ve istifaya zorlamıştır (1966). Tayyar Altıkulaç da makamında CHP milletvekili Celal Paydaş'ın silahlı ve fiilî saldırısına maruz kalmıştır (27 Mart 1979).

Tablodan çıkarılabilecek bir başka netice de Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirilen kişilerden beşinin (1/3'ünün) iki yıldan az, diğer yedisinin de 5 yıldan az görevde kalabilmiş olmasıdır. Bu süreler gösteriyor ki başkanların çok büyük bir kısmı, Diyanet gibi önemli bir kurum için gerekli olan güvenceden yoksun ve kurumu tanımak, orta-uzun vadeli programlar hazırlamak ve uygulamak imkânlarından mahrum olarak görev yapmışlardır.

Başkanlar açısından Diyanet İşleri Başkanlığı'nı değerlendirmeyi bitirirken, önem atfedilebilecek iki ayrıntıya da işaret edelim. Bunlardan biri Tayyar Altıkulaç'la birlikte Diyanet İşleri başkanı olan kişinin sakal bırakma geleneğinin ortadan kalkması, diğeri de Dr. Lütfi Doğan'la birlikte başlayan, ilahiyat alanında akademisyen birinin başkanlığa getirilmesi temayülünün, -Mehmet Nuri Yılmaz'ın tayini hariç- yerleşmesidir.

YENİ TARTIŞMA ALANLARI

Seksenli yılların ortalarından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı ve laiklik ilkesi etrafında iki tartışma alanı daha ortaya çıktı. Bunlardan biri "Diyanet'in cemaatlere devri", diğeri de "Alevilerin Diyanet'te temsili" idi. Son bir iki yılda "harareti hayli azalmış" bu iki tartışma alanı aslında yeni ortaya çıkmış değil; ikisi de potansiyel olarak 1924 yılından, fiilî olarak çok partili hayata geçiş tecrübelerinin ilk yıllarından itibaren açık veya örtük olarak dile getirilmektedir. Yeni olan, belki tartışmaların, demokratikleşme ve özgürlükler bağlamında yürütülmüş olmasıdır. Seksen sonrasında, İslâmcılar da dahil olmak üzere bütün grupların yaklaşık olarak aynı mantık ve argümanlarla katıldıkları bu tartışmaların, bizce en büyük zaafı, Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm'la Müslümanlığın ve laikliğin, hangi siyasî ve sosyal şartlarda, nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı vakıasını (problemin yakın ve belirleyici tarihini) ihmal ederek meseleyi sadece demokratikleşme bağlamında ve neredeyse tamamen teorik bir tartışma düzeyinde ele almış olmalarıdır.

Bu iki probleme biraz daha yakından bakalım:

1. Tartışmalarda görüldüğü kadarıyla Diyanet'in cemaatlere devri talebinin, biri laiklikle diğeri de kamu maliyesiyle alakalı olmak üzere iki gerekçesi var. Şöyle ki: Laiklik dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılması manasına alındığında Türkiye'de bu anlamda bir laiklik bulunmamaktadır. Çünkü dinin doğrudan devlet işlerine karışması her manasıyla ortadan kalkmışken devlet Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kendi bünyesi ve işleyişi içinde bulundurmak suretiyle din işlerine doğrudan karışmakta hatta kendisi doğrudan dinle ilgili konularda yorumlar getirmekte veya ortadaki

yorumlardan birine katılmaktadır. Dini yorumlamak, devlete örtük de olsa dinî bir kimlik verirken yorumlardan birine katılması da devletin vatandaşları, vatandaşlarının görüşleri arasında tercih yapması demektir. Halbuki devlet herkese eşit uzaklıkta veya yakınlıkta olmalıdır. Bu aksak laiklik uygulamasından kurtulmak için Diyanet cemaatlere, sivil kuruluşlara devredilmelidir. Kamu maliyesi açısından bakıldığında da benzer bir durum söz konusudur: Diyanet vergi mükellefi bütün vatandaşlara (gayrimüslimlere, ateistlere, Alevilere, pratik dinî yaşantısı olmayan kişilere...) hizmet veren bir kurum olmamakla beraber kamu maliyesinden, birkaç bakanlığın bütçesinden daha büyük bir bütçeye sahip bulunmaktadır.

Diyanet'in cemaatlere devri meselesinin yeni bir mesele olmadığı, 1945 yılından,[30] özellikle de 1947 CHP Kurultayı'ndan itibaren dile getirildiği aşağıdaki temsil gücü yüksek örneklerden anlaşılabilir:

Cumhuriyet hükümeti laik olduğu halde laisizmin icap ettirdiği tarzda din işlerini cemiyete ve Türk cemaatına mal etmemiş bulunuyor. Hükümet olarak da işi eline almayınca, bizde laiklik bir nevi din aleyhtarlığı şeklinde tecelli ediyordu

(...)

Türkiye'de oturan ekalliyet [gayrımüslimler], kendi dinî müesseselerini teçhiz edebilirlerken, Türk vatandaşı kendi vatanında bu hakkından mahrum kalıyordu. Laisizmi kabul ettiğimize göre, Türk vatandaşına da dinî müesseselerini yaşatmanın imkânını vermek doğru olur kanaatindeyiz.

Diyanet İşleri'miz, devlet bünyesinden ayrılabilir, dinî müesseselere Evkaf'ın vâridatı da eklenebilir. Bu suretle hiç zahmet çekmeden bu cemaat teşkilatı kurulur.[31]

[1928'de yapılan] *Anayasadaki bu değişiklikle birlikte dinî teşkilatın devlet bünyesi içinde kalması, bütçeden ödenek alması, bu değişikliğin ruhuna aykırıdır. [...] Laik bir rejimde devletin okul programlarına din öğretimi koyması, İmam-Hatip Okulları açması, kitapla ve radyoyla dinî yayın yapmasının laikliğe aykırılığı açıktır. Bu durum da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet bünyesi içinde bırakılmış olmasının sonucudur. [...] Din işleri, Hıristiyan ve Musevi dini mensuplarında olduğu gibi cemaat teşkilatına bırakılarak, bu din mensuplarının da kendi vicdanî meseleler ve ihtiyaçlarıyla kendilerinin meşgul olmaları, devletin de dinler ve dinî teşekküller karşısında tarafsız bir otorite olarak kalması gerekli idi. Mabetler ve dinî teşekküllerin idaresi, cemaat teşkilatınca yürütülür, ihtiyaç ve arzular bu teşkilatın işi olarak görülebilirdi.*[32]

Diyanet'in cemaatlere devri tartışmalarında en önemli zaaf noktası "cemaat" kavramıyla alakalıdır. Çünkü hukukî olarak cemaat, Türkiye'de sadece hakları Lozan Antlaşması'yla uluslararası garanti altına alınan gayrimüslim azınlıklar yani Hıristiyan ve Yahudiler için kullanılır. Bunun dışında hukuken hak ve yetkileri tarif edilebilecek bir "Müslüman cemaat" yoktur ve fiilen var olan cemaatlerin/tarikatların gayrimeşruluklarını ortadan kaldırmak için vakıf ve dernekler kanalıyla faaliyetlerini sürdürdüklerini de biliyoruz. Cumhuriyet'i kuran kadronun Müslümanları hangi mezhep, meşrep ve tarikattan olursa olsun eşit düzeyde kabul etmesi, hatta mezhep ve meşreplerin var olan farklılıklarının kamu hayatına yansımasına müsaade etmemesi de, "tek tip Müslümanlık" araması kadar bu uluslararası kararlarla irtibatlı olsa gerektir.

Ayrıca 1924'te medreselerin kapatılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, 1925'te de tekkelerin kapanması ve tarikatların gayrimeşru ilan edilmesinden sonra Türkiye'de yaşanan din merkezli birçok acı tecrübe, cemaat ve tarikat yapılaşmalarının bir tür devletin şemsiyesi altında varlıklarını sürdürebilmeleri vakıasını ortaya

çıkarmıştır. Siyasî merkezin açık veya örtük desteği, yönlendirmesi olmadan varlığını sürdürebilecek herhangi bir cemaat yapısından bahsetmenin zorluğu dün de bugün de ortadadır. Yakın tarihin tecrübeleri hesaba katıldığında cemaat ve tarikat yapılarının, çokça vurgu yapıldığı gibi "sivil" vasıflara sahip organizasyonlar olmaktan çok "yarı resmî" kuruluşlar olduklarını söylemek doğruya daha yakın gözükmektedir. Nitekim çok güçlü ve sıkı oldukları var sayılan cemaatlerin 12 Eylül hareketinden sonra siyasî gücün talepleri veya icbarları doğrultusunda ne kadar çabuk dağıldıkları, yapı değiştirdikleri veya kolaylıkla itaatkâr bir mahiyete büründükleri görülmüştür. Bu tespitlerde doğruluk payı yüksekse o zaman Diyanet'in cemaatlara devri gibi muğlak bir başlığı tartışmadan önce cemaat meselesini çok yönlü olarak tartışmak ve tahlil etmek gerekecektir. Bize göre Türkiye'de Diyanet'in devredilebileceği herhangi bir cemaat yoktur.

2. Diyanet'in dini temsil ettiği, bu temsilin de yalnızca Sünnîlikte odaklandığı ve Aleviliği dışladığı meselesine gelince, burada öncelikle Diyanet'in bir *temsil kurumu* olmadığını belirtmek lazım gelecektir. Yani değişik mezhepler veya tarikatlar burada temsil ediliyor değildir. Bilgilerim beni yanıltmıyorsa Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan bugüne kadar Alevîlik ve Alevîler aleyhine üst makamlara takdim etmek için herhangi bir rapor hazırlamamıştır[33] ama Nurcular, Süleymancılar, tarikatlar, cemaatler... yani Sünnî topluluklar ve bunların suçsuz temsilcileri hakkında aşağılayıcı ve mahküm edici çokça metin kaleme almıştır.[34] Mahkemelerde de aleyhte delil olarak kullanılan bu raporların bir kısmı Diyanet'in yayınları arasında da yayımlanmıştır. Kesin olan bir şey var ki 1994'te yapılan ve Alevî temsilcilerin de davet edildiği, konuşturulduğu Din Şurası'na kadar Diyanet hiçbir dinî cemaati doğrudan tanımış ve kale almış değildir.[35] Diyanet'in açık veya örtük olarak Alevîlik aleyhinde olan çok az sayıdaki beyanları, doğrudan Alevîlikle alakalı olmaktan ziyade Alevî çevrelerde görülen dinî mübalâtsızlıklarda merkezîleşen meseleler olarak ele alınmaya daha müsait gibi görülmektedir. Bu bakış açısı devletin mezhep ve meşrep farklılığı tanımayan tek tip din anlayışıyla da örtüşmektedir.

Alevî grupların veya temsilcilerin, tamamen Sünnîlikle alakalı bir kurum olarak gördükleri Diyanet gibi kamu bütçesinden ödenek veya yardım talepleri ile cemevlerinin camiden bağımsız ibadet merkezleri olarak kabul edilmesi doğrultusundaki talepleri, tartışılması gereken birçok hususu içinde barındıran ciddi talepler ve cesur yorumlardır.[36]

SONUÇ YERİNE

Mustafa Kemal Paşa'nın yanında iktisat müşaviri olarak bir müddet hizmet gören Ahmet Hamdi Başar (Limancı Hamdi), 1930 yılında, SCF'nin kapatılmasının akabinde, Altıok'un, bu arada laikliğin konuşulduğu bir tren yolculuğu toplantısında, Hıristiyanlıkla İslâmiyet arasındaki farklara işaret ettikten sonra Atatürk'e şunları söylediğini hikâye etmektedir:

> [Hıristiyanlıkta olmasına rağmen] *İslâmlıkta din ile dünyanın ayrılması yoktur. Daha doğrusu İslâmlık dünyayı esas tutar; akla dayanır; halk idaresini, ahkâmın zamanla değişeceğini kabul eder; hiçbir dogmaya meydan vermemek, her şeyi akıl hududu içinde mütalaa etmek ister. İslâmlığın ilk kuruluşundaki esas bozulmuş; ayrıca bir din sınıfı meydana gelmiş; onun tahakkümü ve kurduğu müesseseler cemiyeti harap etmiş; bugün din ortadan kalkmıştır. Bizce layıklık tabirinden anlayacağımız mana, din ile dünyayı ayırmak değil, dinin ayrı bir sınıf elinde olarak doğmalaşmış esaslara bürünerek dünya işlerini tahakkümü altında bulundurmasının önüne geçmektir. Layıklık inkılâp*

namına ne yapıyorsak, hepsini İslâm olduğumuz halde yapabiliriz. Fakat eğer, din ile dünyayı ayıracağız dersek İslâmlıktan uzaklaşmış, dinsizlik yapmış oluruz. Hıristiyanlık dünya işlerinden uzak olarak yaşıyabilir; İslâmlık ise yaşayamaz..." [vurgu benim].[37]

Başar, aynı yolculukta bir ara baş başa kaldıkları ve laiklik konusunda aynı fikirde olduklarını söylediği Aydın mebusu Dr. Reşit Galib'e[38] de şunları söylediğini yazmaktadır:

Layıklığın bizde anlaşılmaga başlanan şekilde tatbiki dinsizlikten başka bir şey değildir. İslâmlıkta din ile dünyanın ayrılması dinsizliğin ifadesidir. Bu vaziyette bütün yaptıklarımıza din muhalefet edecek; şapka giyeceğiz, din gavur oldunuz diyecek. Yeni harfler, yeni kanunlar, hülasa yenilik namına her ne yaparsak hepsi dinin dışında olacak. Bunları yapan adam kafir sayılacak. Eğer halk dine inanırsa hükümete ve devlete inanmıyacak. Halk ya hükümetsiz veya dinsiz kalacak. (...) Layıklık inkılâbını şimdi anladığımız şekilde kabul edince ve İslâmlığı fedaya kalkınca ortaya o mahiyette koyacak hiçbir şey bulamıyacağız ve koyamıyacağız. (...)

Bizde dini cemiyetin dışına atmak değil, bilakis inkılabın emrine vererek yaşatmak lazımdır. Camileri yıkıp, terk edip onların yerine Halkevleri yapmak suretiyle maksadımızda asla muvaffak olamıyacağız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oralarını modern Halkevleri haline koymak; din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür: İslâmlık bu bakımdan en modern, en ileri bir dindir[39] [vurgu benim].

Ne dersiniz: Ahmet Hamdi Başar'ın teklifi Cumhuriyet devri din-siyaset ilişkilerinin değişmez kuralı haline mi gelmiştir?[40] ❐

DİPNOTLAR

1 Meşrutî rejim içinde halifeliğin konumu için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, İz Yayınları, 1994, s. 145-64; genişletilmiş 2. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 143-62.

2 Bu kanun çıktığı sırada, anayasadaki (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) "Türkiye devletinin dini din-i İslâmdır" ibaresi (m. 2) varlığını koruyordu ve bu madde 1924'te (16 Mart 1340) İkinci Meclis'ten hiç tartışılmadan geçen nadir maddelerden biriydi; bkz. A. Şeref Gözübüyük-Zekai Sezgin, *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Ankara, SBF İdari İlimler Enstitüsü Yayınları, 1957, s. 100-01. Bu madde 1928 yılında anayasadan çıkarılacak, 1937 gibi geç bir tarihte ise laiklik prensibi anayasaya girecektir. Aynı anayasanın 26. maddesinde de Meclis "Ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi" vazifesiyle sorumlu tutulmaktadır. 9 Nisan 1928'te Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yapılan düzenleme ile 2 ve 26. maddedeki değişiklik yanında 16 ve 32. maddelerdeki milletvekilleri ve cumhurbaşkanının yemin metinlerinde yer alan "vallahi" kelimesi "namusum üzerine söz veririm" şekline dönüştürülmüştür.

3 Genel bir değerlendirme ve siyasî merkezin temayülleri için bkz. İhsan Sungu, "Tevhid-i Tedrisat", *TTK Belleten*, II/7-8, 1938, s. 397-431; Recai Doğan, "Cumhuriyetin ilk yıllarında Tevhid-i Tedrisat çerçevesinde din eğitim-öğretimi ve yapılan tartışmalar", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Ankara, Türk Yurdu Yayınları, 1999, s. 227-88.

Mustafa Kemal Paşa Mart 1923'te yaptığı Konya seyahatinde Daru'l-Hilafe Medresesi ile Sultanî Mektebi'ni de ziyaret etmiş ve Balıkesir hutbesini andırır şekilde şunları söylemişti: "Memnuniyetle görüyorum ki tedris ve tederrüs cidden hakikat-ı diniye dairesindedir. İnşaallah memleketimizi, milletimizi ihya edecek asrî ve hakiki ulema faziletkâr müderrisleriniz sayesinde siz olacaksınız. [...] Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'yi [Aksekili o sırada Şeriye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat Umum Müdürüdür. İK.] tebrik ve kendilerine teşekkür ederim. Meşhudatımdan âtiyen memleket için memnunum. [...] Kıymetli ve hakiki ulemamızın mevkii yüksektir. Ulemamızın ve erbab-ı ilm u irfanımızın himmeti ve irşadlarıyla inşaallah İbn Rüşd'ler, İbn Sina'lar, Farabi'ler, İmamı Gazali'ler

milletimizin içinden çıkarak bu asrın tekâmülâtıyla mücehhez olarak ihya-yı hakikat-ı din eyleyeceklerdir. Bugün bütün cihana karşı yine bir mevcudiyet gösterebilmiş olmak hususunda hakiki ulemamızın mevkii büyüktür. Ben heyet-i ilmiyeniz müvacehesinde ve bütün milletin huzurunda ilân ederim ki hakiki ulemamızın, münevveranın ve ashab-ı fennin daimi tenvir ve irşadına mazhar olarak sarsılmaz bir kitle halinde olan milletle beraber bîperva ileri yürüyeceğim"; "Büyük Gazi Konya Daru'l-Hilafe'sinde", *Hakimiyet-i Milliye*, nu. 771, 23 Mart 1339/1923, s. 4. Ayrıca bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 4. baskı Ankara, TTK Yayınları, 1989, II, 159.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği askerî okullar da Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış fakat çok kısa bir zaman sonra Mareşal Fevzi Çakmak'ın ısrarlı talebiyle bu okulları Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti'ne bağlayan ve Tevhid-i Tedrisat'ı özü itibariyle ilk defa ihlâl eden yeni bir düzenleme yapılmıştır.

4 Ahmet Hamdi Akseki'nin 12.12.1950 tarihinde Diyanet İşleri Başkanı sıfatıyla başbakanlığa takdim ettiği "Dinî Müesseselerimiz Hakkında Bir Rapor"undan; bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler*, genişletilmiş 3. baskı İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, II, s. 362-79, iktibas için, s. 367.

5 *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara, 1948, s. 462.

6 Mustafa Kemal Paşa'nın 1 Mart 1924 tarihinde Meclis'te yaptığı konuşmada da aynı mantık yürütülmektedir: "[...] İntisabıyla mutmain ve mesut bulunduğumuz diyanet-i İslâmiyeyi asırlardan beri müteamil olduğu vechile bir vasıta-i siyasiye mevkiinden tenzih ve i'lâ etmek elzem olduğu hakikatını müşahede ediyoruz. Mukaddes ve lâhuti olan itikadât ve vicdaniyâtımızı muğlak ve mütelevvin olan ve her türlü menfaat ve ihtirasâta sahne-i tecelliyât olan siyasetten ve siyasetin bütün uzviyâtından bir an evvel ve katiyen tahlîs etmek milletin dünyevî ve uhrevî saadetinin emrettiği bir zarurettir. Ancak bu suretle diyanet-i İslâmiyenin meâliyâtı tecelli eder"; *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre: 2, C. VII, s. 6.

Şeriye ve Evkaf Vekâleti'ni Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştüren kanun Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti'ni de aynı gerekçe ile (din ve ordunun siyasetten arındırılması gerekçesiyle) Genelkurmay Başkanlığı'na (Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti'ne) dönüştürmüştür. Aynı gerekçe ile vekâlet olmaktan çıkarılarak başkanlık haline getirilen iki kurumun Cumhuriyet tarihi içindeki seyirleri ve konumları karşılaştırılmaya değer bir konudur.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı mevzuatı ve hukukî durumu için bkz. Nail Arslanpay, *Diyanet İşleri Başkanlığı-Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması 1924-1973*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973; Ahmet Uzunoğlu, *En Son Değişiklikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, İstanbul, 1978; 2. bs. *Açıklamalı Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, Ankara, 1980; İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, Afa Yayınları, 1993.

8 Bkz. *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara, 1948, s. 448, 449, 451, 454 (bu kurultay 17.11-4.12.1947 tarihleri arasında yapılmıştır).

9 *A.g.e.*, s. 465.

10 İlk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi, kendisine bir gazetecinin yönelttiği "Vazifeniz sırf imamlarla mı uğraşmaktır?" sorusunu şöyle cevaplıyor: "Vazifemiz imamların, hatiplerin azl u nasbıdır. Dinî mesail ile de iştigal ederiz"; "Türkçe namaz meselesi", *Vakit*, 20 Şevval 1344/3 Mayıs 1926. Börekçi bir başka mülakatında "memleket halkının dinî ihtiyaçlarını tatmin"den de bahsediyor; "Namazda Türkçe Kuran okunabilir mi?", *Vakit*, 26 Cemaziyelevvel 1345/22 Kânun-ı evvel 1927.

11 Millî Güvenlik Kurulu'nun kararları doğrultusunda Mart 1998 sonlarında gündeme gelen Mesut Yılmaz hükümetinin "irtica yasaları"ndan biri de "Camilerin yapımı ve idaresi Diyanet tarafından yönetilecek" hükmünü taşıyordu (bkz. 23 ve 24.3.1998 tarihli gazeteler). Çok geçmeden bir gazetede şu haberle karşılaştık: "Yargıtay'ın kararı: Camiler kamu malı", *Yeni Şafak*, 23 Şubat 1999, s. 2.

12 Kanun no. 4379, kabul tarihi: 31.7.1998, *Resmi Gazete*, sayı: 23421, 2 Ağustos 1998, s. 6.

13 Kanun no. 4380, kabul tarihi: 31.7.1998, *Resmi Gazete*, sayı: 23421, 2 Ağustos 1998, s. 6. İmar Kanunu'ndaki bu değişiklik doğrultusunda yönetmelikte yapılan ve dinî yapıları da "Sosyal ve kültürel yapılar" arasına dahil ederek alan ile hacim büyüklüklerini belirleyen değişiklikler için bkz. *Resmi Gazete*, sayı: 23479, 30 Eylül 1998, s. 2.

14 Türkiye'de mantığı, muhtevası ve işleyişi itibariyle teknik manada "din eğitimi" yoktur; olsa olsa laik eğitim içinde din eğitimi vermekten bahsedilebilir ki bu da yalnız Türkiye'ye mahsus bir uygulamadır. İlk Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi çok erken bir tarihte, 1927'de "bize [Diyanet teşkilatına] bir meslek mektebi zaruri olduğu kanaatindeyim" diyerek bu mübrem ihtiyaca işaret etmiştir; "Namazda Türkçe Kuran okunabilir mi?", *Vakit*, 26 Cemaziyelevvel 1345/22 Kânun-ı evvel 1927.

15 Diyanet'e bağlı olan fakat Millî Eğitim Bakanlığı'nın da teftiş hakkı bulunan Kuran kursları ile Diyanet'in eğitim merkezleri bu genel hükmün nispi istisnalarıdır. Fakat Kuran kurslarının hafızlık yaptırmak ve Kuran okumasını öğretmek gibi -programlarda ilmihal bilgileri de vardır- büyük ölçüde teknik bir eğitime yönelik olduğu, eğitim merkezlerinde ise kısa dönemli meslekî olgunlaştırma kurslarının yapıldığı unutulmamalıdır. 1976 yılında açılan Diyanet'e bağlı Haseki Eğitim Merkezi de müftü ve vaizlere yönelik bir olgunlaştırma eğitimi vermekle beraber gerek süresinin 2 yıl olması gerekse Arapça ağırlıklı eğitim tarzı itibariyle "din eğitimi" sınırlarına dahil edilebilir. Kuran kursları ve eğitim merkezleriyle ilgili mevzuat için sırasıyla bkz. A.

Uzunoğlu, *a.g.e.*, 1980, s. 54-98, 337-38. Diyanet'in din eğitimi açısından konumunu ele alan bir çalışma için bkz. Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve yaygın din eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2001, s. 139-70.

633 sayılı kanunun 5. maddesi (j fıkrası) Din İşleri Yüksek Kurulu'na "Kuruluşa eleman yetiştiren okulların meslek dersleri ile diğer okullardaki din derslerinin kitap, müfredat ve programları hakkında rapor hazırlamak ve gerektiğinde ilgililerle işbirliği yapmak" görevini yüklemektedir.

16 Eski Diyanet İşleri başkanlarından T. Altıkulaç bu konuda şunları söylemektedir: "TRT Türkiye'de ikinci bir Diyanet İşleri Başkanlığı mı ki din programı yapıyor ve devlet adına 'toplumu din konusunda aydınlatmaya' çalışıyor? Bu yanlıştır. [...] Laik devletin laik bir kurumu olacaksınız, din konusunda kamu önünde yetkili ve sorumlu kılınmış kuruluşun, yani Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamadığı veya inceleyip onaylamadığı programları halka sunmaya çalışacaksınız. Bu saygısızlıktır. Anayasaya da aykırıdır"; "Dr. Tayyar Altıkulaç ile...", röportaj: Ahmet Ersöz, *Zaman*, 10 Eylül 1989, s. 8.

Kasım 1997'den sonra gündeme gelen düzenlemelerden biri de, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlayacağı ve TRT 4'te yayınlanacak *Diyanet Saati* adlı programın devreye sokulmasıdır. Fakat bu programın bugüne kadar kayda değer bir performans göstermediği, daha önce Cuma akşamları TRT 1'de yayınlanan ve Diyanet'in doğrudan müdahil olmadığı programdan herhangi bir farkının olmadığı açıktır.

17 *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, s. 449.

18 *A.g.e.*, s. 449, 450, 469.

19 Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi, Türkçe ezan konusunda bazı ihmal ve suiistimallerin yapıldığının Dahiliye Vekâleti'nce bildirilmesi üzerine 1933 yılında müftülüklere şu tamimi göndermiştir:

"... Şer'an memnu olmayan böyle Türkçe ezan ve kamet hakkında bazı müftüler tarafından tereddüde meydan verildiği anlaşılmıştır. Binaenaleyh bu tamimin vusûlünü müteakip umum ilmiye memurları, imam ve hatiplere kat'î tebliğat icrası ile en ufak bir muhalefet irtikâb edeceklerin kat'î ve şedid mücazata maruz kalacakları tamimen beyan olunur efendim" (bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul, 1973, s. 262).

20 Diyanet yayınlarının muhteva ve istikameti ve "din konusunda toplumu aydınlatma" ile irtibatları başlı başına bir konudur. Özet bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiye'sinde dinî yayıncılığın gelişimi üzerine birkaç not", *Toplum ve Bilim*, sayı: 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 153-77.

Diyanet İşleri eski başkanı Dr. Lütfi Doğan'ın (sonradan CHP milletvekili ve Diyanet'e bakan Devlet Bakanı) beyanları mevcut durumu ortaya koymaktadır: "(Diyanet'in) ruh ve manevi yönden toplumu aydınlatmak esas görevidir. Ancak bugünkü statüyle bunu yapmak da mümkün değildir"; "Eski başkan Lütfi Doğan'dan eleştiri: Diyanet tarikat ve siyasetçinin oyuncağı", *Hürriyet*, 1 Temmuz 1989, s. 3 ve 21.

21 Bir önceki Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın "Vatandaşlara *hurafelerden arındırılmış, dinin özünü, esasını, ruhunu, hakikatını telkin etmekle görevli* Diyanet İşleri Başkanlığı'na televizyon ve radyo kurma imkânı mutlaka verilmeli" ifadeleri için bkz. "İrtica din değil, din irtica değil", röportaj: M. Gündem, *Zaman*, 23 Ocak 2000, s. 15.

22 *TBMM Tutanak Dergisi*, XVI, 23.2.1949 tarihli 50. birleşim, s. 447. 1956 yılı Ramazan'ında çıkan özel sayı istisna edilirse *Diyanet Dergisi* 1960 yılından itibaren yayımlanmaya başlanacaktır. *Diyanet* dergisinin fihristi için bkz. Mehmet Bulut, "Diyanet Dergisi/Diyanet İlmi Dergi-Genel fihrist ve indeksi", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXIV/4, Ekim-Aralık 1998, s. 1-180.

23 Esas 1970/53, Karar: 1971/76 ve 15 Haziran 1972 tarihli *Resmi Gazete*'den aktaran A. Uzunoğlu, *a.g.e.*, 1978, s. 61-62/dn. 1. Değerlendirme için bkz. Tarhanlı, *a.g.e.*, s. 107 vd. Anayasa Mahkemesi 1983 yılında Huzur Partisi'ni kapatan kararında laikliği yorumlarken (Esas: 1983/2, Karar: 1983/2 ve 15 Ekim 1984 tarihli *Resmi Gazete*) benzer açıklamalara yer vermiştir; bkz. Tarhanlı, *a.g.e.*, s. 161-62.

24 Mustafa Kemal Paşa'nın 30.8.1925 tarihinde Kastamonu'da yaptığı konuşmada bu hususa açık işaretler vardır: "Hükümet-i Cumhuriyemizin bir Diyanet İşleri Riyaseti makamı vardır. Bu makama merbut müftü, hatip, imam gibi muvazzaf birçok memurlar bulunmaktadır. *Bu vazifedar zevatın ilimleri[nin], faziletleri[nin] derecesi malumdur.* Ancak burada vazifedar olmayan birçok insanlar da görüyorum ki aynı kıyafet iktisasında berdevamdırlar. *Bu gibiler içinde çok cahil hatta ümmi olanlarına tesadüf ettim.* Bilhassa bu gibi *cühela* bazı yerlerde halkın mümessilleriymiş gibi onların önüne düşüyorlar. Halkla doğrudan doğruya temasa adeta bir mani teşkil etmek sevdasında bulunuyorlar. Bu gibilere sormak istiyorum: Bu vaziyet ve salahiyeti kimden, nereden almışlardır. [...] Millete hatırlatmak isterim ki bu laubaliliğe müsaade etmek asla caiz değildir" [vurgu benim], *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, II, 225-26.

25 Akseki'nin dikkat çekici biyografisi ve Cumhuriyet devrindeki faaliyetleri hakkında bir değerlendirme için bkz. İsmail Kara, "Bizden biri olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* içinde, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s. 23-30 (genişletilmiş 3. bs. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002, s. 30-37).

İnönü'nün, 1949'da yine II. Meşrutiyet devri İslâmcılarından Mehmet Şemsettin Günaltay'ı başbakanlık makamına getirmesi de benzer bir hadisedir.

26 Bkz. Nail Aslanpay, *a.g.e.*, s. 93 (Dr. Lütfi Doğan'a kadar); *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*, Ankara, Diya-

net İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989, s. 31 (M. Sait Yazıcıoğlu'na kadar); İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *DİA*, IX, 460 (tarihlerin ay ve günlerinde bazı küçük farklar vardır).

27 Söz konusu metin yazar adı belirtilmeden *Nurculuk Hakkında* başlığıyla Diyanet yayınları arasında neşredilmiştir; Ankara, 1964, 24 s. (Bu kitapçığa bir tenkit yazılmıştır: *Diyanet İşleri Reisliği Nurculuk Hakkında ne Diyor?*, İzmir Uhuvvet Yayınları, 1964). Aynı yıl Diyanet yayınları arasında neşredilen ve yine Sadettin Evrin'e ait olması kuvvetle muhtemel bir diğer tenkit metni de *Biberiye Tarikatı Hakkında* kitabıdır; Ankara, 1964, 11 s. Diyanet'in aynı yıl ve aynı ebatta, yazar adı belirtmeden yayınladığı bir başka kitap *Komünizm Karşısında İslâmî Görüşler* başlığını taşımaktadır; Ankara, 1964, 52 s. Bu üç kitapçık birlikte düşünülürse, 60 sonrası şartlarda devletin iki düşman (Gericiler/Tarikatçılar/Şeriatçılar ve Komünistler) tanımının Diyanet cephesi görünür hale gelebilir.

Sadettin Evrin'in hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri için bkz. Mustafa Kara, "Doğumunun 100. yıldönümünde mutasavvıf bir general: Sadettin Evrin", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1, Ocak-Haziran 1997, s. 55-81. Ayrıca bkz. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nda hurufîlik hareketleri-Sadettin Evrin Kuran âyetlerini ebced hesabına vurarak siyasî hadiselerle bağlantılar kuruyor", *Yeni İstiklal*, sayı: 184, 17 Şubat 1965.

28 Bu hadiseyi H. Hüsnü Erdem'in kendi anlatımı için bkz. Eşref Edib, "Sabık Diyanet İşleri başkanının tekaüde sevki nasıl oldu?", *Yeni İstiklal*, sayı: 196, 12 Mayıs 1965, s. 3.

29 "Diyanet reisi Akseki'nin vefatı", *Sebîlürreşad*, IV/93, s. 286, Ocak 1951.

30 1945 yılında, daha çok partili hayata geçiş süreci başlamadan CHP içinden bir grup, yeni bir "Dinde reform" projesi hazırlayarak din işleriyle dünya işlerinin birbirinden ayrıldığı laik bir rejimde Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun olmaması ve bu kurum yerine Dil Kurumu gibi bir organizasyon kurularak din işlerinin millete mal edilmesi gerektiğini savunmuştur; bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962, s. 195-96.

31 Cihad Baban, "Lâyıklık neden dolayı din düşmanlığı olur?", *Selamet*, sayı: 39, 13 Şubat 1948, s. 11, 16 (*Tasvir* gazetesinden iktibas).

32 İhsan Ada, "Anayasada laiklik", Türk Devrim Ocakları tarafından hazırlanan *Laiklik I* içinde, İstanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1954, s. 95-96.

33 Diyanet'in cemaatlere devrini savunan İhsan Ada, gerekçelerinden birinde Alevilerden bahisle "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın veya onun emir ve nüfuzu altındaki din sözcülerinin zaman zaman, memlekette sayısı dört buçuk milyonu aşan Alevîlere ve Şîâyâ meyli olanlara karşı cephe alır gibi" olduklarını belirterek dipnotta şu olayı hikâye etmektedir: "Ölen eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin, Hatay'da çıkan bir kitaba Şiîler ve Alevîler aleyhinde yazdığı bir önsöz, bu ilimizde geniş teessüre sebep olmuştu. Hükümet o zaman, kitabı toplattırmak suretiyle bu manasız hareketi tamire çalışmıştı"; *a.g.m.*, s. 96.

Akseki'nin, Muhammed Hammadî'den tercüme edilerek Diyanet Yayınları arasında neşredilen *Batınîler ve Karmatîlerin İçyüzü* kitabına yazdığı uzun önsözde de "gizli tarikatlar" ve Alevîlik, Bektaşîlik ve Kızılbaşlık hakkında benzer değerlendirmeleri bulunmaktadır; çev. İ.H. Erzen, 1948, s. 3-13. Bu metin bizim *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*'ne de alınmıştır, genişletilmiş 3. baskı İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, II, 353-61.

34 Diyanet yayınları arasında çıkan ve cemaat-tarikat karşıtı iki örnek kitapçık: *Nurculuk Hakkında*, Ankara, 1964, 24 s.; *Biberiye Tarikatı Hakkında*, Ankara, 1964, 11 s. Ayrıca bkz. aynı yazı, dipnot: 27.

Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin 1950 yılının Aralık ayında üst makamlara sunduğu uzun raporunda şu ifadeler yer almaktadır: "Memleketteki dinî müesseselerin kapatılması bâtıl akide ve tarikatların üremesine yol açmıştır. Diğer cihetten bugün bir takım bâtıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denecek surette memleketin her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da bir vakıadır." Raporun tamamı için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 362-379; buradaki iktibas için, s. 369.

35 *Diyanet* dergisinin Ocak 1992 sayısı, kurumun ve derginin tarihinde ilk defa Alevîlik meselesini dosya konusu olarak işledi. 18 Şubat 1992 gecesine tesadüf eden Berat Kandili dolayısıyla TRT 1'de okunan mevlit öncesinde Diyanet İşleri Başkan yardımcısı Hamdi Mert vaaz etti ve konuşmasında yine ilk defa "Sünnî'sinden, Alevî'sinden" gibi ibarelere yer verdi. Türkiye Diyanet Vakfı'nın 1995 yılında *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşiye* ve *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik* adlarında iki kitap yayınlaması da bu süreçle alakalıdır.

36 Alevîlerin Diyanet'te temsili veya müstakil kurumlaşmalarına dair tartışmalara örnek olmak üzere bkz. *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul, Cem Vakfı Yayınları, 1998, s. 141-240.

37 Ahmed Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, İstanbul, 1945, s. 49.

38 1932 yılında Millî Eğitim Bakanı olacak olan Reşit Galip (öl. 1934) "millî din" projesinin mimarlarından biridir; bkz. Cündioğlu, *a.g.e.*, s. 68 vd.

39 Başar, *a.g.e.*, s. 51.

40 Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, "Din ile devlet arasında sıkışmış bir kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", M.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, Ekim 2002, s. 29-55; aynı yazar, "Eine Behörde im spannugsfeld von religion und staat: Das Prasidium für Riligiöse Angelegenheiten", *Turkish Islam end Europe-Türkischer Islam und Europa* kitabı içinde (der. Günter Seufert-Jacques Waardenburg), İstanbul, 1999, s. 209-40.

Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset

Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm'ın Siyasallaşmasına Katkısı

ZERRİN KURTOĞLU

İslâmcılık; 19. yüzyılda İslâm coğrafyasında ortaya çıkan, Batı'nın sömürgesi haline gelen Müslüman devletleri bağımsızlığa kavuşturmak amacıyla geliştirilmiş bir siyasal kurtuluş ideolojisi, bir siyasal projedir. Tarihi boyunca daima siyasal bir görünüme ve işleve (ve hatta kimi yorumculara göre amaca) sahip olmasına ve daha önce de kendisinden inanç üzerine temellenen siyasal teoriler üretilmesine rağmen,[1] ilk kez İslâmcılık akımıyla birlikte bir siyasal eylem planına adını veren İslâm dininin, siyasal kurtuluş projesi olarak yeniden yorumlanmasındaki ana etken, modernleşmiş Batı'nın siyasal, ekonomik, teknolojik ve kültürel gücünün ve bu gücün tasallut olarak Müslüman ülkelere yönelmiş oluşunun Müslüman bilinçte meydana getirdiği kırılmalardır. Bu kırılmalar, Müslüman tahayyülde, Batı'nın gücünü kendilerine borçlu olduğu düşünülen kavram ve kategorilerin istilasıyla daha da genişleyen ve söz konusu kavramların Müslüman hafızanın muhafızlığında yerlileştirilmesi yoluyla kapatılmaya çalışılan büyük yarıklar oluşturmuştur. Bu nedenledir ki, "İslâm dünyasında modernleşme hareketleri bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiştir, bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dini yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur" (Kara, 2001: 234).

OSMANLI İSLÂMCILIĞI

19. yüzyıl, kendileri vasıtasıyla toplumu biçimlendirdikleri semboller sistemi Batı'nın gücü karşısında iflas eden ve Osmanlı ve İran dışında hepsi Batı'nın sömürgesi olan İslâm devletlerinin, kendileriyle ve Batı'yla hesaplaşma yüzyılı olmuştur. Hilafet kanalıyla tüm İslâm dünyası üzerinde söz sahibi olan ve kendisi de Batı karşısında acze düşen Osmanlı İmparatorluğu'nun aydınları da, İslâm coğrafyasının diğer aydınları gibi, Batı'nın sömürgeci gücüne karşı koymanın yollarını aramaktaydılar. Tek farkla ki, Osmanlı coğrafyasında bu arayışın amacı, çöküş içinde olan Osmanlı Devleti'ni Batı'ya karşı güçlendirerek muhafaza etmektir. Bilindiği üzere, Osmanlı aydınları arasındaki bu arayış, Akçura'nın "Garp'ten feyz alarak kuvvet kazanmak ve terakki" amacıyla "tasavvur ve takip edildiğini" (Akçura, 1976: 19) söylediği üç siyaset tarzını ortaya çıkartmıştır: Müslim ve gayrimüslim bütün tebaayı bir Osmanlı milleti teşkil edecek şekilde siyaseten birleştirmeyi amaçlayan Osmanlıcılık (*ittihad-ı anasır*) - ki *millet-i hakime* olan Müslümanlarla *millet-i mahkume* olan gayrimüslimleri siyaseten eşit-

leyerek Osmanlı birliğini sağlamayı amaçlayan ıslahatlar bu düşüncenin ürünüdür; Balkan Savaşı'nın sonucunda gayrimüslim tebaayı gözden çıkararak, bütün Müslümanları tek bir siyasal güç etrafında birleştirmeyi amaçlayan İslâmcılık (*ittihad-ı İslâm*), ki gücünü, Osmanlıcılık akımının başarısızlığından ve Müslüman tebaanın yenilikler karşısındaki tepkisinden alır ve II. Abdülhamit tarafından bir devlet politikası haline getirilir ve ırk birliği temelinde tanımlanmış bir siyasal birliği hedefleyen Türkçülük, ki Türkiye Cumhuriyeti, toprak birliğini esas alan bir milliyetçiliğe dönüşen bu düşüncenin ürünüdür. Bu üç siyasal akımın, her üçüne de rengini ve yönünü veren ana motif ise Batılılaşma olmuştur. Zira, her üç siyaset tarzının da hedeflerini belirleyen, Batılı siyaset formları ve Batı'nın sahip olduğu güce ulaşma arzusudur.

Modernleşen Batı karşısında kendisine ilişkin tahayyülü, kurumları ve kavramları hezimete uğrayan Osmanlı aydınının, devletin çöküşünü engellemek üzere geliştirdiği üç tarz-ı siyasetten biri olan İslâmcılık, geleneksel bilgi referanslarına sahip çıkarak devleti muhafaza etmeyi amaçlaması bakımından bir Batı eleştirisi olarak ortaya çıkar. Ancak öte yandan ve daha aslî olarak bu akım, İslâm'ın algılanış ve yaşanış tarzının bir eleştirisi, İslâmî bir yenileşme, bir yeniden canlanma veya reform hareketi olarak varlık ve anlam kazanır. O halde denilebilir ki, İslâmcılık, ortaya çıkışı itibariyle, siyasal olduğu kadar dinsel bir projenin de adıdır. İslâmcılık siyasal bir proje olarak devleti, Batı'nın bilimi ve askerî teknolojisi ile güçlendirerek, İslâm dini temelinde yeniden düzenlemeyi, böylelikle devlete dahilde ve hariçte kaybettiği prestiji yeniden kazandırmayı hedeflerken; dinsel bir proje olarak da devletin meşruluğunun kaynağı olan İslâm dinini, Batılı ilerleme ve kalkınma kavramlarının İslâmî meşruiyetlerini sağlayacak şekilde yeniden yorumlayarak yenilemeyi hedeflemiştir. Ancak, İslâmcılık hareketi, orijinal kaynaklara geri dönüşe yapılan vurguya rağmen, genel hatlarıyla dinsel tecdidi (yenileme) başaramamış; dinsel vurgu yerini hızla siyasal meselelerin çözümündeki pragmatik kaygıya bırakmıştır. Çünkü "bir kurtuluş, kalkınma, iktidar ve hâkimiyet peşinde oldukları için geriye bakmaktan çok ileriyi düşünmek, şimdiki zamanı öne almak ve mevcut problemlere acil çözüm bulmak" (Kara, 1997: 17), İttihad-ı İslâm ideologlarına daha cazip gelmiştir.

Osmanlı devletinin kurtuluşunu, *ittihad-ı İslâm* düşüncesinde gören birtakım Osmanlı aydınları, Osmanlı'nın Batı karşısındaki mağlubiyetini değerlendirirken, başlıca iki neden teşhis etmişlerdir. İlki, Batı'nın sahip olduğu teknolojik üstünlük, ikincisi ise, Ortaçağ İslâm hukukçuları tarafından içtihat kapılarının kapatılması nedeniyle yaşanan ve İslâm dünyasının bilim ve teknik bakımından geri kalmasına yol açan dinsel cehalet, tevekkül ve atalet. İslâmcılık akımına modernist veçhesini kazandıracak olan, Batı'ya yönelik eleştiride, onun teknolojik üstünlüğünün tenzih edilmesidir. Batı, sahip olduğu bilim ve teknoloji bakımından değil, ahlak ve maneviyatı bakımından eleştiri konusudur. Söz konusu akımın gelenekçi veçhesini oluşturan ise, İslâm'ın orijinal kaynaklarına geri dönerek, onları yeniden yorumlama girişimidir. Bu iki veçheyi birbirine bağlayan ve aynı ideolojinin tamamlayıcı unsurları haline getiren asıl sorun ise, oryantalist tahayyülün, bugün hâlâ itibar gören, İslâm dininin *mani-i terakki* olduğuna ilişkin iddiasıdır. Bu iddia, Batı'nın asıl gücünü ilerleme fikrinden aldığı, modernleşmenin ve onun ürünü olan teknolojik üstünlüğün temelinde tam da bu fikrin olduğu, ilerleme fikrinin sekülerleşmeyi gerektirdiği, sekülerleşmenin dinin bertaraf edilmesiyle mümkün olduğu; oysa bütün insanî yaşam alanlarını düzenleme iddiasında olan bir din olması bakımından İs-

lâm dininin, sekülerleşme ve dolayısıyla ilerleme fikriyle telifinin mümkün olmadığı öncüllerinden hareketle temellendirilmektedir. Üstelik, Ortaçağ İslâm siyasal teolojisinin İslâm düşünce dünyasına sunduğu en etkili teori olan ve İslâm medeniyet tarihinin siyasal çehresini en iyi yansıtan "'İslâm din ve devlettir" düsturu uyarınca din ve devlet arasında kurulan ontolojik ilişki de, hilafetin taşıyıcısı olan Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetinin, İslâmîyet'in mağlubiyeti olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir. İslâm dininin, gerikalmışlığın, mağlubiyetin nedeni olarak işaretlenmesine, Müslüman Osmanlı aydınının şiddetle karşı çıkacağı aşikârdır. Bu durumda yapılması gereken, Osmanlı'nın mağlubiyetinden dinin tenzih edilmesi, mevcut dinsel yaşantı formlarının kaynaklara geri dönerek tashih edilmesidir. İşte, modernleşme yanlısı reformlara İslâmî, dolayısıyla kabul edilebilir bir zemin oluşturma girişimi olarak varlık kazanan İslâmcılık, "Meşrutiyet'in dinamik hayatı içinde, siyasî olaylara çarpa çarpa şekillenmiş ve siyasî bir kuvvet olmuştur" (Tunaya, 1991: 31).

Abdülhamit, uzun süre, İslâmcılık ile Kemalizm arasındaki çatışmanın billurlaştığı bir figür oldu. İslâmcılar, onu "ulu hakan" olarak yüceltirken, modernleşme sürecinde oynadığı önemli role ve Panislâmizm'e araçsal yaklaşımına dikkat etmediler.

19. yüzyılda İslâm ülkelerinde, Batı'nın siyasal ve kültürel hegemonyasına maruz kalan Müslüman aydınlar, "kendi toplumlarında, politik, sosyal, ekonomik ve hatta linguistik" (Abu-Rabi, 2001: 36) birçok kırılmayla karşı karşıya kalmışlardır. Said Halim Paşa, Mehmet Âkif, Muhammed Hamdi Yazır, Ferid Kam, Said Nursî vd. gibi birtakım İslâmcı Osmanlı aydınları, Mısır'da Cemaleddin Efganî'nin yaptığı gibi, içtihat kapılarını yeniden açarak, siyasal, sosyal, kültürel krizlerin kendi toplumlarında, dahası bizzat kendi tahayyüllerinde yarattığı kırılmalarla baş etmeye, hesaplaşmaya çalışmışlardır. Bu hesaplaşmanın en önemli ürünü, İslâm'ın mevcut algılanış ve yaşanış tarzının eleştirisi olmuştur. Müslümanların akıllarını ve ruhlarını esir alan cehalet ve ataletin, İslâmî bir erdem olan tevekküle ilişkin aşırı ve yanlış ama bir o kadar da yaygın bir kanaatten kaynaklandığına, mani-i terakkinin tam da bu yanlış kanaat olduğuna dikkat çeken İslâmcı şair Mehmet Âkif'in şu dizeleri son derece ironiktir:

> *"Çalış!" dedikçe şeriat çalışmadın, durdun/Onun hesabına birçok hurâfe uydurdun/ Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya/Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya/Bırak çalışmayı emret oturduğun yerden/yorulma, öyle ya, Mevla ecîr-i hassın iken![...] Hudâyı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ/utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete, ha (Ersoy, 1967: 56-57).*

II. Meşrutiyet'ten sonra yayımlanmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim* dergisinin etrafında toplanarak düşüncelerini ifade etme fırsatı bulan *İttihad-ı İslâm* taraftarlarının ufkunu belirleyen temel düşünce, İs-

lâm'ın orijinal kaynaklarına geri dönerek, onları mevcut krizlere çözüm getirecek şekilde yeniden yorumlamak ve Müslüman tebaayı bu yorum etrafında siyaseten birleştirmekti. Ancak daha önce de belirttiğim gibi, İslâmcı aydınların İslâm'ı yeniden yorumlama girişiminin ufkunda, Batı'yı muzaffer ve muktedir kılan kavram ve kategorilerin din kanalıyla meşrulaştırılarak -ki burada kelimenin sahih anlamında şeriata uygun hale getirme söz konusudur- yerlileştirilmesi yoluyla güç tazeleme durmaktaydı. İşte bu nedenledir ki, "statükoyu korumanın bir aracı olarak kullanılabildiği gibi, değişim için bir katalizör ve devrim için bir öncü kuvvet" (Ayubi, 1993: 77) olarak da iş görebilen dinin, Osmanlı toplumunun son dönemlerindeki işlevi, siyasal tecdit olmuştur. Başka deyişle, devleti korumak üzere geliştirilen bir ideoloji, aslında değişim için bir katalizör işlevi görmüştür. İlginç olan şudur ki, İslâmcılık paradoksal olarak tam da geleneğe dönük yüzüyle modernleşmenin yanında durmaktadır; çünkü mevcut İslâmî geleneğin reddi, kadim İslâmî geleneğin canlandırılması amacıyla başlatılan dinsel tecdit çalışmaları, Batı modernleşmesinin temelinde yer alan bilim, ilerleme, kalkınma kavramlarının İslâmî meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Bu yalnızca İslâmcıların değil, aynı zamanda oryantalistlerin de paradoksudur. Zira Osmanlı modernleşmesinde din inkârın değil, ikrarın konusu olmuş, dolayısıyla modernleşme, dinin iptal edilmesine değil, tam tersine ihya edilmesine kapı açmıştır. İslâm gibi toplum ilişkilerini ilahi bir mesajın ışığında değerlendiren ve toplumu gereken İslâmî ideale yaklaştırmaya çalışan bir dinde, dinin kendisinin bir "üstyapı" kurumu olarak değil, bir "temel şekillendirici" olarak varlık kazanmış olması (Mardin, 2000: 12-13), modernleşmenin İslâm dünyasındaki serüveninde dinin refakatine ihtiyaç duymasının nedenini açıklamaktadır.

Aslında söz konusu oryantalist iddiaya karşı geliştirilen bu savunmacı tavır bile, iddianın fazlasıyla ciddiye alındığının ve tersinden yeniden üretildiğinin bir göstergesidir. Dahası bu tavır, oryantalizmin kendileriyle iş gördüğü, kendilerinden beslendiği (ilerleme, gelişme vb. gibi) temel kavram ve kategorilerin, hiçbir eleştiriye tâbi tutulmadan İslâmcı aydınlar tarafından da aynen benimsendiğinin somut bir göstergesidir. Dönemin koşulları ve o koşullar altında yaşanan psikoloji düşünüldüğünde bu savunma refleksini ve geri kalmışlık kompleksini anlamak mümkün. Ancak hemen belirtmeliyim ki, Batı'yı Batı yaptığı düşünülen ilerleme, kalkınma, demokrasi, kamuoyu, çoğulculuk, insan hakları vb. gibi kavram ve kategorilerin, günümüz Türkiye'sindeki İslâmcı aydınların büyük bir çoğunluğu tarafından, üstelik 1980'lerden sonra bazı İslâm entelektüellerinin yaptıkları radikal eleştirilere rağmen, hâlâ aynı refleks ve kompleksle, İslâmî karşılık ya da kökenlerinin aranıyor olması dikkat çekicidir. Üstelik, dini kişisel bir tercihe indirgeyen ama her nedense İslâm'ı demokrasi, insan hakları vb. Batılı değerlerle telif etmeye yönelen liberal aydınlar bile, benzer bir arayışın içindedirler. Bu durum, Türkiye'nin 1980'lerden sonraki liberalleşme sürecinin ana tartışma konuları olan İslâm'ın laiklikle, demokrasiyle, insan haklarıyla, çoğulculukla vb. telifinin mümkün olup olmadığına ilişkin tartışmaların, nasıl bir oryantalist kaynaktan beslendiğini ifşa etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Şimdi sonuç olarak denilebilir ki, Osmanlı devlet pratiğinde özellikle II. Abdülhamit tarafından benimsenen ve uygulanan bir siyaset olmasına rağmen İslâmcılık, devleti kurtarma amacında başarılı olamamış; etnik ve dinsel farklılıkların giderek keskinleştiği Osmanlı topraklarında güç kazanan milliyetçi dalga karşısında temel dayanaklarını yitirerek milliyetçiliğe eklemlenmiş; İslâmcılıktan ge-

riye "Islâm'la takviye edilmiş bir milliyetçilik" kalmıştır (Kara, 1997: 30). Ancak şeriaten muhakeme ettiği Batılılaşma fenomenine, bilim ve teknolojiyle sınırlandırılmış da olsa bir meşruiyet kazandırmış olan İslâmcılık akımı, Batı ve Islâm arasında bir geçit oluşturmuş olması bakımından önem arz etmektedir. Zira milliyetçilik ve Batıcılık ideolojileri tarafından da kullanılan bu geçit, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna giden yolu açmıştır.

CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

En genel anlamlarıyla, Islâm'ın bir ideoloji, bir siyasal proje olarak kullanımını ifade eden Islâmcılık ve egemenlik talep eden ideolojilerin karşılaşma arenası olan siyasetin, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki seyrüseferini konu alan bir çalışmanın, kendilerinden imtina edemeyeceği aslî kavramlar, pozitivizm ve laikliktir -ki her ikisi de modernleşmenin olmazsa olmazları olarak düşünülen bu kavramlar, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ilkeleridir. Yine söz konusu kavramlar temelinde din ve siyasetin nasıl tanımlandığı da Islâmcılık-siyaset ilişkisini kavramak açısından elzemdir...[2]

Pozitivizm: Tarihsiz Akıl

Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu ataları olan Mustafa Kemal ve yol arkadaşlarının yeni bir devlet ve yeni bir toplum yaratma ideallerinin yönünü, modernleşme ile özdeşleştirdikleri Batılılaşma düşüncesi; ya da daha doğru bir ifadeyle "muasır medeniyet seviyesi"nin sembolü olarak gördükleri Batı gibi olma düşüncesi belirlemiştir. Öyle ki, aslında Cumhuriyet'in sekülerleşme, laiklik, reformlar vb., felsefesi, kavramları ve ilkeleri sahih olarak belirlenmiş bir Cumhuriyet projesinin değil, Batılılaşma projesinin ürünleridirler. Batılılaşma, Cumhuriyet'in kurucularının tahayyüllerinde, bir medeniyet projesi olarak biçimlenir ve Batı medeniyetinin tek medeniyet olduğu kabulüne dayanır. Ancak kuruluş aşamasında Batılılaşma, bir Batıcılık ideolojisi olarak siyasallaşarak yeni devletin yönetici/yönlendirici ilkesi durumuna gelmiştir.

Bilindiği üzere her biri Osmanlı Devleti'ni kurtarmak amacıyla ortaya çıkan Osmanlıcılık, Islâmcılık ve Türkçülük ideolojileri için de modernleşmenin yolu, Batılılaşmaktan geçmektedir. Ancak bu ideolojilerin hiç biri, topyekûn Batılılaşma yanlısı olmamışlardır. Batı, söz konusu ideolojiler için kısmen ikrarın, kısmen de inkârın konusudur. Başka deyişle bu üç siyasal kurtuluş ideolojisinin kendisi gibi olmayı öngördüğü Batı, yalnızca idarî, askerî ve teknolojik olarak gelişmiş olan Batı'dır. Söz konusu ideolojiler, Batı'yı, daha aslî olarak ahlakî ve manevi bir eleştirinin konusu yapmışlardır. Özellikle "Islâmcılığın politik düşüncesinde, Batı'yla ve Batıcılıkla hesaplaşmak geniş bir yer kaplamış, Batıcılığa reddiye, popüler bir izlek olmuştur" (Bora, 2002: 261).

Batılılaşmanın söz konusu ideolojiler tarafından tenkit ve tahdit edilmesinin nedeni, kuşkusuz her biri farklı bir düzeyde ve farklı bir temelde olmakla birlikte her üç ideolojinin de Osmanlı *ethos*'una bağlılıklarıdır. "Devletin korunup kollanması ve kurtarılması amacına tahsis edilen ideolojiler olarak gelişen Osmanlıcılık, Islâmcılık ve Türkçülük, bünyelerinde Osmanlı *ethos*'u ile süreklilik oluşturan temalar içermektedirler" (Toker-Tekin, 2002: 83). Bu nedenle de Batılılaşmak, bu ideolojiler için, Batı'nın gücünün sembolleri olan askerî teknoloji ve parlamento vb. gibi bazı idarî kurumları ithal etmekten ibarettir.

Oysa Mustafa Kemal'in ve diğer kurucu kadronun kafasındaki Batılılaşma, Osmanlı *ethos*'undan epistemolojik ve ontolojik bir kopuş sürecinin adıdır. Öyle ki, kurucuların topyekûn Batılılaşma *pat-*

hos'u, her ikisi de kolektif hafızaya din karşıtlığı olarak yazılacak olan iki ideolojik makas sayesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma ve kurumsallaşma sürecine entelektüel despotizm olarak damgasını vuracaktır. Söz konusu makaslardan biri, kurucuların, Batı'nın bilim ve teknolojisinin müsebbibi olan akıl kavramını, akılsallık kategorisi olarak okumalarına neden olan pozitivizm; diğeri ise, aklın özgürleşmesinin müsebbibi olan sekülerleşmeyi, toplumun dinsel duyarlılığının bertaraf edilmesi ve dinin devlete tâbi olması olarak yorumlamalarına yol açan laiklik ideolojisidir.

Din dışı bir Türkiye tasarımının, Cumhuriyet projesinin belkemiği olan pozitivizm üzerinde yükselmesinde, kurucu kadronun, modernleşmeyi, tarihsel bir perspektiften hareketle Batı toplumlarında gerçekleşen bir süreç olarak değil, tarihsici pozitivist bir perspektiften hareketle evrensel bir kategori olarak yanlış okuması etkili olmuştur. "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" düsturuyla modern Türkiye toplumunun hafızasında yerini alan ve dinsel simge ve semboller sisteminin bakiyesini dünyevileştirerek kendi simgesel sermayesine ekleyen pozitivist kavrayış, geleneğin yerine aklı, otantikliğin yerine evrenselliği, dinin yerine bilimi ikame etme çabasında sınır tanımazlıkla malüldür. Pozitivizmin akılsallığının, "tasvir edici bir konumdan çıkarak irşad edici bir konuma" (Aydın, 1999: 199) gelmiş olması, onun sınır tanımazlığının en açık göstergelerinden biridir.

Pozitivizmin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin tek felsefesi olmasının nedeni, modernleşme ve akılsallık arasında kurulan ontolojik ilişkidir. Ancak söz konusu ilişkinin epistemolojik olarak, din tarafından temsil edilen gelenekten kopuş üzerinde inşâ edilmesi, "akıl kavramının Türkiye'de sahip olduğu yegâne anlam ufkunun, pozitivizmle sınırlı kalmasına" ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yönetim ideolojisinin 'pozitivist-otoriteryanizm' (Toker-Tekin, 2002: 84) olarak biçimlenmesine yol açmıştır. Bunun nedeni, muhtemelen, Batı'nın hem tahayyül ve hafızasını oluşturan hem de bu tahayyül ve hafızanın ürünü olan modernleşmenin, pragmatik bir kestirmecilikle, sonuçları ya da ürünlerine, daha doğrusu modernliğin sembollerine indirgenmiş olmasıdır. Akıl, böylece Batı'da sahip olduğu hafıza ve tahayyülden, dolayısıyla tarihselliğinden soyulanarak, kendinde, sabit bir öz olarak algılanmış, Türk modernliğinde soyut bir sembol olarak yerini almıştır. Ayrıca gelenek, içeriği, *ethos*'u ile değil, uzlaşıma dayalı formuyla tanımlandığı için, akıl-gelenek karşıtlığı da kurucular tarafından yanlış okunmuş, Batılı aklın kendisiyle hesaplaştığı, kendisini, kendi içinden devşirdiği Batı geleneğiyle, Osmanlı geleneği bir tutulmuştur. Oysa Batılı akıl, kendi egemenliğini, yine kendisinin refakatçileri olan hafıza ve hayal gücünün yardımıyla tesis etmiştir. Çünkü, hayal gücü ve hafıza, "aklın çalıştığı ve işlevini yerine getirdiği durumlarda kendisinden ayrılmaları mümkün olmayan iki yetidir. Akıl hayale muhtaç olduğu gibi hafızaya da muhtaçtır ve ne ondan ne de etkinliğini beslemek ve boşluklarını doldurmak üzere hayalin akla sunması mümkün düşüncelerden ayrılabilir" (Arkoun, 2000: 25). Tam da bu nedenledir ki, yekpare bir Batı modernleşmesinden değil, Batı toplumlarının her birinin kendi modernleşmesinden söz edilmektedir.

Kemalist Cumhuriyet projesinin, Batılı pozitivist tarihsici aklının almadığı işte budur. Çünkü, "her toplumun kendine özgü ritim ve biçimde yaşadığı kültürel dönüşüm, Türkiye toplumunda, tarihi sı-

fırdan başlatmak isteyen, devlet gücüyle donanmış bir tahayyülün açtığı yaralarla kısa zamanda onarılması güç biçimde sakatlanmıştır" (İnsel, 1990: 12). Hafızasız ve tahayyülün kendisine sunacağı olanaklardan yoksun bir aklın geliştirdiği bir proje olan Cumhuriyet, böyle sakatlanmış olarak varlığa gelişinin sıkıntılarını halen yaşamaktadır.

Laiklik: Kültürel Pozitivizm

Gerçekte Osmanlı devlet geleneğinden kendisine tevarüs eden bürokratik, merkeziyetçi bir devlet yapısına sahip olmasına rağmen Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin bütün değer, yapı ve kurumlarının reddi üzerine kurulmuştur. Bu reddiyenin, sekülerleşmenin ideolojik versiyonu olan *radikal sekülarizm* aksından hareketle gerçekleşmesi, özel olarak din temelinde ya da din dolayımıyla oluşmuş değer, yapı ve kurumların hedeflendiğinin açık bir göstergesidir. Temel biçimlendirici ve meşrulaştırıcı unsuru ulus kavramı olan modern bir devlet vücuda getirmek isteyen kurucu seçkinlerin, mevcut olan sosyal ve kültürel malzemeyi bu amaç doğrultusunda, kendisi uyarınca dönüştürecekleri ilke sekülerleşmedir. Zira, onlara göre, modernleşme ancak dinin kamusal ve toplumsal yaşam alanlarındaki işlev ve etkisinin bertaraf edilmesiyle mümkün hale gelecek olan (pozitivist) Batılı aklın kurucu edimleri kanalıyla gerçekleşebilecektir. Bu, 18. yüzyılın ortalarından itibaren aşina olunan "mani-i terakki İslâm'dır" oryantalist iddiasının Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu kadroları tarafından da teyit ve tasdik edildiği anlamına gelmektedir. Gerçekten de kendilerine oryantalistlerin baktığı merkezden, Batı'dan bakan ve Batılı bir toplum yaratmak isteyen Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının gerçekleştirdikleri bütün reformlar, onların söz konusu iddiayı benimsediklerinin açık delilleridirler. O halde hiçbir tereddüde mahal kalmadan denilebilir ki, Osmanlı'dan kopuş söyleminin asıl gönderimi, toplumsal işleyişin biçimleyici ve bütünleyici bir parçası olan dinden kopuştur.

Dinden kopuş ya da sekülerleşme, "dinlerin hâlâ var oldukları ama kendilerinin belirlemedikleri bir siyasal biçim ve kolektif düzene katıldıkları bir dünyaya geçiş" (Gauchet, 2000: 13) anlamına gelmektedir. Bu da demektir ki din, daha önce kendisi tarafından biçimlendirilen toplumsal-siyasal alanda hükümsüz kılınacak, manevi alanla sınırlanacaktır. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nde sekülerleşme, Aydınlanmacı bir ideolojiye tahvil edildiği için, din tarafından temsil edilen Tanrı merkezli paradigmanın dünya tasarımını değil, bizzat dinin kendisini hedef alan bir sürecin adı olmuştur.

Oysa topyekûn Batılılaşma yanlısı olan kurucular, toplumu, kurtuluş mücadelesine seferber edebilmek için dinsel kimliği vurgulamayı ihmal etmemişlerdir. Öyle ki, Müslümanlık Türklüğün aslî bir öğesi olarak görülmüş ve milliyetçiliğin başarısı büyük ölçüde bu vurgudan beslenmiştir. Yine, İslâmcılık akımının sözcülerinden çoğu da kurtuluş mücadelesinde kendi yerlerini almışlardır. Ancak savaş bitip de sıra yeni kurulan devletin ilkelerini belirlemeye geldiğinde, kurtuluş sürecinin modernleşmeci İslâmcıları, kuruluş sürecinin, dini dışarıda bırakan ilke ve uygulamaları karşısında sukutu hayale uğramışlardır. Çünkü, "yeni bir kültür, yeni bir siyasal kimlik, yeni bir eğitim sistemi ve yeni bir tarih yorumu yaratarak Türk kültürü ve Batı uygarlığı arasındaki bütün ihtilafları bertaraf etmeyi" (Davutoğlu, 1994: 107) amaçlayan kurucu seçkinlerin cumhuriyet projesi, sekülerleşmenin yerine ikame ettikleri laisizmi, yeni devletin ideolojik sacayağından biri haline getirerek Osmanlı *ethos*'undan kopuşun altını çizmektedir. Osmanlı *ethos*'unun temel biçimlendiricilerinden biri ise, kendisine inananların bütün yaşam

alanlarını ve etkinliklerini istisnasız ve sınırsız olarak kapsayan, Osmanlı toplumunun tahayyül ve hafızasına damgasını vuran İslâm dinidir. "Bu nedenle Kemalist devrimlerin özü laiklik olmuş ve Mustafa Kemal, bunun açık ve seçik bilincinde olduğundan, karşı devrimin esas olarak dinsel ideoloji biçiminde ortaya çıkacağına işaret etmiştir" ve yine bu nedenle "Kemalist laiklik anlayışı içinde din sivil topluma bırakılan geniş bir özgürlük alanı olarak yorumlanmamış, aksine sıkı bir devlet denetimi altına sokulmuştur" (Şaylan, 1992: 80).

Kopuşun Sembolleri

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu seçkinlerinin, modern, Batılı bir toplum yaratma ideali, Kemalist devrimler adı verilen bir dizi reformun itici gücü olmuştur. Toplumun semiyolojik ve sembolik dünyasını radikal olarak değiştirmeyi hedefleyen Kemalist devrimler, Osmanlı *ethos*'undan kopuşun sembolleridirler. Hilafetin kaldırılmasından, şapka devrimine; miladi takvimin kabulünden Latin harflerinin kabulüne kadar bütün devrimler, İslâm dininin ve kültürünün toplumun tahayyül ve hafızasında yer etmiş sembollerini hedef almıştır. Öyle ki, "resmî törenler, mutfak, mobilya, mimari, kentleşme takvim, bireysel ve kolektif duyarlılıkları etkileyen anlamanın *a priori* biçimlerini belirleyen tüm bu semiyolojik sistemler, birkaç yıllık bir sürede yerlerini Avrupalı değerlere bırakmak üzere" (Arkoun, 2000: 137) resmen kaldırılmıştır. Kendilerini hâlâ Müslüman olarak tanımlayan kitlelerin sahip oldukları bütün değerler ve tanıdıkları bütün kodlar, bu devrimlerle altüst olmuş, kolektif bilinçte, Kemalist ideoloji tarafından kapatılması mümkün olmayan büyük yarıklar açılmıştır. Çünkü, nedenini anlayamadıkları bir şekilde, yaşadıkları dünyayı kendileriyle anlamlandırdıkları bildik, tanıdık kodları iptal edilen, dolayısıyla anlam dünyalarını yitiren yeni Cumhuriyet devletinin yeni yurttaşları, Batılı kodlar sisteminin kendilerine dayattığı dünyaya, bu dünyanın diline, zamanına, ilişkilerine, ölçülerine yabancıydılar.

Geleneğin topyekûn imhasını; toplumun, içinde kendisini ifade ettiği, dünyayı anlamlandırdığı bütün bilişsel, sosyal, kültürel referans noktalarını kolektif hafızadan silmeyi hedefleyen devrimler içinde, en yıkıcı olanı kuşkusuz harf devrimidir. Çünkü bu devrimle, yeni kuşakların, geçmişle olması muhtemel her hangi bir entelektüel bağının dahi önü kesilmekte, toplumun kolektif hafızasını muhafaza eden yazılı metinler, tıpkı hafızanın kendisi gibi, tarihin dışına çıkartılmakta; Osmanlı-İslâm kültürünün hafızasının, yeni topluma tevarüs etmesi engellenmektedir.

Pozitivist İdeolojinin Siyaset ve Din Tanımı

Yukarıda resmedilen tablo dikkate alındığında, Cumhuriyet Türkiye'sinde siyasetin ve dinin nasıl tanımlanmış olabileceğine ilişkin bir tahmin yürütmek zor olmayacaktır. Yönetim ideolojisi 'pozitivist-otoriteryanizm' olan bir devlette siyaset, yönetim sorunlarıyla ilgilenen bir disiplin olarak kavranacaktır. Pozitivist epistemolojinin siyasal uzanımlarından biri olan, tebaayı yurttaşlar toplumu haline getirme idealinin, yukarıdan aşağıya dikte edilen zincirleme yasa ve yasaklarla gerçekleştirilmek istenmesi, değişimin toplumun değil, yönetici seçkinlerin talebi oluşu, devletin kurumsallaşma sürecinin, muhalifler ve kitleler üzerinde uygulanan psikolojik baskı ve siyasal tahakküm süreciyle kaim olması, siyasetin, "toplum üzerinde uygulanan ve belli bir sosyal düzeni 'imal' etmeye ve 'denetlemeye' yarayan bir sosyal teknik olarak" (Toker-Tekin, 2002: 84) kavrandığının göstergeleridir. Bir yöneten-yönetilen ilişkisi olarak siyasetin başlıca işlevi, devleti topluma karşı güçlendirerek, devletin toplum üzerindeki

tahakkümünü artırmak üzere toplumsal denetimi sağlamak olmuştur. Öyle ki, Cumhuriyet'in kuruluşundan 1946 yılındaki ilk seçimlere kadar uygulanan kapalı Tek Parti rejimi süresince, Osmanlı'dan tevarüs etmiş olan devlet mitosu daha da pekişerek güçlenmiş, Cumhuriyet yurttaşının, zaten kendileriyle ne yapacağını bilemediği yurttaşlık hakları, devletin gücü ve yasakları karşısında, devletin "kendisi için bir 'imtiyaz' alanına" (Mahçupyan, 2000: 82) dönüşmüş; devlet, toplumu kurumsal olarak denetleyemediği yerlerde, "örgüt eksikliğini devletin cüssesinin varlığını işleyerek" (Mardin, 2001: 360-361) kapatma yoluna gitmiştir.

Dine gelince, o da pozitivist aklın ihtiraslarından nasibini almış ve devletin sıkı denetimine tâbi kılınmıştır. Cumhuriyet devleti, "ana kucağından başlayarak alacağı en esaslı terbiye ve bilgi, millî his, vatan muhabbeti ve devlet fikri" (Inan, 1988: 111) olan kendi yurttaşını yaratabilmek için, kuşkusuz, Osmanlı toplumunun Tanrı merkezli dünya tasarımını tasfiye etmek zorundadır. Ancak, bu amaçla başlatılan sekülerleşme çalışmaları, daha önce de ifade etmiş olduğum gibi, kurucuların, karşı devrimin ideolojik temelinin dinsel düşünce olacağına ilişkin ön görüsüyle, kısa sürede pozitivist aklın üretimi olan laisizm ideolojisinin gölgesinde kalmıştır. Böylelikle sekülerleşme, Cumhuriyet Türkiye'sinde, İslâmî aklın eleştirel akıl üzerindeki hegemonyasına son veren *din dışı* bir dünya tasarımının değil; İslâmî aklın, hafızası ve tahayyülüyle topyekûn yok edilmesini buyuran pozitivist aklın güdümündeki *din karşıtı* bir dünya tasarımının adı olmuştur. Bütün insansal varoluş alanlarının pozitivist akıl uyarınca belirlendiği ve kontrol altına alındığı bu yeni dünyada dinin yeri yoktur. Nitekim, Mustafa Kemal, "insanlıkta din duygu ve bilgisi, her türlü boş inançlardan sıyrılarak gerçek bilim ve teknik ışığıyla arınıp olgunlaşıncaya değin, din oyunu oyuncularına, her yerde rastlanacaktır" (Atatürk, 2002: 347) derken, aslında, kurucuların tahayyülünde dinin yeri olmadığını faş etmektedir. Bu tahayyüle göre, bilim-dışı, akıl-dışı bir nitelikte olan din, akılla aydınlanmış modern bir toplumun bileşenlerinden biri olamaz. Nitekim, Mustafa Kemal'in, İnan tarafından kaleme alınan *Medeni Bilgiler*'inde dine hiç yer verilmeyişi de bunu teyit etmektedir. Zaten, dinin, dolayısıyla inancın, bilimin, hem de pozitivist aklın ürettiği bilimin konusu haline gelmesi, dini din olmaktan çıkaracaktır. Böylelikle, toplumsal tahayyülün, pozitivist uygarlık hiyerarşisine göre insanlığın ilkel düşünme evreleri olan teolojik ve metafizik saplantılarından kurtulması mümkün hale gelecektir. İşte bu tahayyül nedeniyledir ki, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde laiklik, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının ve devletin tarafsızlığının değil, dinin devletin denetimi altına girmesinin, din işlerinin devlet eliyle yürütülmesinin adı olmuştur. Hatta denilebilir ki Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklik, "din ü devlet" düsturunun baş aşağı edilerek dünyevîleştirilmesi olarak anlaşılmıştır.

Nitekim, laikliğin sonradan Kemalist laiklik olarak adlandırılan bu özel formu, 1924'te, itikat ve ibadetle ilgili meselelerin resmi karar mercii olarak, başbakanlığa bağlı çalışacak olan Diyanet İşleri Başkanlığı ile kurumsallaştırılmıştır. Bu kurum vasıtasıyla, hem din işlerinin devlet tarafından denetimi sağlanmış; hem de din görevlileri, devletin maaşlı memurları haline getirilmiştir. Kemalist laiklik ilkesinin kurumsal temeli böylece atıldıktan sonra geriye, hukuksal temeli tesis etmek kalmıştır. Nitekim bu amaç doğrultusunda, 1928 yılında devletin dininin İslâm olduğunu ifade eden anayasa maddesi kaldırılmış ve nihayet 1937'de laiklik ilkesi, anayasanın değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez maddelerinden biri haline getirilerek hem hukuksal te-

mele hem de hukuksal muhafıza kavuşturulmuştur.

Şimdi, böyle bir siyasal atmosferde din, daha önce sahip olduğu toplumsal içerikten boşaltılarak kişisel vicdan alanıyla sınırlandırılmıştır. Ancak, yeni bir yurttaş yaratmak, yeni bir birey yaratmak anlamına geldiğinden, bireylerin vicdanlarının da kendi haline bırakılmayacağı açıktır. Nitekim Kemalist siyasal pedagoji, "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" nesiller yetiştirmek için vicdanı da kendi siyasal hedefi uyarınca yeniden tanımlayacaktır.

SİYASETİN DİNSEL DİLİNDEN DİNİN SİYASAL DİLİNE

Kuşkusuz, Batılı olmayan toplumların moder leşme sürecinde, "modernleştirici bir ideolojiye sahip bulunan intelligensia'nın iktidar tekelini kullanarak" yaptığı "aktifvolontarist müdahaleler" (Köker, 1992: 153) bir ölçüde makuldür. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin pozitivist aklının kurucu edimlerinin, kendi toplum idealinin uzağına düşmesinin sebebi, tam da bu müdahalelerin makuliyet dozunun iyi ayarlanamamış olmasıdır. Bir yandan, toplumsal duyarlılıkların, retorik bir amaçla dahi hesaba katılmaması, öte yandan dinsel alanın devlet kurumuna bağlanarak resmîleştirilmesi, bilimsel aklı kendisine şiar edinmiş bir toplum idealinin gerçekleşmesini engellemiş ve dinin sahip olduğu simgesel sermayenin, siyasal bir işleve kavuşmasına neden olmuştur.

Kurucuların, karşı devrim tehdidinin kaynağı olarak gördükleri dini devletin vesayeti altına almaları, bir yandan dinin kendi siyasal potansiyelini artırmış, öte yandan da dinin toplumun hayatındaki rol ve işlevini, istenenin aksine siyasallaştırmıştır. Sonuç olarak, "dinin kültürel potansiyelinin büyüklüğünü kestirmedeki yetersizlikleri" (Mardin, 2000: 127) nedeniyle kurucuların, dindışı dünya tasarımları, siyasal ve kültürel olarak gerçeklik kazanamamıştır. Üstelik, din toplumun siyasal yaşamının, daha önce hiç olmadığı kadar merkezi bir bileşeni haline gelmiştir.

Daha önce de belirtmiş olduğum gibi, yeni devletin, kendisinden bilimin ışığıyla aydınlanmış bir yurttaşlar toplumu yaratmayı hedeflediği kitle, kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı İslâm'ın kültürel dili ve sembolleri ile anlamlandırmaktaydı. Kemalist devrimler, toplumun selamından kelamına kadar bütün eski âdet ve alışkanlıklarını değiştirerek topyekûn Batılılaşması için yeni bir tarihin, yeni bir dilin, yeni bir semboller ve referanslar sisteminin ve dolayısıyla yeni bir hayat tarzının, devletin otoritesi ve gücü ile topluma benimsetilebileceği düşüncesinden hareketle gerçekleştirilmişlerdi. (Bu düşünce, aydınlanmanın Türkiye coğrafyasının en ücra köşelerine ulaştırılması misyonuyla heyecanlanan Cumhuriyet aydınlarında öylesine naif bir inanca dönüşmüştür ki, dönemin bu misyoner ruhla yazılmış edebiyat eserleri, Cumhuriyet'in edebi kahramanının, kendisinde cisimleşen bilime, aydınlanmaya hemen biat etmeyen, dahası karşı çıkan halka yönelik şaşkınlığı ile malûldür.) Ancak aydınlanmacı-devrimci liderlerle, onların kurtaracaklarını iddia ettikleri kitleler arasındaki ideolojik kırılma, yaşayan geleneğin beslediği sembolik sermayeyi zayıflatmışsa da (Arkoun, 2000: 138) yok edememiştir. Zira, kişisel ve toplumsal duyarlılığı belirleyen geleneksel referanslar sistemi, toplumun, kendisini ifade etmesinin halihazırdaki tek aracıdır ve Kemalist devrimler aracılığıyla devlet tarafından dayatılan yeni referanslar sisteminin toplumun hafızasında ve tahayyülünde bir karşılığı yoktur. Dine karşı olmakla geleneğe karşı olmak arasında, bu eski nesle göre, hiçbir fark yoktur; çünkü onlar için din gelenektir, gelenek de dindir. Üstelik dinsel gelenek ya da geleneksel din, onların, kendisi içinde varlık kazan-

dıkları ve onlara kimliklerini veren, kendilerini diğerlerinden ayırt ettikleri en temel kurucu unsurdur. İşte, Cumhuriyet'in insan malzemesi, eski geleneksel kültür tarafından biçimlendirilmiş olduğundan ve de Islâm, bu toplumun hâlâ bütünleştirici, kimliklendirici temel unsuru olduğundan, toplum, kendisini yeniden biçimlendirmeye yönelik siyasal-kültürel tasarruflara tepkisini, bildiği tek dille, yani dinsel dünyanın diliyle ifade etmiştir. Bu durum, Islâm dininin, devletler ve ulema için hep varolmuş olan siyasal dilinin, bu kez halk tarafından ve aslında dinsel değil siyasal hoşnutsuzluğun dili olarak kullanılışının olgusal zeminini hazırlamıştır. Nitekim, Demokrat Parti, iktidarını, bu dili, kendi siyasal muhalefetinin dili haline getirmedeki başarısına borçludur. Görünen odur ki, dinsel dilin siyasal muhalefet amacıyla kullanımı gelenekselleşerek günümüz Türkiye'sine de taşınmıştır.

Kurucu seçkinler de yeni Cumhuriyet'in bu eski nesillerle kaim olamayacağının farkındadırlar ve bu nedenle asıl yatırımlarını gelecek nesiller üzerine yapmışlardır. Mevcut toplum için Osmanlı'nın hatırası ve hafızası hâlâ canlıdır. Ama Cumhuriyet Türkiye'sinin hafızasına sahip yeni nesilleri yetiştirmenin yolu da eskiyi ve eskiyi davet edebilecek her sembolü daha en başından yok etmektir. Genel olarak, laikliği anayasa maddesi olarak garanti altına alacak hukuksal sürecin, özel olarak da Kemalist devrimlerin, nedeni budur. Ancak, din-devlet ilişkisinde hâkimiyetin kayıtsız şartsız devletin olması nedeniyle sivilleşemeyen, siyasete tâbi kılınan dolayısıyla siyasal alanın bir parçası haline gelen din, böylelikle ister istemez siyasal söylemin konusu olmuş; dahası, sahip olduğu bu yeni statü, dini, giderek siyasal bir güç merkezi haline getirmiştir. Zira, ideolojik manipülasyonlara da izin veren bir kontrol ilişkisi olarak tesis edilen din-devlet ilişkisinde, "dinin devletin bünyesindeki bu kurumsal varlığı -her ne kadar tümüyle laik devletin bir fonksiyonuna indirgenmişse de- kendi hesabına özerk bir etkinlik alanının gitgide güçlenmesi ve devlet politikasında da söz sahibi olması doğrultusunda seyretmiştir" (Aktay, 1999: 173).

Şimdi, dinin siyasal bir amacın aracı olarak kullanılması, evet, bir bakıma dinin siyasallaşması anlamına gelmektedir; ancak, buradaki siyasallaşma, "dinî prensiplerin bir kısmının devletin siyasal meşruiyet ihtiyaçlarına göre kamu yaşamına yön vermesi"nden (İnsel, 1990: 106) ve dinsel kültürün dilinin, kurucular (ve daha sonra da siyasetçiler) ve toplum arasında, her ikisinin de bildiği tek "ortak" dil olarak bir medyum görevi üstlenmiş olmasından ibarettir. Kuşkusuz kurucuların dili artık dinsel kültürün dili değildir ama bu dil, onların hafızalarındaki tehditkâr varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla, sözü edilen dönemde siyasal dilin dinsel bir aksan kazanmış olması ya da siyasetin dinsel bir dil kullanmış olması, siyasetin dinsel bir amacın aracı olarak kullanıldığı ya da dinin siyasal bir içerik kazandığı anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan yalnızca, dinin, siyaseten kullanımıdır.

Zira, her şeyden önce, pozitivist devlet aklı tarafından beslenen laisizm ideolojisi, Islâm'ın bir siyasal projeye dönüşebilmesinin yollarını tıkamıştır. Bu nedenle, "Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan devresi, basının da yardımıyla, her alanda İslâmî düşüncenin ve yaşantının devletin sıkı takip ve hatta zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu sebeple bu dönemde gerçek bir İslâmî düşünce faaliyetinden söz edilemez" (Ocak, 2000: 93). Ancak 1946'da, çok partili döneme geçişle birlikte, dinin, muhalefetin siyasal dilini takviye etmesi iledir ki, henüz iktidarda olan kurucular da dine karşı tutumlarını yumuşatmaya, Demokrat Parti etrafında si-

yasallaşan toplumsal muhalefetin dilini muhatap almaya başlamışlardır. 1950'de Demokrat Parti'nin, dinsel dünyanın diliyle ifade edilen toplumsal hoşnutsuzlukları kendi siyasal projesine tahvil ederek iktidara gelmesi, dinsel düşüncenin yeniden canlılık kazanacağı göreli bir özgürlük ortamına vesile olmuştur. Nitekim, laikliğin Kemalist formuyla ilgili birikmiş eleştiriler, bu dönemde ifade edilmeye başlanmıştır. Yine, Cumhuriyet devrine, Türkçülük, Milliyetçilik ve Batıcılık düşüncelerinin aksine, eser verme ve fikirlerini savunma açısından zayıflayarak, kırılarak yansımış olan (Kara, 1997: 8) Meşrutiyet'in İslâmcı literatüründen beslenen İslâmcılar, dinsel düşünceye ve yaşantıya yönelik baskının nispeten azalmış olması nedeniyle, bu dönemde kendilerini ifade etme fırsatı bulmuşlardır. Ancak, ezanın yeniden Arapça okunması, din dersinin okullarda zorunlu hale getirilmesi gibi, İslâmcı düşünürlerin ve Müslüman halkın din duygusunu okşayacak kararlara imza atmasına rağmen Demokrat Parti yönetimi, Kemalist laiklik anlayışına sadıktır; kendi siyasal projesini dinsel geleneğin diliyle takviye ederek, bir anlamda, dinin, siyasallaşmasına, kapı açmış olmasına rağmen, DP'nin, kadim dinsel siyaset geleneğine dönmek gibi bir amacı yoktur. Başka bir deyişle, desteğini kırsal kesimden alan Demokrat Parti, yaşayan İslâm kültürünü, siyaset yörüngesine yerleştirmişse de, İslâm'ın toplumsal yaşantıda daha fazla yer alan bu görüngüsü aslında siyasal değil, dinsel-kültürel bir olaydır (Esposito, 2002: 314).

1946-1960 arası dönemde, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri bastırılmış olan muhalefet, özellikle, mevcut Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının ideolojik olarak mesafeli, hatta kapalı olduğu din ve gelenek motiflerini kullanarak siyaset sahnesinde görünür hale gelmiştir. Ancak yine de bu dönemde kurulan muhalif partiler, Kemalist laisizm tarafından tahkir edilen İslâm dini ve kültürünü, üstelik de Batılı laiklik anlayışına referansla savunmaktan öteye gidememişlerdir. Çok partili dönem, demokrasiye geçiştir geçiş olmasına ama siyasal alan asıl olarak devletin pozitivist-otoriteryan aklının yönergeleriyle düzenlendiğinden ve devlet siyasal alandaki tek gerçek aktör olma tutkusundan vazgeçemediğinden, muhalefetin ihtilafının sınırları olması anlaşılır bir durumdur. Zira devletin, kendi bekasını tehdit edebilecek her türlü muhalif sesi susturmanın kuramsal, kurumsal ve yasal araçlarını icat etmiş olan aklı, bu araçları dilediği, uygun gördüğü her şekilde kullanabilme yetkisine de sahiptir.

Nitekim, "Cumhuriyet aleyhine teşebbüslere karşı devlet ve hükümetin irade ve kuvvetini tecessüm ettiren" (İnan, 1988, 116) ordu, başka pek çok gerekçenin yanı sıra, Kemalist devrimlere sahip çıkmak ve laikliği tehlikeye sokan din istismarını önlemek amacıyla, 27 Mayıs 1960'ta yapılan askerî bir darbeyle yönetime el koymuştur. Bu olay, kurucuların pozitivist-otoriteryan yönetim ideolojisinin, militan ruhunun militer kaynağını ortaya koyması açısından önemlidir. Aslında "laik ve sivil bir rejim için en ağırlıklı ön koşul din ve ordu kurumlarının siyaset dışı kalmaları" (Şaylan, 1992: 84) olsa da kurtuluş savaşının lider kadrolarından oluşan Cumhuriyet'in kurucu ataları, artık sivil giysiler giymelerine rağmen, orduyu yeni rejimin muhafızı olarak düşünmekten vazgeçmemişler, dolayısıyla sivil ve laik bir toplum tesis edememişlerdir. Ordunun siyasal aktör olarak ilk kez görünür hale geldiği 27 Mayıs darbesi, demokrasi deneyimi sırasında kırılmalar yaşayan pozitivist yönetim ideolojisinin, yeniden sahne alışını resmetmektedir.

Türkiye siyasal tarihindeki bu ilk askerî darbeden sonra yazılan 1961 Anayasası, askerî bürokrasiye tanınan ayrıcalık-

larla malûldür. Öyle ki, anayasanın 110. ve 111. maddeleri ile, sivil otorite ile aynı düzeye yerleştirilen askerî otorite, yönetimin değil yürütmenin aslî bir organı olarak tanımlanmakta; dolayısıyla siyasal bir aktör olarak anayasal bir statüye kavuşturulmaktadır. Bu konum değişikliği, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin siyasal bir erk olarak varlığını, anayasal olarak garanti altına almaktadır. Nitekim, o tarihten itibaren, yürütme erki, bakanlar kurulu değil, Millî Güvenlik Kurulu olagelmiştir. Pozitivist-otoriteryan yönetim ideolojisinin bir ürünü olan MGK'nın sivil kanadı, *de facto* olarak askerî kanadının vesayeti altında iş görmektedir. Bu durum, bir bakıma, devletin pozitivist yönetim ideolojisinin, otoriteryanizme duyduğu ihtiyacın tescillenmesidir.

Yeni anayasanın konumuz açısından bizi ilgilendiren bir diğer maddesi olan 19. madde, on dört yıllık demokrasi deneyiminin, pozitivist aklın görüş alanını ister istemez genişlettiğini göstermektedir. Bu maddede yer alan, "kimse devletin sosyal, iktisadî veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne surette olursa olsun, dini veya din duygularını, yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz" ifadesi, yalnızca devletin değil, bireylerin de laik olmaları gerektiğini ifşa etmektedir. Bu ifşaat, Kemalist laiklik ideolojisinin kapsamını göstermesi bakımından önemlidir. Zira devletin, dinler karşısındaki tarafsızlığını, apatikliğini tesis etmesi gereken laiklik, bu maddeyle, kelimenin kendi etimolojik anlamından uzaklaştırılarak, bireyleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Böylelikle Kemalist laiklik ideolojisinin, zaten zımnen sahip olduğu laiklik tanımı, anayasal olarak da faş edilmiş olmaktadır. Aslında Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, devletin pozitivist aklının buyruğu, laikliği, Islâm'ın yerine ikame edecek yeni bir din olarak, laisizm olarak tesis etmektir. Böylelikle Cumhuriyet'in kendi moralitesini yaratabileceği, Islâmî aklın ve moralitenin geriletilerek yok edilebileceği öngörülmektedir.

Ancak, pozitivist aklın öngörüsü gerçekleşememiş ve gerek iktidar gerekse muhalefet partileri, dinsel dilin oy potansiyelini kendi siyasal projelerine tahvil etmeye devam etmişlerdir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Mardin'in ifadesiyle, "Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal *ethos* (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı"dır (Mardin, 2000: 142). Bu elbette, tahayyül ve hafızadan yoksun pozitivist bir aklın, başarabileceği bir şey değildir. Ancak, tam da bu başarısızlık nedeniyledir ki din, önce kendi moralitesiyle siyasete dahil olma, sonra kendi moralitesini siyasete teklif etme ve nihayet dayatma fırsatı bulmuştur. Üstelik, yakın tarihimizden de iyi bildiğimiz gibi, kendi moralitesini tesis edemeyen devlet de, Islâm'ın, toplum ve siyaset konusunda sahip olduğu dayanışma, birlik, istikrar, güvenlik vb. gibi sembol ve düşünme kalıplarını, kendi bekası ve güvenliği uğruna kullanmaktan imtina etmemiştir. Böylelikle, Islâmî hafızada mahfuz bulunan ahlak-siyaset özdeşliği, bizzat devlet tarafından yeniden canlandırılmış ve Islâm, bir moralite teklif etmekten öte, devlet siyasetinin aslî bileşeni haline gelmiştir.

Dinin devlet eliyle siyasal bir işlevle donatıldığı bu sürecin miladı, 12 Eylül 1980 askerî darbesidir. Devletin, Islâm'ı, ortak iyisi tesis edilememiş, ideolojik olarak parçalanmış Türkiye toplumunda birlik ve dayanışmayı takviye edebilecek, istikrarı sağlayacak siyasal bir kaldıraç olarak kullanmaya başladığı bu tarihe kadar, devletin pozitivist aklı her ne kadar çok partili döneme geçilmesiyle birlikte dine taviz vermişse de, onunla mesafeli kontrol ilişkisini daima korumuştur. Bu nedenle 12 Eylül 1980 askerî darbesi, yal-

nızca toplumsal travma yaratmakla kalmamış, pozitivist akıl açısından da travmatik bir sürecin başlangıcı olmuştur. Çünkü 12 Eylül 1980'de, bilim ve ilerlemenin pozitivist aklı, o tarihe kadar efendisi durumunda olduğu, istikrar ve güvenliğin pragmatist aklına biat etmiştir. Bundan böyle "din, yurttaşların ideolojik olarak türdeşleştirilmesinde, toplumun depolitize edilmesinde ve çoğulcu siyasetin önlenmesinde ikinci bir ideolojik araç olarak Kemalizme yardım edecektir (Parla, 1995: 219). Gerçi pozitivist yönetim ideolojisi, kendi hafızası ve tahayyülü olmayan bir aklın ürünü olduğundan bu sonuç adeta kaçınılmazdır. Zira, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bu aklın en önemli sorunu, devletin meşruiyetini tesis edememek olmuştur. Devletin pozitivist aklı, cumhuriyet rejiminin siyasal ideali olan 'ortak iyi' idesini ve ortak iyiye referansla temellendirilecek olan devletin meşruiyetini tesis edemeyince, dayanışmacı cemaat ruhu nedeniyle ortaklığın, Tanrısal ahlak anlayışı nedeniyle de iyinin ne olduğunu bildiğini iddia eden İslâm dininin hafızasını ve tahayyülünü ödünç almakta tereddüt etmemiştir. Pozitivist aklın yaşadığı travma, bütünüyle devletin kontrolü altında olduğunu zannettiği dinin, nasıl olup da kendi kontrol noktalarını oluşturabildiğini anlayamamasından kaynaklanmaktadır.

Devletin, "toplumsal "temsililik"ten yoksun oluşu nedeniyle, topluma ideolojik veya kültürel bir tutarlılık kazandırmak için dini benimsemesi" (Ayubi, 1993: 40), 1960'lı yıllarda geliştirilen ve 1980 sonrası döneme Türk-İslâm Sentezi olarak damgasını vuran millî din ideolojisinin güç kazanmasına, din dilinin siyasallaşmasına ve giderek İslâmî bir siyaset modelini projelendiren İslâmî ideolojilerin hareket alanı bulmasına neden olacak bir sürecin başlangıcıdır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, eski hasmıyla barışarak, onu, yeni hasmı 'komünizme' karşı yeşil hat oluşturmakla görevlendirmiştir. Kemalist laiklik makasının bir süre için (28 Şubat 1997'ye kadar) rafa kaldırıldığı, devletin kendi meşruiyetini, dinden ödünç aldığı kavramlarla tesis etmeye çalıştığı söz konusu dönemde, dinin, Cumhuriyet tarihinde o zamana kadar hiç olmadığı şekilde ve ölçüde taltif edilmesi ve siyasal bir işlevle donatılması, İslâmcı akımların siyasal bir kimlik kazanmalarının önünü açmıştır.

Nitekim İslâm, devletin kendisinden istediği siyasal kaldıraç olma vazifesini, Anavatan Partisi iktidarı döneminde ziyadesiyle yapmakla kalmamış, Refah Partisi'nin söyleminde siyasallaşarak kendi varlık alanını tesis edebilmiş, kendi kitlesini yaratarak kamusal bir kimlik kazanmakta da gecikmemiştir. Dine siyasal olarak itibarının geri iade edildiği bu dönemde, ilk kez açıkça İslâmî bir söyleme sahip olan bir partinin, Refah Partisi'nin önce 1994 yerel seçimlerinde, ardından da 1995 genel seçimlerinde elde ettiği başarının, laik kesimlerde şok etkisi yaratması şaşırtıcıdır. Zira, İslâm'ın, devletin talep ettiği birleştiricilik görevini ifa ettiği zaman aralığında dine sunulan olanak ve imtiyazları, İslâmcı siyasal düşüncenin de kendi lehine kullanmaktan imtina etmeyeceği açıktır.

Nitekim, İslâm dinini siyasal projesinin ideolojik arkaplanı olarak kullanan İslâmcı muhalefet 1980 sonrası dönemde palazlanmış; Cumhuriyet tarihinde ilk kez, devletin kontrolü dışında bir İslâmcı parti, mecliste en fazla sandalyeye sahip olmuş ve dinin, kurucuların hafızasındaki tehditkâr varlığı, bizzat mecliste tecessüm ederek gerçeklik kazanmıştır. Devletin kontrol mekanizmasında yine bizzat devlet tarafından açılan deliği genişleterek siyaset sahnesinde İslâmcı kimliğiyle, üstelik de iktidar partisi olarak yer alan ilk parti RP olduğu için, İslâmcı ideoloji ile Kemalist laiklik ideolojisi arasındaki ilk gerçek karşılaşma, bu dönemde yaşan-

mıştır. Bu karşılaşma, 28 Şubat 1997'de MGK'nın askerî kanadının iktidara darbesiz müdahalesi ve pozitivist aklın ihyasıyla sonuçlanmıştır. Askerî bir darbeye gerek duyulmamasının nedeni, 1982 Anayasası'nın MGK'yı daimi bir devlet organı olarak kurumsallaştırmış olmasıdır (Gülalp, 2003: 83).

Bu tarihten itibaren devlet, Kemalist laiklik makasını raftan indirmiş, 12 Eylül 1980 sonrasında dine tanıdığı tüm imtiyazları geri almış; dinsel oluşumları yakın takibe almak üzere ordu tarafından özel birimler kurulmuş ve milliyetçilik temasına geri dönülmüştür. RP'nin anayasaya ve laikliğe aykırılık gerekçesiyle 1998'de kapatılması, İslâmcı kimliğin kamusal görünümüne artık izin verilmeyeceğine işaret etmektedir.

Ancak, 2002 seçim sonuçları göstermiştir ki, devletin aldığı önlemler, köken olarak RP'den gelen, "muhafazakâr demokrasi" olarak adlandırdığı siyasal projesini İslâmî moralite anlayışı ile besleyerek huzura çıkartan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tek başına iktidarını engelleyememiştir. Zira, 28 Şubat 1997 sonrasında, siyaset sahnesinde, İslâmcı değil, olsa olsa Müslüman kimliklerle yer alabileceklerini fark eden İslâmcı partiler (FP; SP ve AKP), kendileri için tek çıkış yolunun liberalleşmek olduğunu görerek, hızla kabuk değiştirmişler ve yeni misyonlarını, Türkiye'de demokrasi kültürünü geliştirmek olarak belirlemişlerdir.

İSLÂMCI İDEOLOJİNİN DEVLET AKLINA BİATI

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu aklının, hafızası ve tahayyülü olmayan pozitivist akıl oluşu; pozitivist epistemolojinin siyasal düzeydeki ifadesi olan pozitivist-otoriteryanizmin kurucular tarafından yönetim ideolojisi olarak benimsenmesi; askeri otoritenin siyasal erki; sekülerleşmenin Kemalist laiklik ideolojisine tahvil edilmesi; ve de bizzat Kemalist laiklik ideolojisinin kendisi; bütün bunlar, İslâm'ın bir kültür olarak varlığını sona erdiremediği gibi, İslâm'ın siyasal dilinin canlanmasına, başka deyişle İslâm'ın siyasallaşmasına katkıda bulunmuştur. Kuruluş yıllarında, Kemalist devrimlerin ezici yaptırım gücüne rağmen, halkın tanıdığı tek yaşam formu olarak varlığını koruyan İslâm, çok partili döneme geçildiğinde halkın devletin uygulamaları karşısındaki hoşnutsuzluklarını kendisi vasıtasıyla ifade edebildiği tek kültür dili olarak, siyasal alana taşınmıştır. Din dilini kullanmanın siyasal muhalefeti güçlendirerek iktidara taşımasından, dinsel siyasetin devletin bizzat kendisi tarafından kullanıldığı döneme kadar uzanan süreç içinde İslâm, kendi siyasal dilini yeniden canlandırmış ve bizzat pozitivist-otoriteryan yönetim ideolojisinin marifeti ile siyasallaşmıştır.

Allah korkusu anlamına gelen "takva" kavramından türeyen "takiyye" kelimesinin, pozitivist-laisist akıl tarafından, devlet korkusu anlamına gelecek şekilde siyasallaştırılarak Türk siyasal literatürünün ve kültürünün bir parçası haline getirildiği bu süreç, paradoksal olarak bir yandan İslâm'ın siyasallaşmasını mümkün kılarken öte yandan da devlet aklının İslâmî aklı massetmesiyle malûldür. Çünkü aslında, pozitivist aklın mantığı, karşıtını veya rakibini, kendisiyle aynı çizgide durmaya zorlayan bir mantıktır. Bunun nedeni, görüş alanı pozitivist epistemoloji tarafından sınırlandırılmış olan bu aklın, kendi formuna ya da bilgi tanımına uymayan, dolayısıyla kendi mantık dizgesiyle konuşmayan fikir, ideoloji ya da projeleri bilim-dışı, akıl-dışı ilan ederek yok saymasıdır. Yani, devletin aklı tarafından görülür hale gelmenin yolu ya da onun tarafından muhatap alınmanın yolu, onun mantığını kullanmaktan geçecektir.

Diğer yandan, bu aklın devletin kurucu aklı olması nedeniyle sahip olduğu erk ve siyasetin bir yönetim tekniği olarak ta-

nımlanmış olması, onun otoriteryan bir yönetim ideolojisinin aklı olarak kendinden farklı olan diğer akılları yok edebilecek araçlara da sahip olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, İslâm'ı, gerek siyasal proje olarak gerekse siyasal ahlak olarak kendi ideolojisinin bir parçası kılan hiçbir parti, Millet Partisi'nden, Adalet ve Kalkınma Partisi'ne kadar hiçbiri, devletin kendilerine çizdiği sınırların ötesine geçememiştir. Hepsi laikliğin Kemalist formunu eleştirirken, Batılı laiklik kavramını referans almışlar, adil düzen şiarıyla, devletin aklından en fazla uzaklaşabileni, RP bile, kendi iktidarı sırasında, devletin aklına biat etmek durumunda kalmıştır. Çünkü, laik kurumsal düzenin baskısı nedeniyle İslâmcı partiler, ancak, Türk siyasetinin, demokratik özellikleri bakımdan hayli yoksul olan kabul edilebilirlik sınırları içinde varlıklarına devam edebilmekteydiler (Gülalp, 2003: 85).

Yalnızca bu da değil! İslâmcı denilebilecek partiler, iktidarı elde ettikleri dönemlerde, muhalefetteyken eleştirdikleri otoriteryanizme sıkı sıkıya sarılmışlardır. Bunun nedeni, onların siyasal projelerindeki İslâmcı öğelerden çok mevcut siyasal kültürün kendisidir. Çünkü otoriteryanizm, "dinsel öğretiden çok, siyaset ve iktidardan, tarih ve siyasal kültürden kaynaklanmaktadır" (Esposito-Voll, 1998, 286). Türkiye toplumunda, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, devletin temsil ettiği merkeze karşı oluşan ve tedricen artan tepkiyi, kendi merkez dışı siyasal projelerine tahvil ederek iktidara gelen partilerin, seçmenlerini hayal kırıklığına uğratarak merkeze yerleşme eğilimi göstermelerinin nedeni de devraldıkları siyasal kültür olsa gerektir. Hatırlanması gereken, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal kültürünün pozitivist-otoriteryan ideoloji tarafından biçimlendirilmiş olduğudur. ❐

DİPNOTLAR

1 Aslında İslâm'ın siyasal yorumu, kendi tarihsel ve entelektüel kökenlerine sahiptir. İslâm'ın siyasallaşması, *de facto* olarak Emevî hilafetiyle başlar. Abbasî hilafeti döneminde İslâm'ın siyasal kullanımı, siyasal teoloji olarak Gazali ve İbni Teymiye'nin düşüncelerinde teorisine kavuşur. Dahası, İslâm'ı bir siyaset olarak yorumlayanlar arasında dini popüler felsefe, popüler felsefeyi de siyaset olarak tanımlayarak, insanî bilgeliğe meşru bir yer açmaya çalışan İslâm *filozofları* da vardır (bkz. Kurtoğlu, 1999). Pek çok düşünürün İslâm'ın siyasallaşmasına düştüğü tarihin 19. yüzyıl oluşunun nedeni ise, bu yüzyılda İslâm'ın siyasal yorumunun doğrudan siyasal meselelerde yoğunlaşmış bir teori ve eylem planına sahip bir siyasal akım olarak ortaya çıkmış olmasıdır. İslâmcılık akımına mensup aydınlar, geleneğe geri dönerek dini canlandırma girişimlerinde, sözü edilen siyasal teolojilerine başvurmuşlardır.

2 Bu çalışmada, özel olarak pozitivist devlet ideolojisinin İslâm'ın siyasallaşmasına katkısını ele aldığımdan, yalnızca Cumhuriyet Türkiye'sindeki siyasal kavrayış, süreç ve olguları hesaba katmış bulunuyorum. Kuşkusuz İslâm'ın siyasallaşması, yalnızca Türkiye'de yaşanan ve tek başına Türkiye'deki süreçlerle açıklanabilecek bir olgu değildir. Ancak amacım, Türkiye'deki siyasal sürecin, dünyadaki siyasal süreçlerle bağını göz ardı etmek değil, yalnızca dikkatimi, sorgulamaya çalıştığım pozitivist ideolojiye vermek üzere, göz önüne almamaktır. Makalenin bu nedenle sahip olabileceği zaaflar bence de malumdur. Yine bu makalede özel olarak ilgilendiğim, siyasal olarak görünür hale gelmiş olan İslâmcı oluşumlar, yani partilerdir. Bu nedenle, tarikatlar ya da illegal İslâmcı örgütlenmelere yer vermedim.

1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür

NECDET SUBAŞI

Bu çalışmada 1960 öncesinin İslâmî neşriyatı ve bu neşriyata yön veren genel eğilimler üzerinde durulmaktadır. 1960 öncesi İslâmî neşriyatı sonrakilerden ayırmak için pek çok neden sayılabilir. Hatta 1960'lı yıllar İslâmî eğilimlerin farklılaşmasında bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir.

1960 ÖNCESİNİN SOSYAL GERÇEKLİK DÜNYASI

İslâmî neşriyatın Cumhuriyet'in yaklaşık 40 yılına yayılan ve bir anlamda *kendini bulma refleksleri* olarak da değerlendirilebilecek görünümü oldukça ilgi çekicidir. Çünkü devletin bu dönemlere has din ve laiklik politikaları, söz konusu yıllara ciddi bir şekilde ağırlığını katmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet'in ilk dönemlerine yayılan siyasal pratikler ve dinsel deneyimler, Türkiye'de din ve dinî hayatın kendi göstergelerini netleştirmesi açısından olduğu kadar, devletin seküler yönelişlerini belirginleştirmesi açısından da oldukça önemlidir.

1960 öncesinin sosyal gerçeklik dünyası, Cumhuriyet'in erken dönem politikalarını iki ana bölümde incelemeyi gerektirir. Bunlar tek partili (1923-1945) ve çok partili hayat (1945-1960) şeklinde bilinen tarihsel süreçlerdir ve her ikisi de aslında kendi içinde farklı eğilimlere kaynaklık ederek, dinî hayatın görünümünde ortaya çıkan farklı yönelişlerin zeminin oluşturmuştur (Karpat, 1996; Tunçay, 1992).

Cumhuriyet'in erken dönemlerinde içinde dinin konumuna ilişkin olarak açığa çıkan eğilimlerin TBMM'nin daha çok ikinci dönemiyle ilişkilendirilmesi oldukça yaygın bir bakış açısıdır. Çünkü ancak bu tarihten itibaren kapsamlı devrimler, sosyal hayatla sıkı bir karşılığı olan önemli reform ve düzenlemelerin gündeme gelmesinden söz edilebilmiştir. Esasen Birinci Meclis'in belirginleştirdiği yapı, dinin sosyal görünümüne ilişkin esaslı bir müdahalenin işaretlerini kendi içinde açıkça barındırmaktan uzak sayılabilirdi. Nihayet 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kademeli olarak dinin Türk toplumu içindeki verili konumu yüksek düzeyde tartışılmaya başlanmış, İslâm'ın daha çok Osmanlı aidiyetiyle bütünleşmiş yapısının gözden çıkarılması amaçlanmış, yanı sıra gündelik hayatta radikal laisizm karşısında direncini koruyan ve tehditkâr sayılabilecek her türden eğilim, yayın ve siyasal-kültürel proje kademeli bir şekilde düşman olarak ilan edilmiştir. Hatta bütün bunların yaratabileceği olası "tehlike"ler de, fiilî teyakkuz halinin devamlılığı içinde aşılmaya çalışılmıştır.[1]

Yeni rejim dini, bir iktidar aygıtı olarak görmüş ve hatta bu tanımlamasında da ısrarlı olmuştur. Bu bağlamda, kitlelerin dinî tasavvuruyla seçkin ya da okumuş zümrenin dinî hissiyatının birbirinden kolayca ayrıştırılabilir yanları dikkate alındığında gerçekte modern Cumhuriyet'in, belli düzeyde tanımı yapılmış bir "dini" merkeze taşıma gayreti içinde olduğu gözlemlenebilir. Modern Türkiye'nin seçkinleri, devletin fonksiyonel düzeyde ilişki kuracağı bir din anlayışının nasıl olması gerektiği konusundaki arayışlarını sürdürürken, ana tema olarak sınırlandırılmış, çok kere kişisellikle örtüşen ve bu çerçeve içinde kabul edilebilir bir dinsel hayatiyeti yeterli görmüşlerdir (Karpat,

1996; Albayrak, 1973; Feroze, 1995ab; İz, 1975; Reed, 1995; Rustow, 1995). Nitekim Ziya Gökalp'in düşünsel arayışlarıyla işlevsel bir argümana dönüşen bu projede, din daha çok bireysel ve vicdanî bir kategori olarak kabul görecek ve bu şekliyle de gündeme gelecektir. Dahası bu çerçevede atılan adımlar ve bunu somutlaştırırken aceleci sayılabilecek politik tercihler de, söz konusu niyetin gerçekleşmesini sağlayıcı strateji ve pratiklerden bağımsız olmayacaktır. Nitekim Batılılaşma sürecinin başlamasıyla birlikte gerçekleştirilen ilk nahif reformlarda olduğu gibi Cumhuriyet'le birlikte gündeme getirilen radikal inkılâplarla da yapılmak istenen mevcut geleneksel-dinî hissiyatı dönüştürmek ve bu kabulleri meşrulaştıran bir dinsel tercihin yayılım alanını yeni rejimin kontrol kaybını en aza indirecek şekilde yeniden düzene koymak olacaktır. Sonuçta bu niyet, mevcut dinî hayatın sosyal ve kültürel aktörlerinin sıkı bir şekilde muhasara altına alınmasıyla iktidarını teyit ettirmiştir.

REALİTE VE NİYET: FARKLILAŞAN ÇABALAR

Modern Cumhuriyet'te 1960'a kadarki dinî yayınlar duygusal eğilim, siyasal yönelim, metinsel bağlam, içerik ve entelektüel donanım açısından ele alındığında bunların, gerçekte Tek Parti ve çok parti dönemlerinin kendine has koşullarını içselleştirdikleri görülmektedir. Kuşkusuz bu iki dönem içinde İslâmî yayınların niteliksel açıdan en zayıf kaldığı dönem Cumhuriyet'in köktenci dışavurumunun somutlaştığı 1945 öncesidir ve bu da Tek Parti koşullarıyla ilişkilidir. Bu dönem anlaşılır saiklerle gerçekleştirilen sıkı bir tecrit politikasını yansıtan özellikli bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Nitekim bu sürece ilişkin dinî yayınların toplu bir değerlendirmesinin de gösterebileceği gibi, söz konusu kuşatma ortamında, ciddi bir İslâmî söylem ağırlığından ya da derinlikli bir çıkıştan söz etmek için elverişli bir atmosfer de yoktur.[2] Cumhuriyet'in oldukça heyecanlı sayılabilecek radikalizminin ürettiği koşullarda ortaya çıkan ve sorumluluğu büyük ölçüde İslâmî kesimlerde aranan toplumsal nitelikli hareketlerin yarattığı sosyal çalkantı ve isyanları takip eden siyasal gerginlik içinde de artık dinsel söylemleri yeniden canlandırma arzusu içeren adımları atmak zorlaşmış olmalıdır. Artık iyice olağanlaşan yeni dönemde, İslâmcı söylemi kademeli de olsa devre dışı bırakma niyeti içten içe kabul görmüş gibidir.[3] Nitekim İslâmî gazetelerin hemen hepsi 1925 yılındaki Şeyh Sait İsyanı'nı kışkırttıkları ya da bu başkaldırıya bir şekilde karıştıkları iddiasıyla kapatılmışlardır. Belli düzeye kadar tolere edildiği düşünülebilecek bir dinsel düşünce platformu üzerindeki alışılagelmiş müsamahanın da kaldırılması yönünde özellikle iktidar sarmalı içinde güçlü temayüller belirmeye başlamıştır.[4]

Bütün bu sınırlılıklara karşın, dinî bir yaklaşım içinde üretilen bilginin dikkate değer bir bölümü hâlâ resmîdir ve bu yayınlar da genç Cumhuriyet'in din konusundaki tercihleriyle açıkça çelişmeme ya da bu eğilimlerle yüzleşmeme kararlılığına sahiptir. Nitekim bu dönemde kitlesel dindarlığı yönlendirme arzusunda bile, dinin hurafe ve batıl inançlardan arındırılması koşulu sürekli öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda dinde reform çabalarından dini gündelik hayatın inişli çıkışlı sorunlarından koparark özelleştirmeye kadar varan değişik arayışlardan söz etmek imkân dahilindedir.

Osmanlı Devleti'nin adım adım çöküşünün açıkça gözlenebileceği dönem, pek çok kurtuluş reçetesi arasında özellikle İslâmcı, Batıcı ve Türkçü yönelimlerin kapsamlı arayış ve önerilerine sahne olmuştur. Yıkılan bir imparatorluğu kurtarma niyeti bazen yeni ütopyalarla da zenginleşecek şekilde özellikle bu üç değişik argümanın etrafında şekillenmiştir. İslâmcıların söylemi nerede hata yapıldı-

ğına ilişkin geriye dönük bir analizi ve bundan sonra ne yapmalı sorusunu canlı tutan, artık iyice kökleşmiş bir yenilgi psikolojisini aşmaya yönelik önerileri kapsamaktaydı. Bu dönemin politik aktörleri arasında yer alan İslâmcılar, oldukça yoğun sayılabilecek bir külliyat içinde İslâm'ı yeni bir tarzda nasıl diriltebileceklerinin derdiyle yaşamaktaydılar. Kuşkusuz soruları kadar verdikleri cevaplar da dikkate değerdi. İslâmcılar,[5] siyaset dünyasının gerçeklerini de dikkate alarak, bu süreçte İslâmcılık şeklinde tanımlanan yeni bir siyasî ideolojinin etrafında görüşlerini dile getirmekteydiler. Sonuçta bu minval üzere devam eden arayışları, kendilerini Millî Mücadele yıllarında Ankara merkezli yeni stratejilere yakınlaştırmış olmalıdır. Hatta başta M. Âkif (Ersoy) olmak üzere, TBMM'nin kuruluşunda aktif olarak yer alan İslâmcılar, kendi söylemlerinin de dikkate alınmasını murat etmekten hiçbir zaman yılmamışlardır.

Ne var ki Cumhuriyet yönetimi, kendini modern bir formda inşa etmeyi tasarlayan İslâmcılara asla geçit vermeyeceği konusundaki kararlılığını açığa vurmakta gecikmemiştir. Nitekim siyaset dünyasındaki varlığını İslâmî temellendirme içinde sürdürme azminde olanlar hızla tasfiye edilmiş, rejimin laik vurgusu kendisini kalıcı bir şekilde belirginleştirirken, kapıları din eksenli politik tercihlere sonuna kadar kapatma konusundaki kararlılıktan da geri adım atılmamıştır. Kuşkusuz bu dönemde ortaya çıkan temel İslâmî eğilimler, sadece İslâmcılara ait değildir. Toplumun büyük bir çoğunluğunu oluşturan ve çok kere vulgarize bir dinsellik içinde kendini var etmiş olan halk İslâm'ı da genellikle Osmanlı dinselliğinin sınırlarına aşina ve alışıktı. Yine çoğunluğunu geleneksel ulemanın oluşturduğu ve sınırlarını açıkça belirlediği teknik bir dinsellikten de söz etmek gerekir. Öte yandan bu kategorileri geleneksel dindarlık biçimleriyle olduğu kadar kendine özgü bir muhafazakârlığın destek bulduğu taşra dünyasıyla da ilişkilendirmeyi her zaman başarmış olan tarikatların hiç zayıflamayan dağılımını da dikkate almak zorunluydu.

Çok geçmeden yönetimin radikal tercihlerini esas alan ve ortaya koyduğu sonuçlarıyla rejimin güvenliğini tehlikeye sokan bir dizi kalkışma ve huzursuzluğun temel kaynağının öncelikli olarak mevcut dinî yaklaşımlardan kaynaklandığına ilişkin resmî suçlamalar açıkça dillendirilmeye başlandı. Buna bağlı olarak, İslâmî grup ve aktörlerin kendilerini ifade etme çabalarına karşı merkezin öfkesi daha fazla hissedilmeye başlandı. Böylece din ve dinselliğin yeniden kodlanışı, ülkede yeni bir meşruiyet sorunu yaratmakla kalmadı, bu bağlamda Osmanlı bakiyesi olarak da tanımlanabilecek ulema ve tarikat yapılanmaları da yaklaşan bu tehlikenin beslediği korkuları sıkça hissetmeye başladı. Sonuçlarına sürekli katlanmak durumunda kaldıkları bu yeni konsept içinde, kendilerine sürekli olarak çekidüzen vermek zorunda kalmaktan kurtulamayacakları birçok tecrübe yaşadılar

TEREDDÜT VE TERCİHLER

Cumhuriyet'in erken dönem dinî yayıncılığına damgasını vuran temel etkenler de bu fiilî durumun yarattığı muhasara ekseninde varolmuştur. Sonuçları bir *hafıza kaybı*na yol açacak olan bu kaotik bağlam içinde, İslâmcıların kültürel ve siyasal talepkârlıkları geniş bir açılıma ve işlevsel bir dile sahip olamamış, gerçekleştirilen inkılâpların korunması için gösterilen kararlılık da, her düzeyden dindarın artık bu koşulları doğru okuması ve anlaması konusunda yol gösterici olmuştur. Nihayet, söylem ve ritüel kaybı, sindirilme, periferide kalma, korku, dışlanma ve değer bunalımı gibi gerekçeleri dikkate alan yeni bir dinsellik, uzunca bir süre kendi kabuğuna çekilmek ve artık orada yeni biçimlenmelerle yoğrulmak zorunda kalacaktır. Bu bağlamda ortaya çıkan ve

zamanla birer kapalı grup şeklinde varlığını sürdürmek zorunda kalan kimi dinsel yapılanmaların asıl derdi de, mevcut şartlarda ortaya çıkabilecek bir kaybolma riskini en aza indirmektir. *Nurculuk* ve *Süleymancılık* gibi etkisi Cumhuriyet'in hemen her dönemine yayılan dinî yapılanmalar modern Türkiye'nin değişme arzusu karşısındaki geleneksel refleksleri yansıtmaktadırlar. Yanı sıra da bunlar, toplumsal talep ve beklentilerin *dilini* keşfetme niyetleri açısından, yeni durumun yarattığı uyumsuzluk karşısında birer toparlanma çabası olarak da değerlendirilebilirler. Cumhuriyet'in kendi gerçekliği içinde şekillenen bu yeni buluşmalar, hem geleneksel-Osmanlı düşünce birikiminden kopmayı zarurileştirmiş, hem de gündelik hayatta varolma kaygısı taşıyan örtük düşüncelerin daha sembolik ve hatta ütopyacı bir söylem içinde dile getirilmesini sağlamıştır. Öte yandan Diyanet'in kurumsal düzeyde ihdas edilmesindeki temel gerekçe de hemen hemen aynıdır ve sorunlu ilan edilen dinsel arayışların meşruiyetini devlet aracılığıyla reddetmeye yöneliktir.[6] Öyle ki artık Diyanet İşleri Reisliği'nden beklenen, modern devletin dillendirdiği ve kurumsallaşmasına gayret gösterdiği bir hayat tarzını besleyecek dinsel argümanları kullanmaya her zaman hazır olmasıdır. Ancak bu beklentiler çok az gerçekleşebilmiştir.

Modernleşme sürecinin kesintisiz bir devamlılığa sahip olduğunu teyit eden Cumhuriyet Türkiye'sinin önderleri, din konusundaki tercihlerini ortaya koymakta da her zaman kararlı olmuşlardır. Bu dönemlere ilişkin İslâmî neşriyatla mevcut dinî anlayışların söylemsel düzeydeki ortaklıkları çok kere olağanüstü bir paralellik kazanmıştır. Aslında yönetimin dinî neşriyat ya da İslâmî görüşlerin serdedilmesi konusundaki tepkileri nettir ve asla bir uzlaşma kabul etmemektedir. Kuşkusuz bu kararlılığın altında fonksiyonel olabilecek bir dinî düşünceye açılacak kredinin doğuracağı olumsuzluklardan duyulan tedirginlik yatmaktadır Sonuç olarak bu kaygı, laikliği teminat altına almanın mümkün yolu olarak dinsel düşünce ve yayınlara karşı ciddi bir ambargo uygulanmasını zorunlu kılmaktadır.

1923-1945: TEK SESLİLİĞİN DÜNYASI

Aslında bu dönemin en belirgin özelliği, yeni bir düzen tesisi yönündeki ısrar ve bu bağlamda ortaya çıkabilecek sorunların üstüne kararlılıkla gidilmesidir. Cumhuriyet'le birlikte dinin Osmanlı bağlamındaki rolüyle ilişkilendirilen anlamı, kişisel düzeyde değerlendirilebilecek kısmî birkaç girişim dışarıda bırakılırsa esastan halledilmeye çalışılmıştır. Nitekim 1937'de, dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın şu sözleri mevcut durumu ve eğilimleri yansıtmaktadır:

> *Laiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir olmamasını temin etmektir. Bizce laikliğin çerçevesi ve hududu budur. Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız* (Daver, 1955: 88).

İslâmî endişelerin yol açtığı tepkilerle dinsel nitelikli arzu ve talepleri içeren eleştiriler Cumhuriyet döneminin tamamına yayılan bir genelleme içinde İslâmcılık olarak tanımlanmıştır. Böylece kültürel, politik ve dinsel ağırlığına fark edilir düzeyde vurgu yapma arzusunu taşıyan girişimler, hem rejim hem de genel siyasal tablo içinde İslâmcı ilan edilmiştir. Oysa Cumhuriyet'in ilk yıllarında belirgin bir şekilde yer alan İslâmcı eğilimlerin, yönetimin sertleşmesine paralel olarak ciddi bir zayıflamaya, geri çekilmeye ve hatta bazı dönemlerde şaşırtıcı bir şekilde kendini unutturmaya yöneldiğini unutmamak gerekir. Buna rağmen yine de İslâmcılık, Cumhuriyet'in tamamına yayılan her türden eğilimi, dinsellik bağlamı

ön şartıyla, aynı kulvar içinde değerlendirmenin ortak bir adı olmaktadır.

Tek Parti döneminin İslâmcı düşünürleri aynı zamanda Osmanlı dinsel gerçekliğinin mirasıyla bütünleşmişlerdir. Hatta, Cumhuriyet'in kuruluşunda bile İslâmcıların varlığı ve etkinliği göz ardı edilemez. Ancak bu birikimin ürettiği İslâmcılığın da, son tahlilde tarihsel Osmanlı mirasının bir parçası olduğunu unutmamak gerekir. Sonuçta İslâmcıların, kendi aidiyetleriyle kurdukları bu ortaklık, geçiş dönemini yaşamanın doğurduğu getirdiği reel politik sorunlarla da kendini yenilemek zorunda kalmaktadır.

Aslında modern İslâmcı literatür bile, Cumhuriyet'in Tek Parti dönemi olarak bilinen yıllarını, dinselliğin yeni bir organizasyonuna imkân vermesi açısından ciddi bir farklılaşma arayışı şeklinde tanımlanmaktadır. Laik bir siyasetin gündelik hayatı düzenlemeye çalıştığı bu evren içinde, İslâmcıların politik muhalefetini zayıflatacak her çaba sürekli takdir görmüştür. Bu bağlamda pek çok İslâmcı düşünürün, kendi konumunu artık yeni koşulları dikkate alarak belirlemeye çalıştığı, bu çerçevede soruşturma/kovuşturma süreci yaşayanların da, ilgi alanlarını farklı konulara kaydırdıkları görülmektedir. Dinin kontrol gücünün zayıflatılarak, laikliğin gücünün pekiştirildiği bu siyaset içinde İslâmcılar da yayınlarında mevcut sınırlamalara dikkat etmişler, hatta bu yeni durumu özellikle doğru okumaya özen göstermişlerdir. Laikliği, bireysel dindarlık ve toplumsal bütünleşmenin zorunlu araçlarından biri olarak algılayan bir anlayış içinde, söz konusu tanımlamaları zorlayan her tür fikir, esasen sıkıntıyı tercihle eşdeğer sayılmıştır. Bu eğilimleri kontrol altına alacak, gerektiğinde sindirecek ve gelişme arzusunu özellikle zayıflatacak bir dizi kanun ve bunları pekiştirecek uygulamalar da bu sürecin bir parçası olmuştur. Yine bu çerçeveden olmak üzere Cumhuriyet'in kuruluş dinamizmini baltalamak amacıyla ortaya çıktığı anlaşılan Şeyh Sait İsyanı (1925), İzmir Suikastı (1926), Menemen Olayı (1930) vs. gibi gerginliği sürekli güncelleştiren bir dizi muhalefet, isyan ve kalkışma denemesi de devletle artık iyice bütünleşen siyasal iktidarın, muhalefet karşısındaki tutumunun giderek daha da sertlik kazanmasına meşruluk kazandırmış olmalıdır. Bu bağlamda İstiklal Mahkemeleri'nin kurulması (29 Nisan 1923) ve *Takrir-i Sükûn Kanunu*'nun çıkarılması (6 Mart 1925), aslında geleneksel/dinsel-İslâmcı muhalefeti ve bunların yaratabileceği muhtemel tehlikeleri ortadan kaldırmaya yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişmeler, İslâmî yayıncılık faaliyetlerini de bir çıkmazın eşiğine getirmiştir. Ülkede oldukça sınırlı bir basın özgürlüğü mevcut olduğu halde iktidar, basın üzerinde sıkı bir denetim kurma, bu denetimi kurumlaştırma çabalarını daha da yoğunlaştırmış ve sonuçta icraatlarıyla, *güdümlü bir basın özgürlüğünü* kurumsallaştırmıştır (İnuğur, 1992: 161). Böylece İslâmcı olarak tanımlanan ve bilinen gazetelerin pek çoğu da kapatılmıştır.[7]

Artık ideolojik bir çerçeveye sahip olan Kemalizmin de, gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedef, İslâmcıların rejime hâkim olma arzusu taşıyan siyasetlerine ket vurmaktır. Bu bağlamda özellikle Diyanet'in varlığına dikkat etmek gerekir. Bu bağlam takip edildiğinde Tek Parti döneminde bütün sınırlılıklarına karşın yine de dikkate değer en önemli yayın faaliyetinin Diyanet İşleri Reisliği tarafından yapıldığının altı çizilmelidir.[8] Kara'nın da işaret ettiği gibi (1985: 154), aslında bu dönemin kayda değer neşriyatının hemen hepsinin resmî birer yayın olması (Diyanet İşleri Reisliği, Evkaf Umum Müdürlüğü, Maarif Vekaleti, Hukuk Fakültesi), üzerinde durulması gereken önemli bir özelliktir. Bu çerçeveden olmak üzere yeni rejime hazırlık sürecinde aracı bir rol üstlenen TBMM hükümeti tarafından yazılması istenen kitaplar da dikkat çekicidir. Bu eserler aracılığıyla İslâm, hem kendi üze-

rindeki tarihsel tortularından arındırılacak hem de halkın dinî kültürü yeniden inşâ edilecek ve yeni bir biçime kavuşturulacaktır. Bu niyetle önde gelen İslâmcılardan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a hazırlattırılan *Hak Dini Kur'ân Dili*'yle Ahmed Naim'e (sonradan bu görev Kamil Miras'a verilmiştir) hazırlatılan *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi* sadece sıkı bir uğraşın ürünü olmaları açısından değil aynı zamanda da, içinde bulunulan koşullar dikkate alındığında yetkin birer hassasiyet içinde ortaya konmuş olmalarıyla da önem kazanmaktadırlar. Ayrıca bir Kuran meali çalışması için görevlendirilen Mehmet Âkif (Ersoy) da, kendisine verilen bu görevi gerçekleştirmemiştir. Hatta onun görevlendirilmesinin hikâyesi, hâlâ mevcut niyetin sınırları hakkında ortaya çıkan pek çok spekülasyona ilham verecek şekilde bir sır perdesine bürünmüştür.

Bu arada Tek Parti döneminin ürettiği koşullar içinde *Ahmet Hamdi Akseki*'nin (1887-1951) neredeyse tek başına üstlendiği misyona da dikkat etmek gerekir. O, İslâmî hassasiyetlere sahip olduğu kadar yeni dönemin politik tabiatına da aşinadır. Akseki'nin, kişiliği ve dinî hassasiyetleri dikkate alındığında kurduğu ilişkilerinden hareketle değerlendirilmesine imkân yoktur. Hatta Tek Parti döneminin dinî kesimler için yarattığı siyasal kuşatma içinde bile Akseki, yeni dönemin özgün bir dinî tipolojisi olarak, tek başına ortaya koyduğu katkıları ve her zaman takdir edilen siyasî duruşuyla etkili bir sima olmuştur.

Aslında siyasî ve kültürel hayat itibariyle bir geçiş dönemi izlenimi veren 1920-1924 yılları dışta tutulursa 1945'e kadar ki dönemde bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan söz etmek mümkün değildir (Kara, 1985: 154).[9] Cumhuriyet öncesinden beri faaliyetlerini sürdüren İslâmî kesime ait yayınlar,[10] Takrir-i Sükûn döneminin özgül koşulları içinde kapatılmış, bundan sonra da mevcut yayınlar konusunda resmî düzeydeki birkaç çıkışın dışında ciddi bir girişim ve hamlenin gerçekleştiği görülmemiştir. Ancak bu konuda her şeye rağmen geleneği yeniden canlandırmayı, yeni koşullar altında etkili bir dinsel söylem alanı üretmeye çalışan şu isimleri ve kendileriyle aynılaşan periyodikleri ayrı tutmak gerekir. Bunlar Eşref Edib'in (1882-1971) *Sırat-i Müstakim*'i, Said Nursî'nin (1876-1960) *Risale-i Nur*'u, Nurettin Topçu' nun (1909-1975) *Hareket*'i ve son olarak da Necip Fazıl Kısakürek'in (1905-1983) *Büyük Doğu*'sudur.

EŞREF EDİB VE SEBİLÜRREŞAD

Sebîlürreşad, İslâmî niyetlerin dışavurumu söz konusu olduğunda, Tek Parti döneminin en ilginç dergilerinden biri olarak değerlendirilebilir.[11] Dergi, Eşref Edib'le bütünleşmiştir. Aslında *Sebîlürreşad*, yayımlandığı dönemlere ağırlığını veren tüm tartışmalara sayfalarında açıkça ve bir taraf olarak yer vermiştir (Ceyhan, 1991). Dönemin önde gelen düşünürlerinin katkılarının yer aldığı dergide dinî, millî ve edebî konular etrafında İslâmî bir perspektif canlı tutulmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet'in ilanıyla şiddeti artmaya başlayan "asrîleşme" ve "garplılaşma" taraftarlarıyla sürekli olarak polemiklere giren Eşref Edib, özellikle İslâm ve İslâm'ın temel kurumlarına yapıldığını düşündüğü saldırı ve eleştirilere her seferinde karşı çıkmıştır. Bunun sonucu olarak diğer yayın organları gibi *Sebîlürreşad* da zaman zaman sansüre uğratılmıştır. Şeyh Sait İsyanı üzerine Takrîr-i Sükûn Kanunu vesile edilerek birçok gazete ve dergiyle birlikte *Sebîlürreşad* da kapatılmıştır. Eşref Edib, sadece dergideki yazılarıyla değil gündelik politik çatışmalar içindeki rolüyle de, aslında güçlü bir kişiliktir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmaya başlayan ve büyük ölçüde popüler-oryantalist yaklaşımların platformu olarak değerlendirilen *İslâm Ansiklopedisi*'ne karşı,[12] kendi dönemi açısından oldukça cüretkâr bir öneme sahip sayılabilecek bir risaleyle, eleştirel bir çıkış yapmış hatta

bununla da yetinmeyerek alternatif bir ansiklopedi hazırlama girişiminde bile bulunmuştur.[13] Aslında bu ansiklopedi girişimini entelektüel anlamda ilk ciddi muhalefet olarak da görmek mümkündür (Gün, 2001: 80).

Eşref Edib'in Tek Parti döneminde yazdıkları, tavır ve duruşu son derece önemlidir (Kara, 1994: 7).[14] Bu çerçevede onun *Kara Kitab'ı*, Tek Parti dönemini tasvir eden ve bu süreci net bir dille sorgulayan bir çalışma olmasının yanı sıra, kendi konumunu İslâm temelli bir kaygıyla dillendirmesi açısından da önemli bir belge niteliğine sahiptir. Hatta bu kitap Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki dinî hayatın oldukça ağır bir eleştirisi olarak da değerlendirilebilir. Eşref Edib, bu kitabında rejimi duygusal dozu oldukça özgün bir dil ve duyarlılıkla eleştirmektedir.[15]

SAİD-İ NURSİ VE RİSALE-İ NUR

Tek Parti döneminin en dikkat çekici dinî ataklarından biri Said Nursî'nin *(Bediüzzaman)* kendi öznel koşulları içinde gerçekleştirdiği *Risale-i Nur* faaliyetidir. Said Nursî'nin *Risale-i Nur* olarak adlandırdığı külliyatı, uzun süre öğrencileri tarafından ancak elle çoğaltılarak yayılabilmiştir. Latin harfleriyle ilk baskıları 1957-1959'da yapılabilen risaleler,[16] bunları Kuran'ın uygun bir yorumu sayan bütün Nurcuların temel başvuru kaynağını ve başlıca uğraş alanını oluşturmaktadır *(Hizmet-i Kur'âniyye).*

Said Nursî'ye göre çağdaş Müslüman'ın temel görevi, modern bilim ve felsefeye karşı imanı korumak ve kurtarmaktır. Ona göre Risale-i Nur, İslâmî gerçeklere ilişkin bütün ihtiyaçları karşılayacak bir niteliğe sahiptir ve bu yüzden de artık başka kaynaklara gerek duyulmamalıdır. Zaten Risale-i Nurların okunması da, Nurcuların başlıca eylem ve etkinlik biçimi olarak öne çıkmaktadır.[17] Sık sık Cumhuriyet'e ve onun ideallerine karşı olduğu iddiasıyla suçlanan Said Nursî'nin her zaman potansiyel bir sistem eleştirisi olarak algılanan fikriyatı, sık sık resmî takibata maruz kalmıştır. Yine de onun çok özel sayılabilecek İslâmî söylemi öğrencileri aracılığıyla sonradan Nurculuk şeklinde tanımlanacak etkin bir cemaat ağı içinde yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki ileride Nurculuk irticaın tam bir sembolik temsilcisi olarak sık sık ele alınacak ve öylece de değerlendirilecektir.

NURETTİN TOPÇU VE HAREKET

Hareket, Nurettin Topçu'nun yayımladığı fikir ve sanat ağırlıklı bir dergidir. Aslında dergi, Tek Parti döneminin güçlü muhalefet organları arasında belki de en dikkat çekici olanıdır. İslâmcılık akımının son sözcüsü *Sebîlürreşad*'ın 1925'te kapatılmasından sonra İslâmcı nitelikte gazete ya da dergiden söz etmenin imkânı da kalmamıştır. *Takrir-i Sükûn Kanunu* ile basın sıkı bir denetime alınmış, rejime ters düşen yayınlar kapatılmıştır. 1 Şubat 1939'da yayımlanmaya başlayan *Hareket* dergisi, bu tür muhalefetin ilk sözcülerinden biri olmuş ve İslâmcı-Anadolucu çizgiye bağlı bir söylemin öncülüğünü üstlenmiştir.[18] Dergide, yayımlanmaya başladığı dönemin sorunları hiçbir zaman göz ardı edilmemiş, bu bağlamda hem Tek Parti döneminde hem de çok partili dönemde, kendi tez ve söylemleriyle tutarlı kalmaya özen gösteren bir dil hâkim olmuştur. 1960'lı yıllarda Türkiye'nin gündemine germeye başlayan Anadolu sosyalizmine paralel olarak, İslâm sosyalizmi tezleriyle[19] dikkat çeken *Hareket*'te, 1966'dan itibaren *tekamülcülük, Anadolu toplumculuğu, İslâm ruhçuluğu ve idealizm* gibi kavramlar etrafında yeni bir felsefî arayışa gidildiği görülür.

Nurettin Topçu, yazılarında, Tek Parti döneminin dergilere yansıyan popülizmine asla yer vermemiş, resmî görüşe karşı farklı bir duruş sergilemiştir.[20] Dergide, Batılılaşmayla beklenen rönesansın asla gerçekleşmeyeceği savunulmuş, bu arada

Tek Şef rejiminin sakıncalarına sürekli olarak vurgu yapılmıştır (Toprak, 1984: 49).

Hareket dergisinin ilk sayılarında gerçi İslâm'dan açıkça söz edilmez ama, ahlak, sorumluluk, hizmet, hakikat, vicdan, sonsuzluk, ebedîlik, iman, irade, diğerkâmlık gibi kavramlar altında bir İslâm düşüncesi verilmek istenir. Türkiye'de demokrasi hareketlerinin ve nispî bir basın hürriyetinin başladığı ikinci döneminden itibaren dergide dinî sorunlar ve tartışmalar daha çok belirginlik kazanmaya başlamıştır. *Hareket*'in bu konudaki yazıları İslâmî ahlak, imanın derûni hazzı, mistik yaşayış ve toplum düzeni gibi düşünceler çerçevesinde yoğunlaşmıştır (Okay, 1997: 124). Nitekim *Hareket*'in ilk 30 yılını değerlendirdiği yazısında Topçu (1969: 4-6), "İlahi prensiplerini Kur'ân'da bulduğumuz bir kalp ahlakının felsefî temellerini denedik" demektedir.

Hareket'in milliyetçiliği Ziya Gökalp'in (1876-1924) Türkçülük anlayışından farklıdır. Topçu da, resmî milliyetçiliğin dışında kalmaya özen gösterir. Onun bu yaklaşımında ırkın yeri yoktur ve yine ona göre "Türklüğü Müslümanlıktan ayırmak, insanı ruhundan ayırmaktan başka bir şey değildir". Bu bağlamda dine ilgisiz kalan, hatta ona olumsuz bir tavır takınan milliyetçiliğe de karşı çıkarak "millî tarihimizin Müslüman Anadolu'nun tarihi olduğunu, Türk'ün bütün dehasının İslâm dini içinde ve onun sayesinde işlemiş bulunduğunu" kabul eden bir milliyetçilik anlayışı öne çıkarılmıştır. Böylece II. Meşrutiyet'ten sonra gelişen Türkçü ve İslâmcı akımlara (Turancılık ve İslâm birliği) karşılık Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan *Anadolu Mecmuası*'nın bir çeşit devamı niteliğinde, tarihî başlangıcını 1071 Malazgirt zaferine bağlayan ve Misak-ı Millî sınırları ile yetinen bir Anadolucu milliyetçilik fikri benimsenmiştir (Okay, 1997: 124; Türkmen, 1994).[21] Bu nedenle Anadolu milliyetçiliği akımının İslâm öncesi yönelimlerden kurtarılmasında Topçu'nun rolü önemlidir. Nitekim Topçu, *Hareket*'in daha ilk sayısında bile kendisi tarafından kaleme alınan "Rönesans Hareketleri" başlıklı yazıda "Türk milletinin onuncu asırda başlayan millî tarihi"ni, Hallac-ı Mansur'un Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki topraklarda yaşadığı tarihlerle ilişkilendirmektedir.[22]

NECİP FAZIL KISAKÜREK VE BÜYÜK DOĞU

İslâmcı söylemin kendi dünyasında ufuk açıcı ve yol gösterici dergileri arasında sayılan *Büyük Doğu*, Eylül 1943'ten başlayarak çeşitli aralıklarla (15 dönem) Mayıs 1978'e kadar yayımlanan fikrî, edebî, siyasî ve dinî içerikli bir dergidir.[23]

Dergi, Tek Parti döneminde edebî ağırlığının yanı sıra siyasî polemikleriyle ve muhalif lehçesiyle İslâmcı söylemin her zaman öncüsü olmuştur. Daha ilk çıkışında *"ideolocya örgüsü"*nü ortaya koymuş ve misyonunu açıkça dile getirmiştir: "Tanzimat'tan beri devam eden sahte inkılâplar ve bu inkılâpların türettiği sahte kahramanlar, dâvamızın, müşahhas plânda baş meselesidir." Necip Fazıl'a göre Büyük Doğu, "İslâmiyetin emir subaylığı, İslâm içinde ne yeni bir mezhep, ne yeni bir içtihat kapısı... Sadece 'Sünnet ve Cemaat Ehli' tabirinin ifadelendirdiği; mutlak ve pazarlıksız çerçeve içinde olanca saffet ve asliyetiyle İslâmiyete yol açma geçidi ve çoktan beri kaybedilmiş bulunan bu saffet ve asliyeti 21. Asrın eşiğinde eşya ve hadiselere tatbik etme işi... Galiba işlerin de en değerli ve pahalısı..."

Özdalga'ya göre (1997: 190), "Necip Fazıl'la özdeşleşen 'Büyük Doğu' sloganı, hem coğrafi bakımdan Batı'ya karşı Doğu'yu temsil ettiği için, hem hayat felsefesi ve kültürel değerler bakımından Doğu'nun derin dinsel inançlarına çağrışım yaptığı için etkili oluyordu. Üstelik Türkler, ona göre Doğu halkları arasında özel bir konuma sahipti. Osmanlıların yüzyıllarca sürdürdükleri muhteşem devlet iktidarı olmadan, İslâm'ın da bugünkü etki-

leyici durumuna gelemeyeceğini düşünüyordu. İslâm, Osmanlıların, yani Türklerin sayesinde güç kazanmıştı. Osmanlılardan kalan bu değerli kültürel mirasın, gelecek kuşaklara iletilmesini görev bilen insanları eyleme çağırıyordu."

Derginin açtığı kulvar çok partili hayata geçişte İslâmcı bir kamuoyunun oluşmasına katkıda bulunmuştur. Yanı sıra dergi, çok partili dönemle birlikte daha açık ve çatışmacı bir muhalif söyleme sahip olmuştur. Polemikleriyle, sansasyonel kapanış ve çıkışlarıyla her zaman dikkat çeken *Büyük Doğu*, Türkiye'de İslâmcı harekete ivme kazandıran belli başlı yayın organlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim dinî yayınların hemen hiç bulunmadığı özellikle 1945 öncesinde gençlerin dinî kültüre yönelmesinde oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. *Büyük Doğu*'daki birçok yazısı yüzünden Necip Fazıl değişik iktidarlar devrinde adlî takibata uğrayarak hakkında defalarca beraat, tevkif ve hapse mahkumiyetle sonuçlanan kararlar verilmiştir (Okay, 1992: 514). Onun bu mücadeleci hayatı, dinî tasavvur dünyasına mensup olanlarca "millî kahraman" olarak kabul görülmesine yol açmıştır (Özdalga, 1997).

Öte yandan *Büyük Doğu* dergisi, *Hareket* dergisi gibi çok kere Türk milliyetçiliğinin İslâm'la buluşturulmasının önemli adımlarından biri olarak görülebilir (Koçak, 2002: 601-613). Nitekim Özdalga'ya göre de (1997: 189-190), "Necip Fazıl hem İslâmcı hem milliyetçiydi. Cumhuriyet döneminde genellikle çelişkili olarak algılanan bu iki eylemin, Necip Fazıl'ın getirdiği yorumla illa da birbirlerine ters düşmediği ortaya çıktı. Daha sonra Türk-İslâm sentezine yol açan bu tutumun, Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra içinde bulunduğu modernleşme sürecinin getirdiği önemli bir kimlik sorununa cevap verdiği anlaşıldı. Şehirlere göç eden insan sayısı artıp toplumun geleneksel olarak dayandığı aile ve akraba ilişkileri çözüldükçe, yeni toplumsal bağların ortaya çıkması gerekiyordu. Atatürk'ün özellikle üzerinde durduğu Türk milliyetçiliğinin bu konuda önemli bir katkısı olduğu doğru; ancak dinsel değerlerden uzak olan resmî ideolojinin köy ve kasaba kökenli insanların değerlerine yabancı olduğu da bir gerçek. Necip Fazıl, Batı ve Doğu kavramlarına dinsel kavramları yükleyerek yeni bir kimlik oluşturmayı başardı."[24]

1945-1960: ÇOK SESLİLİĞE DOĞRU

Tek Partili iktidarın içinde dinî hayatın kontrolü ve buna bağlı olarak da söz konusu alanı yeniden canlandırmayı amaçlayan İslâmî neşriyat karşısında ortaya koyduğu sıkı tavır 1945'ten itibaren değişen politik koşullar içinde kısmen sarsıntıya uğramıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan sembolik değişimin yan öğeleri gözden kaçmamalıdır. Daha 1947'de bir geçiş döneminin başlangıcı olarak da sayılabilecek CHP Kongresi'nde, toplumdaki dinî hissiyatın yaratabileceği gerilimin politik bir manevra içinde nasıl da kullanabileceğinin işaretleri verilir. Hatta bu konuda en şaşırtıcı adımları atma önceliğine en başta CHP bizzat kendisi sahip olmuştur. Her zaman tartışmalar yaratan İmam-Hatip okullarının açılışına ilişkin direktiflerin sahibi de CHP'dir. İmam-Hatip okullarının açılmasını zorunlu hale getiren süreç, hem "dinî muhalefet"in yaratacağı atağı başarısız kılmak hem de din konusunda gittikçe kötürümleşen toplumsal yapıyı uygun bir bütünlük içinde yeniden düzene koyma kaygısını taşımaktadır. Ancak yine de bu kararların altında derinlikli bir fikrî endişe ya da kapsamlı bir proje önerildiğini görmek mümkün değildir. Aksine medrese kökenli Şemseddin Günaltay'ın 1949 yılında başbakanlık makamına getirilmesi, CHP'nin seçmen arasındaki dinî unsurlara yaptığı bir jest olarak yorumlanmıştır. Molla olarak da tanımlanan eski bir İslâmcı-İlahiyatçı Günaltay'ın başbakanlığı, bu oldukça yeni sayılabilecek

koşulların diline egemen olmayı tasarlayan farklı bir politik arayıştan söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Gerçekten de 1947'de yapılan CHP kurultayı laiklik, din eğitimi vb. konularda bir dönemin kapandığının çok açık işaretlerini vermiştir.[25] 1949'da öncelikli olarak, ilkokulların 4 ve 5. sınıflarına seçmeli din dersleri konulmuştur. Yine aynı yılda Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmış, ayrıca 1950'de de 1925'ten beri kapalı olan türbelerden 19'u halkın ziyaretine açılmıştır. Bütün bunların 1950 seçimleri arefesinde gerçekleştirilmiş olması tesadüfi olmasa gerektir (Kara, 1985: 155-156; Jäschke, 1972: 104). CHP'nin 1945-1950 yılları arasındaki din politikalarının ortaya koyduğu gibi, yeni devletin kuruluşundan beri Türkiye'de ilk kez resmî olarak "dinî inkişâf"ı gerçekleştirecek düzenlemeleri yapanlar da Kemalist geleneğe ters düşmeyi göze alan aynı partinin hükümetleriydi. Nitekim Günaltay da, başbakanlığı döneminde dinin önemini ifade eden pek çok konuşma yapmak zorunda kalmıştır (Sitembölükbaşı, 1995: 23). Böylelikle, gittikçe kontrolden çıkması muhtemel bir hareketin hızla toplumsallaşan yapısı kontrol altına alınabilecektir.

Sosyal değişmenin kendi doğal mecrası içinde gerçekleşmemesi karşılıklı gerilme ve çatışmaları her zaman gündeme getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak da 1950'de DP oldukça güçlü bir halk desteğiyle iktidara ulaşmıştır. Burada toplumdaki dinsel kaygı ve beklentilerin seçim sonuçlarını etkilememesi düşünülemez. 1950'de iktidarı devralan Demokrat Parti (DP), muhtemel bir rahatlamanın dinî havada da gerçekleşebileceğini fark etmiş olmalıdır. Oysa her iki parti de dinin siyasette hiçbir yeri olmadığı konusunda neredeyse hemfikirdir. CHP ve DP için dinin meşru sahası ibadet ve kültürel hayatla sınırlıdır ve bu görüşten taviz verilebileceğini düşünmek mümkün değildir. Aradaki temel fark belki de dine taviz verme konusunda DP'nin CHP'ye oranla daha istekli görünmesidir. Öyle anlaşılıyor ki bu süreçte bütün partiler, seçmene seçme şansı veren çok partili sisteme geçişin, 1945'e kadar uygulanan laiklik anlayışını yumuşatmayı gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Bu yumuşama süreci CHP'nin iktidarda olduğu son yıllarda başlamış, 1950 yılında muhalefete düştükten sonra da CHP, laikliğin din ve vicdan özgürlüğü anlamındaki yorumunu benimsemiştir. Ne var ki CHP, DP'nin dine yaptığı tavizleri zamanla Atatürk inkılâplarına ihanet gerekçesiyle sık sık eleştirmiştir. Aslında DP'nin başlangıçtaki hareket tarzının da bundan pek farklı olmadığı açıktır. O da anayasadaki laiklik çerçevesinde dine tavizler veren bir programla ortaya çıkmıştır. Ancak pratikte DP, kendisinin dine yakın bir parti olduğunu göstermek istemiş, hatta yapısı içinde İslâmcı denilebilecek bir grubun varlığına da yer vermekten kaçınmamıştır. 1950 seçimlerini DP'nin kazanmasıyla birlikte Kara'nın (1985: 156) "resmî rahatlatma teşebbüsleri" olarak tanımladığı fiilî durum içinde dinî hayat yeniden canlanırken, bu bağlamda *ezan* da tekrar özgün haliyle okunmaya başlanmıştır. Bütün bunları 1951'de İmam-Hatip okullarının, 1959'da da yüksek islâm enstitülerinin açılması izlemiştir. Böylece çok partili rejim içinde "muhafazakâr" ve "dinci" akımlar da siyasal hayata karışmaya başlamıştır (Tunaya, 1991: 177-204, 205-211; Sitembölükbaşı, 1995: 16-18, 44).

Bütün bu gelişmeler çok kere, DP'nin ciddi birer denemesi olarak okunmuştur. Bu denemelerin Kemalistler için en kaygı verici yanı, hiç şüphesiz Türk laikliğinin sembolik sermaye alanlarından biri olan ezanın Türkçe okunmasına ilişkin uygulamaya bir son verilmesiyle açığa çıkmıştır. Ancak bu bağlamda verilen tavizlerin, yapılan politik manevraların mevcut sürecin değişmesini engellemede yeterli olamadığı da çok kısa bir sürede anlaşılmıştır.

1945-1960 arası İslâmî neşriyatın[26] en bariz özelliği ortaya çıkan yayınlardaki

yapı ve niteliğin gerçekte çok partili rejimin başlamasıyla kesin bir ilişkisinin kurulması gerektiğidir. 1945-1960 arasındaki nispî rahatlamanın açtığı yolda ortaya çıkan ve geniş açılımıyla olduğu kadar dağınık ilgileriyle de farklılaşan neşriyat içinde giderek kendi çizgisini oturtmaya çalışan bir hareketin ayrışma çabası içine girdiği de göz ardı edilemez. Bu bağlamda çok partili hayatla birlikte, İslâm önceliğinde oluşan hareketler, kökenlerindeki İslâmcı damarlardan çok farklı yönde gelişme arzusunda olmuşlardır. Ancak bu haliyle bile yeni İslâmî neşriyat, kendi içinde belirgin bir politik talep ve stratejiyi ancak 1960'lı yılların kendine özgü koşulları içinde netleştirme imkânı bulabilecek ve nihayet 1970, 1980 ve 1990'lı yıllarda iyice incelmiş bir referans sistemini üretmenin yolları açıkça aranmaya başlanacaktır.

SELAMET *MECMUASI*

Bu dönemin en ilginç dergilerinden birisi, hem İslâmî duyarlılığın konu ve eksen açısından değişime uğramasının en ilginç örnekleri arasında sayılabilecek bir girişim olarak hem de Tek Partili hayattan çok partili hayata geçişin sancılı değişim süreçlerini içselleştiren bir çaba olarak dikkat çeken *Selâmet* mecmuasıdır.[27] Dergi, Ömer Rıza Doğrul (1863-1952) tarafından, 1947-1949 yıllarında yayınlanmıştır.[28] Sadece ülke içinden katılan yazarlarıyla değil, dış dünyadaki diğer Müslüman yazarlardan yapılan çevirileriyle de dergi önemli ölçüde bir zihin genişliğinin kapılarını aralamıştır.[29] Çok partili hayata geçiş sırasında yayımlanan önemli İslâmî dergilerden biri olan *Selâmet* mecmuasında ilmî-dinî araştırmalar, İslâm dünyasındaki düşünce hareketleri, İslâm klasikleri gibi konuların yanında özellikle o yıllarda din öğretimiyle ilgili olarak basında ve mecliste yapılan tartışmalara da ağırlıklı olarak yer ayrılmıştır. Dergi yazarları, din öğretiminin gereğini ortaya koyarak bu konuda bir kamuoyunun oluşmasına yardım etmişler, din hürriyetinin sağlanması ve ilkokullara din dersi konulmasında önemli girişimlerde bulunmuşlardır.[30]

İSLÂM

Çok partili dönemin İslâmî dergilerinden bir diğeri de 1957'de yayımlanmaya başlayan *İslâm*'dır.[31] Dergi sadece istikrarlı oluşuyla değil aynı zamanda Türkiye'deki İslâmî eğilimlerin çatallaşmasına yol açması açısından da dikkat çekicidir. İlk kez bu dergi aracılığıyla Türkiye Müslümanlığının entelektüel sınırları genişlemeye başlamış, dünyadaki İslâmî oluşumlarla zaman zaman kontak kurmaya kadar varan bir iletişim ağı oluşturulmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan neşriyat içinde[32] *İslâm*, hem yazar kadrosu hem de ele aldığı konuları açısından sıkı bir dinsel talepler bütününe sahip olmuştur. Kuşkusuz bu sahiplenme, İslâmî yaklaşımların, problem ve tartışmaların aktüelleşmesine de yardımcı olmuştur. Nihayet dergi süreklilik arz eden kimi sorunların ısrarlı bir şekilde dile getirildiği geniş bir platform olmakla yetinmeksizin, ciddi ve soğukkanlı bir dil içinde çözümleyici arayışlara sahip oluşuyla da farklılığını göstermiştir.[33] *İslâm* dergisi, 1960 sonrası İslâmî oluşumların yönünü belirlemede de önemli bir başlangıç noktasıdır.[34] Esasen derginin gayesi ifade edilirken bile, alışılmışın tersine artık hiç yutkunmayan bir dil kullanılmaktadır: "Gayemiz, İslâm dininin esaslarını yaymak ve müdafaa etmektir. Binaenaleyh İslâmî esaslara aykırı muzır fikirleri ihtiva eden yazılara mecmuamızda yer verilemez."

Dergide aslında dinle devlet arasındaki ayrımın söz konusu olmayacağından fikrinden hareketle, gerçekte devletin dine sahip çıkması fikrine vurgu yapılmaktadır.[35] Gericilik-ilericilik tartışmalarının sürekli canlı tutulurken bu kavramların analizine de yer verilmekte, ayrıca İslâm'ın

ilerlemeden yana olan özelliklerine de sık sık atıfta bulunulmaktadır. Cumhuriyet'in erken dönem İslâmî muhalefeti, karşı pozitivist atakla, gerçekte modernleşmenin başat argümanlarını içselleştirme tehlikesiyle de karşı karşıya gelmiştir. Yine de Tek Parti döneminin yarattığı düşünsel düzeydeki çekingenlik artık hissedilir bir şekilde terk edilmiş, bir anlamda karşı atağa geçme şeklinde de değerlendirilebilecek yeni bir karşılaşmanın imkânları dikkatle değerlendirilmiştir. *İslâm* dergisi, bir yandan kendi döneminin İslâmî muhayyilesi içinde uygun bir mevzi ve direnç alanı oluşturmaya çalışırken,[36] bir yandan da artık iyice belirginleşmeye başlayan düşünsel ayrışmaların merkezi olarak kendini sunmaya başlamıştır. Bu bağlamda 1970'li yıllarda saflarını ayrıştırma süreci yaşayacak olan milliyetçi ve İslâmcı yönelimler, kendilerini zamanla karşı karşıya getirecek zıtlaşmaları gerçekte bu dergi etrafındaki tartışmalar ekseninde kazanmışlardır.

GEÇMİŞİN YENİDEN OKUNMASI

Cumhuriyet döneminin gerek tek gerekse çok partili yaşam deneyimleri içinde ortaya çıkan İslâmî neşriyatın vizyonu, günümüz perspektifleri açısından ele alındığında her zaman ağır bir eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Sosyal bilimsel yaklaşımların zenginliğine bağlı olarak, söz konusu dönemlerde ortaya çıkan yayınların kritiğinde oldukça eleştirel bir yaklaşım benimsenmektedir. İslâmcılıktan bir sapma olup olmadığından, Türk sağının kökenlerinin nerelerde aranması gerektiğine kadar pek çok konu ve tartışma, bu dönemlere yayılan örnekler üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda mevcut İslâmî söylemlerin geleneksel İslâmcılıktan ayrışan yönlerine dikkat çekilmiş, çok kere tekrarcılıkla suçlanan popülist İslâmî eğilimlerin ortaya çıkardığı entelektüel zayıflığın altı çizilmiştir.

1923-1945 arasında varlığını şiddetle hissettiren bir söylem sıkışmasının kendini giderek iyice daraltan bir siyasal hesaba kilitlendiği açıktır. Mardin'in de vurguladığı gibi (1991: 31) sözü edilen bu ara dönemde, dinin kendini ifadelendirmesi, üç odak noktasından gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ilkine Mardin, "kültür muhafazakârlığı" demektedir. Mardin, ikinci odak noktası olarak tarikatları; üçüncü olarak da dini modern toplumlarla bağdaştırarak aynı zamanda onu yeniden canlandırmayı çalışan yeni akımları zikretmektedir.

1923-1960 arasında ortaya çıkan iki kademeli İslâmî neşriyatın genel bir değerlendirmesi yapıldığında, bütün bu müktesebatta en dikkat çekici olan öğenin aslında söz konusu yayınlarda yön, tercih ve temayül açısından dikkate değer bir oturmuşluk ve belirginliğin yokluğudur (Kara, 1985: 156). Örneğin 1950'li yılların neşriyatının değerlendirildiği bir çalışmada bu döneme ilişkin yayınlarda, tonu daha çok demagojik olan, bilgilendirmekten çok hislendirmeyi amaçlayan yazıların varlığına dikkat çekilmektedir: "Bu neşriyatta yazan çok az yazar, İslâmî ilimlerin geniş bir bilgisine sahip olduğu intibaını verdi. Bu durum bir bakıma doğaldı, çünkü bu yazarların çoğu, ya tamamen ya da büyük ölçüde, din eğitiminin olmadığı laik bir eğitimden geçmişti" (Sitembölükbaşı, 1995: 186).

Bütün bu sürece yayılan İslâmî neşriyatın ortak bir dilinden, çerçeve ve tahayyülünden söz etmek de mümkün değildir. Ne var ki kendi yolunu ve istikametini belirleyecek bir açılımın, ayrışma ve tercihlerin yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başladığı süreç de bu dönemlerde başlamıştır.

Genel olarak bakıldığında 1923-1960 yılları arasında üretilen İslâmî söylem, gündelik tartışmaların yarattığı gerilimleri kontrol etmek ve yönlendirmekten çok, mevcut gelişmelerin peşine takılmış durumdadır. Açıkça temellendirilmiş bir söylem yerine gündelik olanın pekiştiril-

diği bir tartışma adabı içinde kalan İslâmî neşriyat, kendi içindeki bu dağınıklıktan dolayı çok kere savruk, savunmacı ve özür dileyici bir çizgide görülmüştür. Bu bağlamda "Meşrutiyet döneminin İslâmcı düşüncesi, Cumhuriyet dönemine, Batı'yla hesaplaşmaya ilişkin geniş bir literatür devretmişti. 1950'lerde açığa çıkan Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı, esas itibariyle bu 'ilk' İslâmcılığın tekrarından ileri gidemezken, Batı-karşıtlığına ve yabancılaştırıcı Batı-taklitçiliğinin yergisine odaklanmıştır" (Kara, 1994: 99-107).

Tunaya, bu tekrarın nedenlerini ele alırken, dönemin özgül koşullarının yarattığı gerilimleri, mevcut içe çekilme ve tıkanıklıklara dikkat etmeksizin göz ardı etmekte ve Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının yetersizliğine kalıcı bir kanıt arama çabasına girişmektedir. Ona göre (1991: 247), "Cumhuriyet rejimi boyunca, İslâmcı bir fikir akımının doğmamış olmasını mensuplarının kültür kıtlığında aramak gerekir. Yapılan şey, meşrutiyetteki tezlerin ve belli başlı fikirlerin tekrarından ibarettir."

Bu tartışma ekseninde Kara da, Cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde var olan önemli bir birikimin söz konusu dönemle birlikte göz ardı edilmesinin doğal karşılanamayacağını vurgular (Kara, 1985: 157) ve bunun nedenlerinin daha derin noktalarda aranmasını önerir. Ona göre harf inkılâbının getirdiği kopukluk ile bazı İslâmcıların Cumhuriyet idaresine sempati beslemeleri ve bu dönemin birçok faaliyetine katılmaları neticesinde güvenilirliklerini bir ölçüde yitirmeleri, kendilerine karşı gösterilen ilgisizliğin temel kaynakları arasında yer almış olmalıdır. Yanı sıra Kara, bütün bunlara yeni cazibe merkezlerinin bozucu/parçalayıcı etkilerini de eklemek gerektiğini belirtir.

İslâmcıların tekrara düştükleri ya da kendi kaynaklarıyla irtibatlarını kopardıklarına ilişkin değerlendirmeler Cumhuriyet'in erken dönem koşulları dikkate alındığında göz ardı edilemeyecek pek çok zorlu tercihin hatırlanması gerektirmektedir. Nitekim dönemin özgül şartları dikkate alındığında bu yerleşik yargıların soğukkanlı bir şekilde ele alınması ancak mümkün olabilecektir. Gerçekten de gerek 1923-1945, gerekse 1945-1960 yılları arasındaki farklı uygulamalar, yeni ve modern bir yaşama stilinin gündelik hayata zorla ikame edilmesine bağlı olarak, klasik İslâmî tarz tutum ve söylemlerin eski biçim ve üslupları içinde canlandırılmasına imkân vermemiştir. Hatta modern İslâmcı söylemin geleneksel İslâmcı yaklaşımları dışlayarak kendine yeni bir dil bulma çabası da, 1980'lı yıllarda sıkı bir eleştiriye tâbi tutulacaktır. Aynı şekilde gelenekle irtibat arayışına da yine modern İslâmcılar tarafından ağır bir itiraz edilecektir.

Gerek Tek Parti gerekse çok parti dönemine ilişkin İslâmî neşriyatın genel bir değerlendirmesine yönelen çalışmaların birçoğunda da bu döneme ilişkin çalışmalar *yeterlilik*, *özgünlük* ve *ısrarlılık* açısından eleştirilmiştir. Örneğin Bulaç (1985: 54-58), 1960 öncesi İslâmî yayıncılığın genel olarak ortaya koyduğu bir ortak özelliğe ısrarla dikkat çekmiştir. Ona göre bu yayınlarda birtakım ödünç kavramlar kullanılmış ve İslâm, hâkim düşünceye benzetilerek yeniden tanımlanmıştır. Bulaç, böylece Cumhuriyet öncesi İslâmcı akımların, kendi dönemlerinde ve şartlarında başlattıkları geleneğin bir zaman sonra başka şekillere büründüğünü, yeni normlar ve kılıflar içine girdiğini iddia etmektedir. Ona göre 1924-1960 yılları arasındaki uzunca sayılabilecek bir dönem içinde İslâmcı akımların ciddi ve etkin fonksiyonları yoktur. Artık Türkiye'de Batı'nın sanat ve tekniğini savunup da düşünce yapısına, ahlakına karşı çıkan Müslüman gruplar değil; çok ilginçtir, yeni gelişmeler karşısında "üfürükçü-muskacı" Müslüman tipler vardır. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi İslâmî akımların Osmanlı İslâmcı düşüncesiyle bir bağlantısını kurabilmek de güçtür. Hatta bu gelenekle hissedilir bir

kopukluk da göze çarpar. Çünkü Bulaç'a göre artık aydınlar Müslümanları alabildiğine karikatürize etmiştir. Öyle ki tipik bir Müslüman son tahlilde üfürükçü ve muskacı olarak görülmektedir. İslâm söz konusu edildiğinde "gerici", "üfürükçü-muskacılar" her türlü hile ve aldatmanın faili olarak kodlanmış ve kamuoyunda lekelendirilmiş bir *hacı-hoca takımı* tipolojisiyle irtibatlandırılmışlardır.

Bu dönemin İslâmî neşriyatını içerik açısından sorgulayan Kara'ya göre ise (1985: 155),[37] "bu dönemde yayınlanan dini muhtevalı eserlerde, İslâm dinî genel olarak akılcı bir bakış açısıyla ele alınmış, en azından böyle bir yaklaşım tarzına çok önem arz edilmiştir. Aslında bu tavır Cumhuriyet'le başlamış değildir; Batılılaşma hareketlerinden itibaren, özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonra hemen bütün fikir cereyanlarında dinin bizzat kendisi ve asıl konularından çok sosyal faydaları, insana ve topluma kazandıracakları söz konusu edilmiş, diğerleri bir bakıma atlanmıştır. Çoğu uydurma olan akılla ilgili haberlere (mevzu hadis) sıkıca sarılma, bu dönemlerin özelliklerinden biri olarak gözüküyor" demektedir.

SONUÇ

Cumhuriyet'in yaklaşık ilk kırk yılına ilişkin İslâmî söylemlerin ortaya çıkardığı bu sonuçları, sadece yerleşik politik koşulların sınırlayıcılığıyla açıklamak güçtür. Çünkü Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm birliği düşüncesi maddi temellerinin çoğunu yitirmiş, Türkiye'de İslâmcı düşünürlerin büyük bölümü halifeliğe ve İstanbul hükümetine karşı Kurtuluş Savaşı'na katılmışlardır. Buna bağlı olarak Cumhuriyet döneminde kimi İslâmcılar önemli görevlere gelmesine karşılık İslâmcılık bir düşünce akımı olarak sona ermiştir. Özellikle 1929'da çıkarılan kanunlar da *(Hilâfetin İlgası, Tevhid-i Tedrisat, Şer'iyye ve Evkaf Vekâletinin Lağvı)* başta İslâmcılık olmak üzere genel olarak belirgin İslâmî söylem ve kanaatlerin geri plana atılmasına yol açmıştır. Aslında ilk dönem Cumhuriyet kadroları içinde kayda değer İslâmcı düşünürler görev almış olmasına rağmen, bu kişiler de kendi dünya görüşlerine yön veren düşünsel eğilimlerini siyaset dünyasına taşıma konusunda oldukça dikkatli davranmışlardır. Hatta bunların yeni siyasî tutumlarına ağırlığını veren politik tutum ve tercihleri, Türkiye'nin özgül koşulları içinde İslâm'a ilişkin konuların sağlıklı bir şekilde ele alınmasına da çok kere imkân vermemiştir.[38]

Bu zihinsel çerçeveden hareketle Cumhuriyet'in erken dönem İslâmî eğilimlerinin matbuata yansıyan diline odaklanıldığında da, öncelikli olarak bu süreçte ortaya konan yaklaşımların gerçekte bir paradigma değişiminin habercisi olduğunu belirtmek gerekir. "Hem Batılılaşalım hem de Müslüman kalalım" ifadesi bu değişim talebinin bir sloganı olarak öne çıkmıştır. Öteden beri İslâmcılık da temel hareket noktası olarak İslâmiyet'ten hareket etse bile söylem düzeyinde modern kalma çabasında olmuştur (Kara, 2001). Ayrıca bu dönemlere yayılan İslâmî çalışmalar, Türk sağının oluşumu açısından da ilginç bir kaynaklık özelliğine sahiptirler. Cumhuriyet Türkiye'sinin erken İslâmcılığının yarattığı verimlilik, anti-komünizm, maneviyatçılık, muhafazakârlık gibi değerler etrafında bir sağ cephe ittifakının doğmasına da imkân vermiştir. Esasen Bora da, bu köken ortaklığından yola çıkarak İslâmcılığa, Türk sağının lügatçesi olarak bakılabileceğini iddia etmektedir (1999: 8). Ona göre bu dönemde ortaya çıkan "anti-komünizm de, İslâmcı muhafazakârlık ile Devlet muhafazakârlığının potansiyel bir paydası olarak belirmeye başlamıştır. Bu bağlamda İslâmcılık, modernizme ve laisizme dönük tepkilerini anti komünizme yansıtmış; böylelikle Soğuk Savaş'ın anti-komünist teyakkuz bilinci içindeki devlet politikasıyla uyumlu bir zemine oturmuştur. Baskıcı Tek Parti dönemi ve yoksunluklarla geçen Dünya

Savaşı yıllarının biriktirdiği tepki karşısında devletin büyüyen siyasal ve manevi meşruiyet sıkıntısı, bu ortak paydaya ek bir açılım sağlamıştır. Statükocu bir doğrultuda geliştiği müddetçe, muhafazakârlık olarak İslâmcılık, devlet muhafazakârlığının simbiyotik ilişki kurabileceği bir oluşumdu" (Bora, 1999: 82-83. Ayrıca bkz. Bulaç, 1985: 54).

Sonuçta yeni rejimin özellikleri, gerek Tek Parti gerekse çok parti dönemi, İslâmcıların bu dönemdeki konumunun yeniden belirlenmesine ilişkin tartışmalarla şekillendirilmiş ve bu da İslâmî kaygıları önceleyen yayınların söylemlerini etkilemiştir. İktidar tercihleri içinde İslâm'ın nasıl bir veçheye sahip olabileceğine ilişkin beklentiler içinde, dinî neşriyat da kendine özgü bir tedirginlik içinde varolma çabası içinde olmuştur. Bu hassasiyeti zorlayan kimi durumlarda İslâmî neşriyatın karşı karşıya geldiği uygulamalar, sonradan ortaya çıkan pek çok girişimin stratejilerini etkilemiştir. Yanı sıra Cumhuriyet döneminin oldukça sancılı geçen ve 1923-1960 yıllarını kapatan siyasî tercihi içinde din, laiklik kavramının kapsadığı bir dünyaya bağlılık şekli olarak anlaşılmak istenmiştir. Öte yandan bu dönemin ulusal ve uluslararası düzeydeki kimi olaylarıyla şekillenen dünyası dikkate alındığında, Türkiye'deki mevcut İslâmî eğilim ve yönelişlerin doğasını anlamak ancak mümkün olabilmektedir. Kuşkusuz bu dönemde İslâmî neşriyata damgasını vuran tek öğe başlı başına bir özgürlük talebi değildir. Artık mevcut kuşağı oluşturan dinsel muhayyelatı ve modern eğitim politikalarının biçimlendirdiği yeni vatandaş tipolojisini de, ortaya çıkan farklılaşmaları belirleyen faktörler içinde ele almak zorunludur. ❐

DİPNOTLAR

1 Yayıncılık faaliyetleri ele alınırken özellikle geleneksel sohbet kültürünün her zaman olduğu gibi bu koşullarda da derin bir paylaşım ağı yarattığına dikkat etmek gerekir. Cami cemaati ve akrabalık-komşuluk evreninde geliştirilen bu ağın giderek ciddi toplumsal taleplere imkân verebilecek bir ağırlığa sahip olabileceğini her zaman hatırda tutmak gerekir.

2 Geçiş döneminin sorunları muhalefetlerini ülke dışında sürdüren *Yarın* ve *Müsavat* gibi İslâmcı sayılabilecek kimi kısa süreli yayınların da gündemindedir. Bu dergilere yansıyan dil daha rahat ve öfkelidir. Bkz. Mert, 1996.

3 15 Temmuz 1931 Tarihli ve 181 sayılı Matbuat Kanunu'nun önemli hükümleri arasında "Vatan, millî mücadele, cumhuriyet ve devrim düşmanlığı yaptıkları iddiasıyla hüküm giymiş olanlar veya işgal altında düşmana hizmet edici yayın yapmış olanlar gazete çıkaramazlar"; "Padişahlık ve hilafetçiliği veya komünistlik veya anarşistliği kışkırtan yayınlar yasaklandığı gibi, hanedana mensup olup, yurt dışına çıkartılmış kişilerin yazılarının basılması da yasaklanmıştır" gibi maddeler yer almaktadır. Kuşkusuz bu kanunun en önemli maddesi, hükümete istediği zaman istediği gazeteyi kapatma yetkisinin verilmesidir. Bu idarî tasarrufa karşı itiraz yolu kapalıdır (İnuğur, 1992: 105).

4 Örneğin *Takrir-i Sükûn* döneminin yarattığı ortam, bu anlamda belirleyici bir strateji değişikliğini gündeme getirmiş olmalıdır. Bu tarihe kadar varlığını bir şekilde sürdürebilme olanağı bulmuş pek çok düşünce artık kendini geri plana atabilmenin planlarını yapmaya zorlanmış, hayat-memat sorunu olarak algılanabilecek bu hengâme içinde ekstrem sayılabilecek düşüncelere bir çekidüzen verilmiş; panik tepkiler dışında farklı bir duruş sergileyen kişiler varlık kaygılarını daha uygun yollarla giderme arzusunda olmuşlardır.

5 Bu dönemin önde gelen İslâmcıları arasında bir kısmı Cumhuriyet dönemine de ulaşan özellikle şu isimlere dikkat etmek gerekir: İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Şeyhülislâm Musa Kazım (1858-1920), Said Halim Paşa (1863-1921), Ferid Kam (1864-1944), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-

1914), İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Şeyhülislâm Mustafa Sabri (1869-1954), Mehmet Ali Ayni (1869-1945), Babanzade Ahmet Naim (1872-1934); Seyyid Bey (1873-1924), Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936), İskilipli Mehmet Atıf (1876-1926), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Said Nursî (1876-1960), Eşref Edib Fergan (1882-1971), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961), Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951).

6 3 Mart 1340'ta (1929) ihdas olunan ve 1950'lere kadar yürürlükte kalan Diyanet İşleri Reisliği'yle ilgili kanun maddesine bakıldığında bu husus açıkça kendini göstermektedir: "Madde 1. Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelat-ı nâsa dair ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup, din-i mübîn-i İslâmın bundan mâda itikadât ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesâlihinin tedviri ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında Bir Diyanet İşleri Reisliği makamı te'sis edilmiştir."

7 Bu kararlılığın sürekliliği daha 1942'de bile zayıflamamış, hatta dikkate değer bir kararlılığa sahip olmuştur. Aslında mevcut rejimin temel kaygısı dinsel bir atmosferin yaratılması ve bu ortam içinde gençlerin ele geçirilmesidir. Bu kaygı Dahiliye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nce yayımlanan ve Vedat Nedim Tör imzasını taşıyan 17 Mayıs 1942 tarih ve 653 sayılı bir yazıda açıkça yansıtılmaktadır: "Biz her ne şekil ve surette olursa olsun, memleket dahilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz." Yine 1945'te de bu kez T.C. Başvekalet Matbuat Umum Müdürlüğü İç Matbuat Dairesi tarafından ilgili gazetelere gönderilen bir uyarıda da şu ifadelere yer verilmiştir: "Gazetelerinizin son günlerdeki neşriyatı arasında dinden bahis bazı yazı, mütalâa, ima ve temsillere rastlanmaktadır. Bundan sonra din mevzuu üzerinde gerek tarihî, gerek temsili ve gerek mütalaa kabilinden olan her türlü makale ve fıkra ve tefrikaların neşrinden tevekki edilmesi ve başlanmış bu gibi tefrikaların en son on gün zarfında nihayetlendirilmesi..." (Fergan, 1967).

8 Diyanet İşleri Riyaseti daha tesis edilmeden önce Şer'iye ve Evkaf Vekaleti (1920-1924) tarafından yayımlanan kitaplar (10 adet) geçiş döneminin hassasiyetlerini yansıtması açısından oldukça önemlidir. Ardından bu kurumun ilgasıyla Diyanet İşleri Reisliği ihdas olunmuştur (3 Mart 1340/1929). Kara'nın verdiği bilgilere göre (1985: 159), "1950'ye kadar Diyanetçe 26 yılda basılan ve parasız dağıtılan kitaplar yalnızca 30 tanedir ve toplam baskı adetleri 352.000'i bulmaktadır. *Hak Dini ve Kur'ân Dili* ile *Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi* dışta bırakılırsa toplam baskı adedi 247.000'e düşmektedir".

9 Kara'nın (1985: 161-177), 1924-1950 yılları arasındaki dinî yayınlara eğildiği çalışmasında özellikle üzerinde durduğu kitaplar arasında Ahmed Naim ve Kamil Miras'ın *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslâm Dini (İtikat, İbadet, Ahlak)*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini ve Kur'ân Dili*, Ömer Nasûhi Bilmen'in *Büyük İslâm İlmihali ve Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* yer almaktadır. Bu listede ayrıca *İslâm Ansiklopedisi* ve *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, *Şark Klasikleri* ve o döneme ait din dersi kitapları da vardır. Bu çerçevede anılması gereken diğer eserler arasında özellikle genel dinî eğilimleri yansıtması açısından Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlak Dersleri* (1925) ve *Askere Din Dersleri* (1925) ile Abdurrahman Azzam'ın *Allah'ın Peygamberlerine Hediye Ettiği Edebi* Risalet (çeviri, 1948) ve Nevevî'nin *Riyâzü's-Salihîn* (çeviri, 1949) sayılabilir. Yanı sıra Ahmet Hamdi Akseki örneğinde görüldüğü gibi kimi kişisel girişimleri de ihmal etmemek gerekir. Bu dönemin oldukça özel şartları içinde, kurumsal nitelikli girişimlerin yokluğu dinsel bilginin kamuoyuyla paylaşılması konusunda bazı özel çabaların katkısını öne çıkarmıştır. Örneğin Numan Kurtuluş'un (1887-1952) uzunca bir süre toplumun dinî nitelikli düşünce dünyasında kabul gören *Amentü Şerhi* bu tür çabalar arasında yer almaktadır. Bu döneme has kitaplar için bkz. Öztürk, Topaloğlu, 1975; Kara, 1985.

10 İslâmî eğilimlerin Cumhuriyet öncesindeki yayın faaliyetleri içinde, kendi aralarındaki farklılaşmalar da dikkate alındığında özellikle şu dergiler dikkat çekici özelliklere sahiptirler: *Beyanülhak, Hikmet, İslâm Mecmuası, İttihad-ı İslâm, Muhibban, Sırat-ı Müstakim, Tasavvuf, Teârüf-i Müslimin, Volkan.*

11 14 Ağustos 1324'te (1908) *Sırat-ı Müstakim* adıyla yayın hayatına atılan derginin adı 183. sayıdan itibaren 24 Şubat 1327'de (1912) *Sebîlürreşad* şeklinde değiştirilmiştir 1908-1966 tarihleri arasında değişik dönem ve aralıklarla yayınlanan derginin kuruluşunda sahipleri Ebu'l-ulâ Zeynel Âbi-

din (Mardin) ile Eşref Edib (Fergan), başyazarı ve yayın yönetmeni ise Mehmet Âkif'tir. 1912'de *Sebîlürreşad* adını alan derginin sahipliğini bu tarihten itibaren Eşref Edib üstlenmiştir. Takriri Sükûn nedeniyle 6 Mart 1925'te 641. sayısıyla birlikte yayımına ara vermek zorunda kalan dergi 22 yıl aradan sonra 1948'de Eşref Edib tarafından yeniden çalışıldıysa da bu yeni biçimiyle eski etki ve ağırlığına ulaşamamıştır (Sitembölükbaşı, 1995: 168-171).

12 İlk fasikülü 1940'da yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi* ancak 1987'de tamamlanabilmiştir. *The Encylopaedia of İslâm*'ın Leiden baskısı esas alınarak Türkçe'de yayımlanan bu ansiklopedinin en belirgin özelliği kendi dönemine kadar ulaşmış oryantalist yaklaşımların toplam niyetini akademik dile dönüştürmeyi başarmış olmasıdır.

13 Eşref Edib'in kaleme aldığı risale *İslâm Ansiklopedisi Hakkında Mülahazalar* adını taşımaktadır (Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1940). Millî Şef-Reisicumhur İsmet İnönü'ye ithaf edilerek yayımlanmaya başlayan *İslâm-Türk Ansiklopedisi* ise 1940-1948 yılları arasında ancak 70. fasiküle kadar devam edebilmiştir. Eşref Edib'in editörlüğünde çıkarılmaya başlanan ansiklopedinin yazarları arasında İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras ve Ö. Rıza Doğrul da yer almıştır. Ansiklopedinin yanında okuyucuya ek olarak verilen *Muhitü'l-Maarif Mecmuası ise* 100. sayıya kadar (Nisan 1948) devam etmiştir.

14 Zorunlulukların beslediği pratik arayışlar içinde dönemin koşullarını yansıtan bir çalışma Eşref Edib tarafından kaleme alınmıştır. Eşref Edib, bu ihtiyacın sürekliliği ve yarattığı tedirginlik karşısında, çocuklar için hocasız bir din kitabı yazmak zorunda kalmıştır: *Çocuklarımıza Din Kitabı: Hocasız Bütün Din Bilgilerini Öğren*, 2.b., Asar-ı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1947.

15 *Kara Kitab*, ilk kez 1967'de *Bugün* gazetesinde tefrika edilir ve ardından da kitaplaşır. Eşref Edib, *Kara Kitab*'ta Tek Parti dönemine ilişkin kişisel gözlemlerine yer vermekte ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin *"dinî neşriyata karşı katliam emirleri verdiğini"* iddia etmektedir. Toplam 50 başlık altında ileri sürdüğü iddiaları oldukça dikkat çekicidir ve İslâmî bir perspektiften olaya yaklaşan bir kalemin gözlem, deneyim ve kanaatlerini yansıtmaktadır. Burada sıralanan iddialar, döneme bizzat tanıklık etmiş bir İslâmcı düşünürün görüşlerini yansıtması açısından önem kazanmaktadır. Öte yandan bu iddiaların bir başka açıdan önemi de, genel İslâmcı bakış açısının söz konusu tanıklıklar üzerinden sisteme ilişkin eleştirilerini ortaya koymuş olmasıdır. Bu kitabın, yayınlandığı tarihteki etkisini görebilmek için Şevket Eygi'nin *Kara Kitab*'a yazdığı sunuşa bir göz atmak yeterlidir: "Eşref Edib Bey üstadımızın yazı üslûbu çok akıcı, söz ve kelâmı, delil ve vesikalara müstenid, öz ve hakikat olduğu için okuyucularımız onun yazılarına çok meftundur. Hiç şüphe etmiyoruz ki, çok mühim bir mevzua temas eden bu Kara Kitab'ı da diğer yazıları gibi heyecanla tâkib olunacak, elden ele gezecek, umumi ve hususî topluluklarda alenen okunacak, gazetemiz kapışılacak, her okuyucumuz tarafından birkaç nüsha alınarak Müslüman kardeşlerimize dağıtılacaktır."

16 Risale-i Nur'un başlıcaları *Sözler* (1957), *Lem'alar* (1957), *Şualar* (1958), *Mektubat* (1958), *Asa-yı Musa* (1958), *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (1958), *Mesnevi-i Nuriye* (1958), *Tarihçe-i Hayat* (1958), *Barla Lahikası* (1958), *İşaratü'l-İcaz* (1959) ve *Emirdağ Lahikası*'dır (1959).

17 Bu anlayışın bir başka sonucu, bu dönemde Nurcuların kendilerini toplumdan soyutlamaları ve kapalı bir topluluk kimliğine bürünmeleridir. Öte yandan siyasetten kaçınmayı temel ilke olarak benimsemekle birlikte Said Nursî, siyasal yaşama ve partilere karşı pragmatik bir tutum içinde olmuştur. Ona göre, siyasal partiler arasında, kendi çalışmalarına göre en elverişli koşulları sağlayacaklar desteklenmeliydi. Bu yaklaşımla Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı Demokrat Parti desteklenmiş; bu yaklaşım onu izleyenlerce de sürdürülmüştür. Ama bu ilişkiler zamanla Nurcuların kendi yönetim kadrolarının siyasal partilerin denetimine girmesine yol açmıştır. Siyasal seçeneklerin çoğalmasıyla Nurcu yöneticiler arasında görüş ayrılıkları belirginleşmiş ve bölünmeler görülmüştür. Said Nursî ve Nurculuk için bkz. Mardin, 1991: 170-193; Sitembölükbaşı, 1995: 110-125.

18 Aralıklarla, değişik boyut ve hacimde yayımlanan ve her defasında 1. sayıdan başlayan dergi, Nurettin Topçu'nun sağlığında 158, ölümünden sonra ise 186 sayı çıkarılmıştır. *Hareket*'in dönemleri ve tarihleri şöyledir: Şubat 1939-Mayıs 1943; Mayıs 1947-Haziran 1949; Aralık 1952-Haziran 1953; Ocak 1966-Mart 1977; Mart 1979-Eylül 1981. Derginin son iki dönemindeki adı *Fikir ve Sanatta Hareket* olarak değiştirilmiştir (Okay, 1997: 123).

19 *Hareket* dergisi 1966-1970 yılları arasında (4. dönemde) İslâm sosyalizmi tartışmalarına öncülük etmiştir. Topçu, bu dönemde yayımladığı bir makalesinde "Sosyalizm, Devrimizin Şeriatıdır" ifadesine yer vermektedir (Krş. 1970: 6). Bu çerçevede İslâm'da kul hakkı davasının yüzyılımızda zaruri olarak bir İslâmî sosyalizm anlayışını ortaya koyması gerektiği fikri benimsenmiştir. İslâmî nitelikli bir dergide ilk kez ortaya atılan bu fikir genel basına pek yansımamış olsa da özellikle dinî çevrelerde birtakım olumsuz tepkilere uğramıştır. Bu tartışmaların seyri içinde Nurettin Topçu, Türk toplumuna komünizm, kapitalizm ve masonluk ağlarına düşmemesi için sosyalizmin gerektiğini, böyle bir sosyalizmin ise İslâm'ın ta kendisi olduğunu ileri sürer. Sosyalizmi "hak ile kudretin terkibi" olarak gören Topçu, söz konusu yazısında bu rejimin özelliklerini de sıralamaktadır (Okay, 1997: 124).

20 Nurettin Topçu, müstear bir isimle (Nizam Ahmet) Tek Parti yönetimini eleştiren "Çalgıcılar" başlıklı yazısı yüzünden Denizli'ye sürgün edilmiştir (1939). Bu nedenle de dergi yayımına 1942'ye kadar ara vermek zorunda kalmıştır (Toprak, 1984: 52).

21 Anadoluculuk düşüncesini savunanlar arasında *Anadolu Mecmuası*'nın yanı sıra *Çığır, Dönüm, Millet Ölçü* ve *Yol* dergilerini de saymak gerekir.

22 *Hareket* dergisinin 12. sayısında da (1952) şu ifadelere yer verilmektedir: "Onuncu asırda Harran'da doğan İslâm rönesansı ahlakî feyzini, İslâm'ın mevsuk şekli, Muhammed'in samimi tarikatı olan tasavvufta verdi ve bu hareket ilk hamlesinde İslâm dinine giren Türkmen'den o asırlarda Anadolu'da bir millet yarattı." Temmuz 1968'de de "Ulu Allah'a götürecek Türk milliyetçiliği Anadolu'nun, ancak hak ve kudretin timsali olan bir yumruk halinde birleşmesiyle mümkün olacaktır. Onun dışında kalan yolların hepsi Anadolu'yu yokluğa götürücü yollardır" denilmektedir.

23 *Büyük Doğu*, Necip Fazıl'ın *Ağaç* dergisinden sonraki yayın girişimidir. 14 Mart 1936-29 Ağustos 1936 tarihleri arasında 17 sayı yayımlanan *Ağaç*, edebi bir dergidir. Mistik eğilimleriyle *Büyük Doğu* dergisinin habercisi olarak görülebilir. Haftalık, aylık ve günlük olarak toplam 512 sayı çıkan derginin dönemleri: 1 Eylül 1943-5 Mayıs 1944 (haftalık); 2 Kasım1945-2 Mayıs 1948 (Haftalık); 11 Mart 1949-26 Ağustos 1949 (haftalık); 14 Ekim 1949-29 Haziran 1951 (Haftalık); 16 Kasım 1951-12 Aralık 1951 (günlük), 16 Mayıs 1952-19 Eylül 1952 (günlük); 7 Mayıs 1954- 9 Temmuz 1954 (haftalık); 30 mart 1956-2 Mayıs 1956 (günlük); 6 Mart 1959-10 Ekim 1959 (haftalık); 30 Eylül 1964- 25 kasım 1964 (haftalık); 22 Eylül 1965-12 Ocak 1966 (haftalık); 19 Temmuz 1967-10 Ocak 1968 (haftalık); Mayıs 1969-Aralık 1969 (aylık); 6 Ocak 1971-28 Nisan 1971 (haftalık); 8 Mayıs 1978-5 Haziran 1978 (haftalık) (Okay, 1992). Necip Fazıl Kısakürek ve *Büyük Doğu* için bkz. Koçak, 1996: 2/15-222; Koçak, 2002; Okay, 1992: 5153-514; Özdalga, 1997: 189-193; Sitembölükbaşı, 1995: 171-178.

24 Bora'ya göre ise (1999: 130): "Necip Fazıl'ın söylemi, din temelinde tanımlanmış bir milliyetçiliğin şoven, hatta ırkçı bir karakter kazanmasının çarpıcı örneği"dir. Hatta ona göre "Necip Fazıl'ın Türk-İslâmcılığı, Türk olmayan Müslüman Türkler üzerinde kesin bir velayetçi ve himayeci tavır sergiler."

25 CHP'nin Aralık 1947'de düzenlenen yedinci kurultayı, kendi siyasî bütünlüğü içinde hızla kamplaşan iki taraf arasında dine verilmesi gereken bazı tavizlerin parti programına konulması teklifiyle canlanan yeni bir tartışmaya sahne olmuştur. Teklif edilen uzlaşma noktaları için bkz. Sitembölükbaşı, 1995: 21-22.

26 Yayın hayatına bu dönemde başlayan ya da öteden beri varlığını sürdüren ancak farklı İslâmî kaygı ve eğilimleriyle dikkat çeken diğer gazete ve dergiler arasında en fazla öne çıkanları şöyle sıralamak mümkündür: *Sebîlürreşad* (yeni dönem, 1948-1960), *Büyük Doğu* (kesintili olarak yeni dönemler, 1945-1959), *Ehli Sünnet (1947-1953), Serdengeçti* (kesintili olarak, 1947-1958), *Hareket* (değişik aralıklarla, 1947-1953), *Hür Adam* (1950-1959), *Müslüman Sesi* (1950-1960), *İslâm'ın Nuru* (1951-1952), *Allah Yolu* (1952-1953), *Türk Düşüncesi* (1953-1960), *Din Yolu* (1956-1957), *İslâm* (1957-1960), *Fetih* (1958-1959), *Hilal* (1958-1960).

27 İki dönem olarak yayımlanan derginin ilk evresi 23 Mayıs 1947'den 17 Eylül 1948'e kadar sürmüştür. İkinci evresi ise 12 Ocak 1949'dan itibaren 2 Kasım 1949'a kadar sürmüştür. İkinci dönemde dergi, *Yeni Selâmet* adıyla yayımlanmıştır. Derginin yazar kadrosu arasında yer alan isimler önemlidir. Yazarları arasında Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Hamdi Akseki, Rıza Nafiz Taner, Musa Carullah ve Ahmet Halit Yaşa-

roğlu yer almıştır. Öte yandan dergide Mustafa Abdurrâzık Paşa, Muhammed İkbal, Tâhâ Hüseyin, Zeki Ali, A. Cressy Morrison, John K. Birge gibi yabancı yazarlardan yapılan çevirilere de yer verilmiştir.

28 Doğrul, özellikle Cumhuriyet'in erken dönemlerindeki entelektüel faaliyetleriyle tanınmıştır. Doğrul'un önemini her zaman koruyan *Asr-ı Saadet* serisi (10 cilt) Tek Parti döneminde tamamlanmıştır. *İslâm-Türk Ansiklopedisi* yayın kurulunda da yer alan Ömer Rıza Doğrul geleneksel tefsir çalışmalarından farkını açıkça ortaya koyan *Tanrı Buyruğu* adlı Kuran çalışmasını da 1947'de yayımlamıştır.

29 Derginin başyazarları arasında yer alan Ömer Rıza Doğrul aslında renkli bir kişiliğe sahiptir. Onun İslâmî bilimlere vukûfiyeti, geniş görüşlülüğü ve Türkiye'nin modernleşme istikametini daha başından itibaren keşfetme gibi öncelik kazanan kimi özellikleri kendisini diğerlerinden ayırmaktadır.

30 Aslında dergi, Ö. Rıza Doğrul'un diğer çalışmalarına da yansıyan kimi tartışmalı görüşleri nedeniyle İslâmî çevrelerde ihtiyatla izlenmiştir. Bu bağlamda Doğrul'un Kadıyani ya da mason olduğuna ilişkin suçlamalara imkân veren kimi şaibeli tutumları, derginin genel İslâmî kamuoyu nezdinde problemli bir şekilde ele alınmasına yol açmıştır.

31 İlk sayısı 1957'de çıkan derginin son sayısı Eylül 1965 tarihini (cilt: 8, sayı: 12) taşımaktadır.

32 Bu neşriyat arasında haftalık *Fetih* dergisi, *Hakkaniyet* ve *Hür Adam* gazeteleri yer almaktadır.

33 Nitekim A. Hamdi Akseki'nin 1951'de yayımladığı ve din eğitimiyle dinî kurumların içinde bulunduğu sorunları net bir şekilde ortaya koyan raporu ("Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor" *Sebîlürreşad*, cilt: 5, sayı: 102-15), bu dergide de yayımlanmıştır (Krş. 1960: 295-300). Yine din özgürlüğü talebini yüksek sesle dile getiren ve aslında yaygın ve genel sayılabilecek pek çok beklentiyi içinde barındıran talepkâr metinler de aynı dergide kendine bir yer bulabilmiştir. Örneğin, "Din Hürriyeti İstiyoruz", *Sebîlürreşad*, cilt: 3, sayı: 10 (Temmuz 1960), s. 291.

34 *İslâm* mecmuasında yer alan bir yazıda (sayı: 23, Mayıs 1959, s. 25), birinci cilt *tecrübe*, ikinci cilt *istikrar*, üçüncü cilt de *feyz* ve *bereket* olarak nitelendirilmiştir.

35 Bu bağlamda laiklik üzerine kuramsal yazılarıyla tanınan Ali Fuat Başgil de görüşlerinin pek çoğunu bu dergide dile getirmiştir. Bu dönemde yayımlanan yazı ve tartışma metinleri için bkz. Başgil, 1954.

36 Dergide yayımlanan bir yazıda cilt: 4, sayı: 2 (Kasım 1960) okunması önerilen kitapların bir listesine yer verilmektedir. Bu liste 1960'lara has dinî perspektifin düşünsel kaynaklarını yansıtması açısından oldukça ilgi çekicidir ve günümüz İslâmcılığının temel başvuru kaynakları arasından çoktan çıkarılmış olan bu kitapların bir karşılaştırmasını yapmak eski ve yeni İslâmcı eğilimlerin birbirinden kopuk ve ilişkisiz dünyalarını yansıtması açısından önemlidir. Listede *Hak Dini Kur'ân Dili* (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır), *Kur'ân-ı Hakim ve Meal-i Kerim* (Hasan Basri Çantay), *Kur'ân-ı Kerim* (Diyanet İşleri Başkanlığı), *Sahih-i Buhari Tercemesi, Riyazü's-Salihiyn, Büyük Tefsir Tarihi* (Ömer Nasûhi Bilmen), *Büyük İslâm İlmihali* (Ömer Nasûhi Bilmen), *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler* (Ömer Nasûhi Bilmen), *Namaz Surelerinin Tercüme ve Tefsiri* (Ahmet Hamdi Akseki), *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed* (Osman Keskioğlu), *İslâm Hukuku Nazariyatı, Sonsuz Nur, Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri* (Mısır Müftüsü Muhammed Abdûh), *Tarih Boyunca İhtilaller ve Siyonizm* (Ziya Uygur), *İmam Birgivi ve Kabir Ziyareti*'ne yer verilmektedir.

37 Kara'ya göre (1985: 155), "Cumhuriyet döneminde bu bakış açısının hâkimiyeti daha açıktır. Artık gayr-ı meşru sayılan bir inanış ve yaşama tarzını savunabilmek ve bir bakıma meşrulaştırabilmek için böyle bir yaklaşımdan fazlasıyla medet umulmuştur. Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslâm Tabii ve Umûmî Bir Dindir* (1944) adlı kitabı, ismi de dahil olmak üzere bu bakımdan bir örnek olarak bize önemli malzemeler sağlayacak niteliktedir. Said Nursî'nin kitapları bu açıdan daha ilginç ipuçları taşır."

38 Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde tanınmış İslâmcılar arasında yer alan A. Hamdi Akseki, Seyyid Bey, Şemseddin Günaltay yönetimde görev almışlardır. Yine Ferid Kam, İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmed Naim de Darülfünun'daki görevlerini Üniversite Reformu'na kadar sürdürmüşlerdir (1933). Bu bağlamda Mehmet Âkif Ersoy Mısır'a gitmiş, Said Nursî genellikle göz altında bir yaşam sürdürmüştür. İskilipli Atıf Efendi ve Elmalılı Hamdi Yazır da İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmışlardır.

İrtica Nedir?

BEKİR BERAT ÖZİPEK

TANIM

Yeni dilde genellikle "gericilik" veya "geriye dönüş" olarak kullanılan irtica, bir tanımlama denemesi yapmaya çalışacak olursak, onun varlığına inananlara göre, *felsefî* olarak geçmişe ait düşünce sistemlerini taşıyanların, *sosyolojik* olarak modern çağın değer, kurum ve pratiklerini benimsemeyenlerin ve *siyasî* olarak da eski rejimi yeniden ihya etmek isteyenlerin düşünce ve tutumlarını ifade etmektedir. İrticaî olan da, düşünce, tutum ve yaşam tarzı bakımından, artık "eskide kalmış olması gereken"i bugün de benimsiyor ve izliyor olmayı ifade eder. Türkiye siyasî pratiğindeki kullanımıyla irtica, "gericiliğin" çeşitli görünümleri arasında özellikle birini, onun dinî versiyonunu ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır.

"İRTİCA"NIN TARİHİ

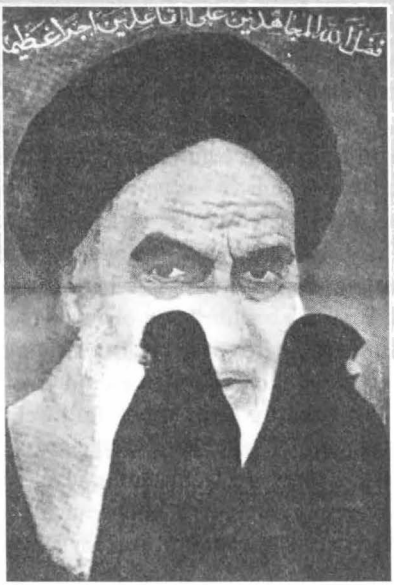
İrticai olanı dinle ilişkili olarak tanımlamanın tarihi Cumhuriyet öncesine, 19. yüzyıla kadar geriye götürülebilir. Aydınlanma sonrası yüzyıl, Batı dünyasında dinin tahttan indirilişine, Tanrı merkezli evren tasavvurunun yerini seküler olanına bırakmasına sahne olmuş, bu akım Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da hissedilmiş ve Aydınlanma'nın düşünce ürünlerini özellikle onun Fransız versiyonuyla tanıyan aydınları çeşitli ölçülerde etkilemiştir. Devletin içinde bulunduğu gerilemenin sebeplerini anlamaya çalışan Osmanlı bürokrat ve aydınlarının bir kısmı, felsefî bakımdan dini, insanlığın gelişim sürecinde geride kalması gereken bir aşama olarak tanımlayan pozitivizmin ve diğer ilerlemeci dünya görüşlerinin temsilcilerinin, olumsuzlukların kaynağını kültürde ve onun merkezindeki dinde gören yaklaşımlarından etkilenmişlerdir. Geçmişi temsil eden düşünce ve pratiklerin merkezine din alındığında, "yeni", "modern" veya "ileri" olana ulaşmak da dine ilişkin olanın "aşılması" anlamına gelmektedir. 19. yüzyılın egemen bilim ve ilerleme söylemini ihtiyatla karşılayan aydınlar bile, bu söylemin gücü karşısında ancak savunmacı bir tutum geliştirebilmişler ve ilki kadar güçlü bir alternatif söylem inşa edememişlerdir. Bu süreçte modernleşmenin gerekliliği konusunda yaygın bir fikir birliği olmakla birlikte, kabaca bir sınıflamayla, Batılı ülkelerin değer ve kurumlarını olduğu gibi almayı ve "gerilemeye neden olan" geleneksel değer ve kurumları devlet eliyle tasfiye etmeyi öngören bir Batılılaşma ideolojisinin karşısında, bu kurum ve değerleri veya onların Batı'daki karşılıklarını bulup, geleneksel güçlerin de mutabakatını sağlayarak,

ıslah etmeyi öneren diğer ideolojiler çıkmış; ancak II. Meşrutiyet sonrası, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (ITC) temsil ettiği asker ve sivil bürokratların iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, tartışma tek yanlı olarak sona erdirilmiş ve birinci seçenek devlet politikası haline getirilmiştir. İşte "irtica"nın[1] Türkiye siyasetinde yüz yıl sürecek olan serüveni de bu tarihten itibaren başlamış; Cumhuriyet sonrasında iktidarını herhangi bir geleneksel otoriteyle sınırlı hissetmeyen asker ve sivil bürokrasinin tek egemen olmasıyla da bugünkü anlamını kazanmıştır.

Cumhuriyetle birlikte geleneksel toplum yapısının radikal bir biçimde değiştirilmesi ve geleneksel kurumların devlet eliyle tasfiyesi, doğal olarak bu yapı ve kurumları oluşturan veya etkileyen en güçlü kaynağı, yani dini, daha somut olarak da İslâm dinini hedef alacaktı. Çünkü, söylem düzeyinde her ne kadar kendilerinin dine karşı olmadıklarını vurgulama gereği duyuyorlardıysa da, Batı'daki değişimi eksik ve daha çok ikinci el kaynaklardan izleyen, dolayısıyla Aydınlanma ve onun ürünü olan teori ve ideolojilere yöneltilen eleştirilerle, devrimci dönüşümün sosyolojik ve siyasî sonuçlarının tahribatı hakkında yeterince bilgi sahibi olmayan bu bürokrat ve aydınlar açısından din, "medeniyet yolunda ilerlemek" ve "Batılı devletlerin seviyesine ulaşmak" için tasfiye edilmesi gereken değer ve kurumların başında geliyordu. Fransız Devrimi sonrası iktidarı bir dönem elinde bulunduran Jakobenlerin yapmaya çalıştığı gibi verili din bir tür "insanlık dini"yle değiştirilmeye, bu çerçevede İslâm dini de yeni düzenin temel ön kabulleriyle çelişmeyecek bir kurum, bir "akıl ve mantık dini" olarak yeniden kurgulanmaya çalışılıyordu. Dolayısıyla, verili dinle ilişkili olan veya olduğu düşünülen bütün kurum ve pratikler, "ulusça geri kalmamıza" sebep olduklarından dolayı "irticaî" nitelik taşıyorlardı ve belirli bir program çerçevesinde tasfiye edilmeleri şarttı. Bu tasfiye geleneksel dinî giysilerin yasaklanıp Batılı gelişmiş ülkelerin vatandaşlarının giysilerinin giydirilmesine, "miskinlik yuvası haline gelen" tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılıp tarikatların yasa dışı ilan edilmesine (çünkü "tek tarikat artık ilim ve fen tarikatı olacak"tı), din eğitimi veren okulların kapatılıp tek tip okul sistemine geçilmesinden, gelecek kuşakların İslâm kültürüyle bağını sağlayan Arap alfabesinin Latin olanıyla değiştirilmesine, hatta dilin değiştirilip adeta yeni bir dil yaratılmasına ve dinden kaynaklanan bütün sivil, siyasî, kültürel ve sosyal amaçlı oluşumların yasaklanmasına kadar, toplumsal hayatın bütün alanlarında gerçekleştirilecek[2] ve buna yönelik her muhalefet resmî olarak "irtica" sayılacaktı.

İRTİCAYI TANIMLAMAK MÜMKÜN MÜ?

Cumhuriyet ile birlikte devlet politikası haline getirilen mücadele çerçevesinde irticanın genel olarak "geri" olanı, dini veya dine ilişkin olanı ifade eder anlamda algılandığını söylemek, yine de onu tanımlamak için yeterli değildir. Yukarıda yapmaya çalıştığımız biçimdeki tanımı veya kullanımıyla irtica, zorunlu olarak subjektif bir nitelik taşımakta, somut olarak hangi tür düşünce ve davranışlarda ifadesini bulacağı veya sınırlarının nerede çizileceği, kullananın felsefî, siyasî ve hatta duygusal durumuna göre olağanüstü derecede farklılaşabilmekte ve herhangi bir dine inanmaktan, din devleti kurma taleplerine kadar çok geniş bir alanda tanımlanabilmektedir. Bunun böyle olması da doğaldır; çünkü *"ileri" ve "geri" kavramları, doğası gereği objektif bir içeriğe kavuşturulması mümkün olmayan ve kullanıcının duyarlılıklarına göre biçimlenmesi kaçınılmaz olan kavramlardır*. Bu durum, özellikle dinle, dolayısıyla da irtica ile ilişkilendirilmesi mümkün bir yaşam tarzını tercih edenlerin sahip oldukları hakların, her an devlet tarafından irtica suçlamasına ma-



"İrtica"nın 1980 sonrasındaki iki temel simgesi: Çarşaflı kadınlar ve Ayetullah Humeyni resmi. Her iki imge, muhafazakârları da kapsayan geniş bir kamuoyunda, İslâmcılığın fanatik, gerici, özgürlükleri tehdit eden, yıkıcı, aynı zamanda "yabancı" çağrışımlarını temsil ediyordu.

ruz kalması riskini taşımaktadır.[3] "Aklın ve bilimin aydınlık yolundan alıkoymaya çalışan gerici yobaz güçler" şeklinde başlayan irtica tanımları, retorik olarak bazı çevrelere çekici gelse de, içerik bakımından çok az şey anlatmaktadır ve kimi zaman üst düzey bazı hukukçular tarafından bile kullandığını görmek şaşırtıcıdır.

DEVLETİN "TESPİT"İ NE ANLAMA GELİYOR?

"İleri" ve "geri"nin, "çağın gerekleri" ve ona uygun olanla "çağdışı"nın veya geçmişte kalması gereken değerlerin neler olduğu konusunda genel bir mutabakatın mümkün olmaması, dolayısıyla felsefî, sosyolojik ve siyasî bakımdan irtica kavramı üzerinde diyalojik bir süreçle uzlaşmanın mümkün olmaması, bu kavramın resmî kullanımından kaynaklanan sorunların güç kullanılarak "çözülmesi"nden başka bir seçeneği de mümkün kılmamaktadır.

Türkiye siyasî tarihinde irticaî olanın belirlenmesi de böyle olmuş; İTC'nin iktidarı fiilen ele geçirdiği 1909'dan itibaren "ileri, modern, muasır, çağcıl vs." olanla, onun karşıtını oluşturan "geri, irticaî" olanın tespiti, ağırlıklı olarak gücü elinde bulunduran asker ve sivil bürokratlar tarafından yapılmıştır. Bu çerçevede sosyolojik ve siyasî bakımdan *egemen konumda olanların kendi yaşam tarzlarını temsil eden fikir ve uygulamalar resmî olarak "ileri", aynı bakımlardan muhalif veya tâbi konumda olanlarınki ise "geri" olmuştur.* İşte Türkiye'de "irtica"nın sorun olmasının başlıca sebebi, onun felsefî ve ideolojik olarak birilerinin diğerlerini ve onların pratiklerini ifade etmek için kullanılmasının ötesinde resmî olarak da kullanılması, vatandaşlardan bir bölümünün dünya görüşünün ve yaşam tarzının devlet tarafından gerektiğinde şiddet kullanılarak ortadan kaldırılmak istenmesidir.

İrticai olanın, genel olarak "geleneksel-modern" veya "dinî-seküler" dikotomisi içinde ve belirli bir kültürü ve yaşam tarzını temel alarak, diğerlerini dışlayan etnosantrik bir yaklaşımla sübjektif biçimde tanımlandığını ifade etmek de yeterli değildir. İTC, Tek Parti dönemi, çok partili dönem ve ara dönemlerin her birinde bu tanım değişmiş ve irtica, yukarıdaki skalada belirtilen iki anlamı arasında, kimi zaman birine (yani "dine inanmak irticadır"a), kimi zaman da diğerine (yani teokratik düzen taleplerine) yakın biçimlerde anlaşılmış ve uygulanmıştır. Cumhuriyet'in Tek Parti dönemindeki ve 1950 sonrası yaşanan darbe ve muhtıra dönemlerinde kavramın değişen resmî içeriğine bağlı olarak "irticayla mücadele" yoğun biçimde insan hakları ihlalleri yaratmış; çok partili dönemde ve demokrasinin "askıya" alınmadığı zamanlarda ise ya daha dar tanımlanmış ya da göz ardı edildiğin-

den görece az ihlal üretmiştir. Son olarak 28 Şubat sürecinde irticanın olağanüstü geniş biçimde tanımlanması,[4] örneğin başörtülü kadınların öğrenim ve çalışma taleplerinden, çocukların Kuran kursuna gönderilmesine ve hatta bireylerin kurban derilerini devletin değil kendilerinin belirledikleri yerlere vermeye çalışmasına kadar dinle ilişkili pek çok pratiğin yasaklanması, geniş bir alanda devlet-toplum çatışmasını da beraberinde getirmiştir.

İRTİCANIN İKTİSADÎ VE SINIFSAL ANLAMI

Felsefî ve siyasî bakımdan irtica üzerinden yaşanan bu saflaşmanın, toplumdaki iktisadî ve sınıfsal mücadeleye ilişkin bir boyutu da vardır. Özellikle siyasî iktidarın elde tutulmasında ve iktisadî değerlerin yeniden dağıtımında "irtica"nın işlevine ışık tutabilmek için, Cumhuriyet'in kurucu elitinin tercih ettiği ideoloji ile söz konusu elitin sınıfsal konumu arasındaki ilişkiye bakmak gerekir.

Osmanlı döneminde modernleşmenin orduda başladığı ve Batılı (özellikle de Fransız) düşünce dünyasıyla ilk temas eden devlet adamlarının asker bürokratlar olduğu, bu yüzden de Cumhuriyet sonrası yeni rejimi biçimlendirirken jakoben düşünürlerden etkilendiklerinden dolayı anti-demokratik bir laiklik ("laisizm") temeline dayalı bir rejim kurdukları söylenir. Bu çalışmanın başlangıcında da belirtilen bu felsefî etkilenme, konunun anlaşılması bakımından önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü tek başına ele alındığında bu yaklaşım, insanların felsefî ve siyasî olarak tercih ettikleri değerlerle iktisadî ve sınıfsal konumlarını ayırmakta ve bu ilişkide ikincisinin etkisini ihmal etmektedir. Bu çerçeveden baktığımızda, İTC mensuplarının da, onların devamı olan Cumhuriyet seçkinlerinin de "irtica"yı tehdit olarak görmeleri, sahip oldukları ayrıcalıklı konumu sürdürme kaygılarıyla ve bu kaygılarının ürünü olan bir meşruluk ideolojisine duydukları ihtiyaçla doğrudan ilişkiliydi ve ilişkilidir.

Bu anlamda irticanın hedef alınmasının iktisadî ve sınıfsal işlevini anlamak, İTC'nin iktidara el koymasıyla başlayan ve Cumhuriyet döneminde pekişerek devam eden süreçteki sosyal bölünmeyi mercek altına almayı gerektirir. Bu ikili yapıda egemen olan zümre, sosyal tabanı itibarıyla, (1) asker-sivil bürokratlar, (2) devletle organik ilişki içindeki işadamları ve büyük toprak sahipleri ile (3) basını ve üniversitesiyle "aydınlar" olmak üzere başlıca üç kesimin ittifakından oluşuyordu. Toplumun iktisadî bakımdan dezavantajlı kesimlerinden oluşan ve bu ittifakın dışında kalan yığınlar üzerindeki egemenliğin sürdürülmesi, bu ittifakı oluşturan zümrelerin ayrıcalıklı konumunu meşrulaştıracak bir ideolojiye ihtiyaç gösteriyordu; ki bu ideoloji de egemen konumda olanların "modernleştirme" misyonları şeklinde, söz konusu ittifakın bir parçası olan "aydınlar" tarafından üretilecekti. Bu ideolojinin iktisadî ve siyasî bakımdan tâbi konumda olan yığınlarınkinden farklı ve onları tâbi konumda tutmayı *izah eden* bir nitelik taşıması zorunluydu ve bu yapının kurulmasına öncülük eden bürokratların irticayı bir düşman olarak ideolojinin merkezine yerleştirmeleri, bu eşitliksiz yapının "geçici bir süre için" devam ettirilmesini meşru kılmalarına katkıda bulunuyordu.

Bu egemenlik ilişkisinin maddi temeliyle, onun felsefî ve siyasî tezahürünü analiz eden Kadir Cangızbay'a göre, saltanatı "başından atan" ve tek güç haline gelen Osmanlı bürokratı, egemenliğini meşrulaştıracak alternatif bir kaynağa ihtiyaç duyuyordu. Toplumsal bir grup olarak bir sınıf oluşturamadığından dolayı, egemenliğini aile, aşiret veya ırka da dayandırmıyordu. Egemen konumunun kaynağı olarak İslâm'ı da gösteremezdi; çünkü bunu yapsaydı, "iktidarı yine bir Osmanlı'ya,

yani Halife'ye terk etmek, en azından onunla paylaşmak" zorunda kalacaktı. Onun için en iyisi, iktidarın kaynağına milleti yetiştirmekti:

> *Ama şu şartla ki, buradaki millet, rüştünü ispat etmemiş olarak kabul edilip, kılık kıyafetinden dinleyeceği müziğe kadar her konuda eğitilip medenileştirilecek bir millet olacaktır; tabii eğiticisi/nasıl eğitileceğine karar verecek olan da iktidarı elinde tutanlar.*
>
> *Böylesine kapsamlı bir eğitim, ister istemez bir ilmihal'i de zorunlu kılacaktır, ancak bu tabii ki İslâm ilmihal'i olmayacaktır -yoksa işin içine yine Halife girer ya da Halife girsin girmesin kendileri giremeyecektir-; öyleyse bir önceki ilmihalin kaynağına mümasil, evrensel[lik] ve mutlak[lık] [iddiasında], onunla zıtlaşması değilse bile örtüşmemesi zorunlu yeni bir kaynak bulmak gerekir ki, o da akıl ve de pozitivist anlamıyla Bilim olacaktır"* (Cangızbay, 2000: 15).

İrticanın başlıca tehdit olmasının ikinci nedeni, ister laik olsun isterse de dinî, yeni rejimin yaygın ve genel bir muhalefet oluşması konusunda duyduğu hassasiyetle ilişkilidir. Bu anlamda din -veya konumuz açısından İslâm-, egemen azınlığın iktidarını tehdit edecek en yaygın toplumsal değeri ve onun üzerinden kitlesel bir muhalefet örgütlemenin mümkün olduğu potansiyel bir tehdidi ifade etmektedir. Özellikle etnik, sınıfsal veya siyasî temelleri güçlü sivil ve siyasî organizasyonların bulunmadığı, mevcut sivil ve siyasî oluşumların çoğu kez yapay olduğu veya güçlü bir toplumsal tabana dayanmadığı bir ülkede, cemaat ve tarikat gibi tarihten gelen ve toplumsal tabanı bakımından güçlü sivil örgütler ve onlara dayalı siyasî oluşumlar, tasfiye edilmedikleri veya "yeniden biçimlendirilmedikleri" sürece, mevcut egemenlik ilişkisi bakımından tehdit oluşturabilirdi. Komünizmin bu keskin sınıflı yapıyı kabul etmesi beklenemezdi ve dolayısıyla bir tehditti; ama bu ideoloji geniş bir sosyal tabana dayanmıyordu. Liberalizm de siyasetin, iktisadın, kültürün, dinin ve etnisitenin devlet eliyle yaratılmaya çalışılmasını hoş görmezdi; ama o da dönemin şartları içinde "öncelikli bir düşman"ı ifade etmiyordu. Etnik kimliğe dayalı muhalefet (Kürt muhalefeti) ise, silahlı bile olsa, toplumun tümünü kapsayacak kolektif bir mücadele üretemezdi. Ancak bu düşmanlar arasında birisi vardı ki, aktüel ve potansiyel bakımdan bu egemenlik ilişkisini tehdit edebilecek ve ona karşı kolektif bilinç oluşturabilecek en yaygın sosyal değere, *dine* dayanıyordu.[5] Başka bir ifadeyle irticanın tehdit olması, onun felsefî içeriğinin yanında, kendisinden hareketle bir muhalefet örgütlemeyi en fazla mümkün kılan özelliğinden geliyordu. Bu yüzden de "dinî gericilik", ittifak içindeki kesimlerin egemenliğini yansıtan yeni rejimin *kendisini ona karşı olmakla tanımladığı* başlıca meşruluk öğesiydi. İşte irtica tehlikesinin birbirini bütünleyen iktisadî ve siyasî iki ana kaynağı buydu. İrtica, bu egemenlik ilişkisini değiştirmeye veya eski düzeni iade etmeye yönelik düşünce ve/veya pratikleri ifade eden geniş bir kavramdı ve yeni olana sırf yeni olduğu için karşı çıkan reaksiyoner tutumlardan, yeni olanı yönteminden dolayı reddeden tutumlara, "inkılâplar"ı saçma ve anlamsız bulup uygulamak istememekten, yaşam biçiminin zorla değiştirilmesinden rahatsız olmaya ya da dinî yönetim taleplerine kadar geniş bir çerçevede anlaşılıyordu.

İrtica, pratikte özellikle muhalefetin dinî renkler taşıyanları için kullanılıyordu; ama onun ikinci bir anlamı daha vardı: irtica, genellikle "komünistlik" ve "bölücülük"le beraber, devlete veya iktidara ekonomik, etnik, siyasî ve başka herhangi bir sebeple yöneltilen eleştirileri mahkûm etmek ve muhalefeti suçlamak için de kullanılıyordu. Bu özellikleriyle "irtica", bir zümre hâkimiyetini sürdürmek için uygulanan baskılar için bir gerekçe oluşturur-

ken, siyasî ve iktisadî alanlarda yolsuzluk, rüşvet ve benzeri ithamlara karşı siyasetçi ve bürokratı koruyucu bir kalkan gibi de kullanılıyordu. Örneğin yolsuzluk konusunda iktidara ve iktidar elitine eleştiri yöneltenler, vatana, Cumhuriyet rejimine, laikliğe karşı olmakla suçlanma riskini göze almak zorundaydılar. Dolayısıyla "irtica", yukarıda tanımlanan egemenlik ilişkisinde avantajlı pozisyonda bulunanların vazgeçemeyeceği bir *meşrulaştırma gerekçesini* ifade ediyordu. Cumhuriyet tarihini bu arkaplandan bağımsız okuduğumuzda, "iç ve dış düşmanlar"a karşı verilen bitmek bilmez bir mücadelenin tarihi olarak görebiliriz; irtica da bu mücadele içinde zaman zaman "hortlayan", "birinci öncelikli iç düşman" düzeyine ulaşan, ezilen ve sindirilen, ama bir türlü ölmeyen "sinsi bir düşman" olarak okunabilir. Ama ona karşı verilen destansı mücadelelerin, "inkılâp şehitleri"nin ve kazanılan zafer öykülerinin ötesindeki yaklaşımlar açısından irtica, "oligarşi" olarak da tanımlanan bir yapıyı korumak için, devletin yaptığı baskılara meşruluk sağlayan *bahanelerden biri* olarak da okunabilir. Nitekim Tek Parti döneminde CHF'nin basındaki başlıca savunucularından Falih Rıfkı (Atay) da irticanın böyle bir kullanıma konu olduğu yönündeki eleştirilerin farkındadır ki, "Cumhuriyet ve demokrasiyi kurarken irticaa karşı alınan tedbirler, mutlak hüküm sürmek isteyen bir oligarşinin tazyik [baskı] tedbirleri gibi gösterilemez" (*Hakimiyeti Milliye*, 20 Eylül 1930) demektedir. Bu ifade, irticayla mücadele adına yürütülen politikanın, aslında "oligarşi"nin çıkarlarını korumayı amaçladığına ilişkin bir kanaatin o dönemde de mevcut olduğunu göstermektedir.

DAHİLİ VE HARİCİ BİR MEŞRULUK KAYNAĞI OLARAK İRTİCA

Bu ikinci anlamıyla irtica kimler nezdinde baskılara meşruluk sağlamaktadır? Her şeyden önce, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin pozitivist, ilerlemeci ve eski tarz modernleşme teorilerinden az çok haberdar olan ve daha "ileri" bir düzeye ulaşmak için bir otoritenin zor kullanımını makul gören dönemin entelijansiyasının bir bölümü (ki iktidarın çevresinde olanlar onlardı), eskinin tasfiyesi adına despotizmi (çünkü onlara göre "Aydınlanma"nın başka bir kestirme yolu yoktu) kabul etmeye hazırdı. İbni Haldun'un "yenilenler yenenlerin âdetlerini taklit ederler" şeklindeki tespiti tekrarlanmaktaydı ve Batı karşısında sürekli olarak güç kaybeden ve yenilgi psikolojisi içinde olan bir medeniyetin mensupları olarak, Avrupa'yı az veya çok izleyen bu insanlar için *ilerleme*, sadece Batı'dan bilim ve teknolojiyi değil, bireylerin yaşam tarzlarını ve sosyal kurumları da içeren yapı ve ilişkilerin bütün olarak alınmasını gerektiriyordu; ki bunu yapabilmek için eldeki sosyal kurumların tasfiyesi mubah görülebilirdi.[6] Günümüzde de insan hakları alanında çalışan akademisyenler veya insan hakları örgütleri de, siyasî bakımdan resmî ideolojiye karşı olmalarına rağmen, din konusunda bu ideolojinin temel felsefî önkabulleriyle örtüşebilmekte, özellikle İslâm söz konusu olduğunda, belki de yukarıda ifade edilmeye çalışılan psikolojik saiklerle, ihlalleri görmezden gelmekte, hatta çoğu kez böyle yaptıklarının farkında dahi olmamaktadırlar.

Batı Avrupa ve Amerika açısından da "irtica ile mücadele", geçmişten günümüze bir meşrulaştırma konusu olmaya devam etmektedir. Gazi Mustafa Kemal liderliğinde "Doğulu" bir toplumu "Batılı" yapmaya yönelik reformlar, Batı dünyasında da merakla izleniyordu ve Batılı devletlerle kurulan yakın ekonomik ve siyasî ilişkiler, Türkiye'deki Tek Parti yönetiminin kendisini ve icraatlarını meşrulaştırırken dile getirdiği gerekçeleri ve bu kapsamda "irtica" gerekçesini de kabul etmekte daha "anlayışlı" olmalarına katkıda

bulunuyordu. Cumhuriyet rejiminin etnik homojenleştirme politikası çerçevesindeki baskıcı uygulamalar bile bu sebeple uzun bir süre mazur görülecekti. 1930 yılının gazeteleri, Ağrı İsyanı'nın Batı basınında "Garplılaşmış Türk'e karşı mutaassıp Kürd'ün tepkisi" olarak yer aldığını (*Vakit*, 7-8 Ağustos 1930) yazmanın rahatlığı -ve gururu- içindeydiler. 21. yüzyılın başlarında da irtica ile mücadele, genellikle Batılı devletler açısından Türkiye'deki demokrasi sorunlarını anlayışla karşılamayı kolaylaştırmaktadır. AB Komisyonunun yayımladığı ve Türkiye'deki insan hakları ihlalleriyle, yapılması istenenlere yer veren *İlerleme Raporları* bu bakımdan dramatik bir suskunluk arzetmektedir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin din özgürlüğüne yönelik ihlaller konusunda şimdiye kadar aldığı kararlarla, bu kararlardan bazılarının gerekçeleri, Türkiye'deki din sorununda devletin mevcut politikasının büyük bir itirazla karşılanmadığının bir ifadesi olarak okunabilir.

Felsefî ve ideolojik bir tartışmanın konusu olabilecek irticanın Türkiye'de zaman zaman hukuki bir kavrammış gibi kullanılması,[7] özellikle askerî müdahale dönemlerinde dinle ilişkili sivil ve siyasî hak kullanımlarının engellenmesi ve son olarak 28 Şubat müdahalesiyle gündeme gelen "irtica ile mücadele yasaları" örneğinde olduğu gibi yasal düzenleme konusu haline getirilmesi bir sorun olarak mevcuttur. Oysa irtica kavramı, dinî veya başka gerekçeyle işlenen ve başka bireylerin haklarını ihlal anlamını taşıyan kriminal eylemleri tanımlamamakta, "geri" olarak görülen bir sosyolojik durumu hedef alarak, devlete onu ortadan kaldırma görevi yüklemekte, başka bir ifadeyle, demokratik rejimde suç oluşturmayan ve hukuki bakımdan da hak kullanımını ifade eden tutum, davranış, giyim kuşam ve dinî pratikler kriminalize edilmektedir.[8] Bunun sonucu, birtakım hak kullanımlarının yasa dışı ilan edilerek, mağdursuz "suç"lar üretilmesi ve devletin topluma müdahale alanının genişletilerek *toplumsal barışın* zarar görmesidir. Demokrasiyi, en genel ve temel anlamda siyasî iktidarın barışçıl el değiştirmesini sağlamaya yönelik değerler ve kurumlar bütünü olarak tanımladığımızda ve ona "barışçı birlikte varoluş ve bireysel self determinasyon"dan fazla bir içerik yüklemediğimizde (Erdoğan 2000: 6), yani bu tanıma en yakın pratikleriyle Kuzey Amerika ve Avrupa'daki egemen formuyla alıp, jakoben, teokratik, militan, veya faşizan anlamlar yüklenen "demokrasi"yi dışladığımızda, *demokratik devletin sosyolojik bir durum olarak irtica ile mücadele gibi bir görevi olamayacağı açıktır* (Yayla 2001). Kimi zaman dinden kaynaklanan bir şiddet ve ayrımcılığın ortaya çıkmasının mümkün oluşu, *demokratik devletin dinî şiddet ve ayrımcılığa karşı da bireyleri korumasını zorunlu kılar.*[9] Demokratik devletin tanıması ve koruması gereken sınır, modern insan hakları doktrininin ve özellikle onun kapsamında yer alan sivil ve siyasî hakların belirlediği sınırdır. Başka bir ifadeyle, konumuz açısından, insan hakları çerçevesinde *dinden* gelen veya *dine* gelen ihlaller dışında hiçbir pratiğin suçlaştırılmaması ve cezalandırılmaması gerekir. Ancak Türkiye'de sorun, demokrasiye evrensel anlamından ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi veya Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası insan hakları metinleriyle sağlanmaya çalışılan temel güvencelerden farklı anlamlar yükleyen yaklaşımların devlet eliyle egemen kılınmış olmasıdır. İşte bu ikinci anlamıyla "demokrasi", toplumsal çeşitliliğin reddedilmesini ve belirli bir yaşam tarzı ve dünya görüşünün ("çağdaş yaşam") temel alınıp, diğerlerinin ona uzaklığı ölçüsünde gayri meşru ilan edilip cezalandırılmasını mümkün kılmaktadır. Din ile ilişkili özgürlük kullanımları kimi zaman "demokrasi" adına, -ama Türkiye'ye özgüleştirilmiş demokrasi adına- mahkûm edilmektedir.

SONUÇ

İrticayla mücadeleyi bir devlet politikası haline getiren Cumhuriyet'in ilk dönem bürokratları, tıpkı Kürt Sorunu'nda olduğu gibi, Türkiye siyasetinde kalıcı ve yapısal bir sorunun daha temelini atmışlardı. Belki de onlar, -iyimser bir yaklaşımla- insanlık tarihiyle yaşıt olan dinlerin ve dinle ilişkili inanç, tutum ve kurumların yasayla veya resmi emirle ortadan kaldırılamayacağı, dinlerin ulus devletlerden daha uzun yaşadıkları ve modernleşmenin de geleneksel kurumlara rağmen, onlarla çatışarak değil, onlarla işbirliği içinde de gerçekleştirilebileceğini görememişlerdi. Devlet eliyle toplumu dönüştürmeye yönelik baskı ve şiddet uygulamasının, toplumsal dokuyu bozup etnik, dinî, siyasî ve ahlaki bakımlardan çok sayıda öngörülemeyen telafisi güç sorunlar doğuracağını anlamak için, bu uygulamanın sahibi olan asker ve sivil bürokratların mesleki formasyonları ve entelektüel birikimleri müsait değildi. Cumhuriyet'in özellikle Tek Parti döneminde kararlı bir biçimde uygulanan bu politikanın ciddi bir muhalefet, isyan veya hiç olmazsa devlet-toplum kopması anlamına geleceği açıktı; ama bu programın uygulayıcıları, iyimser bir yaklaşımla, gelişme, ilerleme, Batılılaşma adına; iyimser olmayan diğer bir yaklaşımla ise, bu ideolojinin bağlı olduğu ayrıcalıklı sınıfsal konumlarını koruma kaygısıyla bu çatışmayı göze almışlardı. Aslında bu iki yaklaşımın her ikisi de aynı anda geçerli görünmektedir ve birbirini bütünlemektedir. Cumhuriyet seçkinlerinde Batılılaşma ideolojisi, adeta "alternatif bir din" olarak tercih ediliyordu ve giyim kuşamlarından dinledikleri müziğe kadar her alanda Batılılar gibi olmak, belki de aynı zamanda Türkiyeli aydınların Batı karşısında duydukları ezikliğin telafisi gibi bir işlev de görüyordu. Öte yandan, artık asker ve sivil bürokratlar tarafından iktidarın elde tutulduğu bir ülkede, oluşturulacak yeni ve ayrıcalıklı sınıfın bir parçası olarak onlar tarafından denetlenen iktisadî değerlerin bölüşümünden pay alabilmek, bunu açıklayacak bir felsefî ve siyasî tercihi de zorunlu kılıyordu. İşte irticanın bir sorun olmasının öteki yüzünde, toplumun geniş kesimlerinin aleyhine söz konusu olan sınıfsal kopuşun tamamlayıcısı olan ve onu izah eden bir değerler düzeyindeki kopuş ihtiyacı da vardı.

Ancak geçen yüzyılın başlarında bir ölçüde mazur görülebilecek olan bu yaklaşım ve uygulama, bugün de varlığını sürdürmektedir. İnsan hakları ve demokraside evrensel bir standartlaşmaya doğru gidildiği bir dünyada, 19. yüzyılın pozitivist önyargılarının devlet politikası haline getirilip toplumun bu doğrultuda homojenleştirilmek istenmesini, "irtica"yla mücadele konusunda devlete görev verilmesini onaylamak, sadece insan hakları ve demokrasi gibi değerleri evrensel içeriğiyle kabul etmemiş olmayı değil, geçen yüzyıla ait, gözden düşmüş modernleşme kuramlarını ısrarla izlemeye çalışarak, aslında kaçınılmak istenen "irticai" konuma gerçekten de düşmeyi ifade edecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Türkçe imla kılavuzu bu kelimenin "irticaın" veya "irticaa" şeklinde yazılması gerektiğini söylemektedir. Ancak "galatı meşhur lügat-ı sahihten yeğdir" kuralına uyarak "irticanın" veya "irticaya" şeklinde yazmayı tercih ediyorum.

2 Duverger'e (1970: 290) göre Kemalist devrimin ödevi, Ortadoğu uluslarının modernleşmelerinin önündeki başlıca engele, yani İslâmiyet'e karşı mücadele ederek Türkiye'yi Batılılaştırmaktır.

3 Bu çalışmanın yayına hazırlandığı günlerde Yargıtay 4. Ceza Dairesi Başkanı, başörtülü bir kadın sanığı mahkeme salonundan dışarı çıkarmıştı (7 Kasım 2003 tarihli gazeteler). İrtica kavramının ancak sübjektif ve keyfi biçimde tanımlanabilir nitelikte olması -ve bu tanımın üst düzey bürokratların laiklik konusundaki hassasiyet derecesine, dönemin siyasî atmosferine veya bürokratların kişisel beklentilerine uygun siyasî tutum alma kaygılarına göre değişmesi-, din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin hak taleplerinin her an "kamusal alan", "Atatürk ilke ve inkılâpları" veya başka bir gerekçeyle reddedilebilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Başörtülü sanığın mahkemeden çıkarılması örneği, hukuki ve fiilî olarak bugün mevcut ve geçerli olan bir hakkın, yarın tanınmayabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

4 28 Şubat sürecini örgütleyen ve yaygın görüşe göre yasal temeli olmayan ordu içindeki "Batı Çalışma Grubu" adlı oluşumun ileri gelen isimlerinden olan Org. Çevik Bir'in "İslâmiyet'in ılımlısı ılımsızı olmaz, hepsi aynı denizde birleşiyor, dolayısıyla hepsine karşı önlem almalıyız" anlamındaki sözleri, irtica tanımının resmî içeriğinin dönemsel değişimine ışık tutmaktadır.

5 1930 yılında devlet eliyle kurulacak olan "muhalefet" partisine "ideoloji" seçilirken, yaygın olarak paylaşılan toplumsal değerle örtüşmemesi endişesinin gündemde olduğu görülmektedir. SCF'nin "ikinci adamı" Ağaoğlu Ahmet Bey'in anılarına göre, "Gazi daha muhafazakâr bir fırkanın kurulmasını istiyormuş! [İçişleri Bakanı] Şükrü Kaya ise bunu tehlikeli gördüğünü, çünkü memlekette muhafazakârların çokluk olduğunu bildiğini ve binaenaleyh memlekette hiç kökü olmayan ve kendisiyle kolaylıkla başa çıkılabilecek mesela bir sosyalist fırkasının teşekkülünü teklif eylemiş." Bkz. Ağaoğlu, 1969: 3.

6 Batı karşısındaki yenilgi duygusu ve aşağılık kompleksinden kaynaklanan bu tutum, Osmanlı'nın son veya Cumhuriyet'in ilk dönemine ait olmayıp, günümüze kadar gelen bir ruh halini ifade etmektedir. İslâm dininden kaynaklanan geleneklerden, giysilerden ve sembollerden utanma, Batılılara Türkiye'nin bu yüzünü göstermemeye çalışma, İslâmî kavramlar ve kurallar konusunda bilgisiz olmayı adeta bir övünç vesilesi olarak algılama gibi tutumlarla kendisini gösteren bu ruh hali, irtica ile mücadele adına bu din ve kültürün görünürlüğünün ortadan kaldırılması yönündeki politikaları meşru görmeyi kolaylaştırmaktadır.

7 Esasen herhangi bir ideolojinin veya dinin, başkalarınınkini irticaî olarak tanımlaması mümkün ve anlaşılır bir durumdur. Örneğin İslâmiyet de kendisinin getirdiği düşünce ve pratiklerin öncesindeki düşünce ve pratikleri "cahili" veya "irticaî" olarak tanımlamaktadır. Diğer felsefî ekoller veya dinler de, olumsuzladıkları dünya görüşleri ve yaşam tarzlarıyla şiddeti temel almaksızın mücadele edebilirler ve etmektedirler. Burada sorun, bu mücadelenin felsefî bir mücadele olmaktan çıkarılarak resmî bir ideoloji, bir devlet politikası olarak belirlenmesi ve hukukun da bu ideoloji ve politikanın aracı haline getirilmesidir; ki ahlakî ve hukukî bakımdan sakıncalı olan budur. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinleri de kendilerininkinin dışındaki inanış ve pratikleri sapma olarak görmektedirler. Müslümanlar için de "irtica", Cahiliye devrine geri dönmek demektir. Ancak bu üç din de "kötü" insanların cehenneme gitme hakkını tanırken (yani "irticaî" olana, "öteki"ne şöyle veya böyle bir yaşama alanı açmayı kabul ederken), Fransız Jakobenlerinden modern Türkiye ve Tunus yönetici elitine uzanan laisist çizgi, kendi "öteki"si için cehennemin uhrevi olanını değil dünyevi olanını tanımakta ve sunmaktadır.

8 Özellikle resmî söylemde irtica ile mücadelenin dine karşı mücadele olmadığı şeklindeki ifadeler, devlet nezdinde din ile irtica arasında bir sınır olduğu yargısını dolaylı olarak içermekte ve bu da onu tanımlamayı güçleştirmektedir. Ancak, kolaylıkla farkedilebileceği gibi bu sınır çok belirsizdir ve Cumhuriyet dönemi siyasî pratiği, böyle bir sınırın işlevsel olmadığını ve olamayacağını göstermektedir. Zira, örneğin irtica eğer din değil de "din adına üretilen hurafeler"se, "dogmatik bilgi"nin hurafesi neyi ifade edecektir? Eğer hurafe, kutsal kitapta yazılanların dışındakini, dine sonradan eklenen inançları ifade ediyorsa, bu durum dinin ortodoks ve "bozulmamış" biçimiyle devlet tarafından onaylandığı anlamına gelmeyecek midir? Demokratik devletin bir dini belirli bir biçimde anlayarak, onun dışındaki anlama biçimlerini ve pratikleri mahkûm etmeye yetkisi olabilir mi? Demokratik devletin vatandaşlarının hurafeye, büyüye ve mite inanmaya hakları yok mudur? Eğer irticanın siyasî anlamıyla tanımlandığı ve din devleti taleplerini ifade ettiği ileri sürülecekse, bu kez de insanların sivil alanda kullandıkları özgürlüklerin tanınmamasının, giysilerinden ayinlerine kadar onlara getirilen yaptırımların veya din eğitimi veren okulların yasak olmasının, örneğin tekke, türbe ve zaviyelerle ilgili düzenlemenin açıklanması gerekecektir.

9 Örneğin dinî eğitim veren bir okulda, başka dinlere bağlı veya dinî bir tercihi olmayanlara karşı ayrımcılık ve nefret uyandırmayı öngören bir müfredata müdahale etmek, genellikle demokratik ülkelerde kabul edilebilir bir uygulamadır. Ancak burada yaptırım, bütün bir din eğitimini yasaklamak değil, suç teşkil eden eylemi cezalandırmaktır. Türkiye'de sorun, çoğu kez bilinçli bir biçimde bu ikisinin birbirine karıştırılmasından ve bu örnekte din eğitiminin toptan yasaklanmasından doğmaktadır. Dahası burada cezalandırılan ayrımcılık değil, vatandaşların din ve vicdan özgürlüğüdür ve böyle bir yasağın kendisi başlı başına bir ayrımcılık olarak da değerlendirilebilir.

Serbest Fırka'nın Mürtecileri

BEKİR BERAT ÖZİPEK

"Gelen gideni aratır" sözü irticadır.
Son Posta, 6 Eylül 1930

SUNUŞ

Tolstoy, "Ölüm eski bir şeydir, ama her insana yeni görünür" der. Bu ifade Türkiye'de yaşadığımız birçok kronik sorunun yanında "irtica sorunu" için de geçerlidir. Genç kuşaklarla, siyasî tarihe yeterince aşina olmayanlar, 21. yüzyılın başındaki "irtica" tartışmalarının çok yeni ve "bugüne özgü" olduğunu düşünebilirler. Oysa "irtica", Cumhuriyet tarihi boyunca siyasî rejimin baştan beri, kendisini tanımlamak için varlığını ve kötülüğünü vazettiği bir düşman ve kendi meşruiyetini onunla karşıtlık ilişkisi çerçevesinde temellendirmesini mümkün kılan bir "öteki" olarak hep varolmuş; her kuşak kendi "irtica"sını yaşamış, siyasî aktörler değişse de, "irtica"nın siyasî mücadelelerdeki işlevi ve ona ilişkin olarak kullanılan dil, geçen onlarca yıla rağmen değişmemiştir. Kişilerin, partilerin, gazetelerin, generallerin ve işadamlarının isimlerini bir yana bıraktığımızda, 28 Şubat 1997'de yaşadığımız "irtica tehdidi"nin, muhtıranın ve siyasî ve iktisadî bakımdan yaşadığımız altüst oluşların siyasî yapı içindeki işleviyle, 1930 sonbaharındaki işlevi arasında anlamlı bir fark olmadığı söylenebilir.

Bu çalışma, siyasî tarihe ilişkin eski bir sayfayı, Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) döneminin "irtica" tartışmalarını konu almakta ve okul kitaplarında veya bazı çevrelerde bugün bile dile getirilen SCF-irtica ilişkisine dair bazı görüşlerin geçerliliğini geçen zamanın ve değişen anlayışların ışığında değerlendirmeyi amaçlamaktadır.[1] Böylece, SCF olayının daha iyi anlaşılabilmesinin yanında, irtica literatürünün geçmişten günümüze değişmeyen niteliğine, "irtica"nın Türkiye'nin sosyo-politik yapısıyla, iktisadî ve sınıfsal ilişkilerinde oynadığı vazgeçilmez rolün gölgede kalan yüzüne bir ölçüde ışık tutmak da mümkün olabilecektir. Başka bir ifadeyle bu çalışmanın temel amacı, SCF ile ilişkili olarak gündeme getirilen irtica tartışmaları ve bu partiye yönelik suçlamalar konusunda bilgi vermektir; ama bunu ortaya koymanın, geçmişten günümüze uzanan "şeriat bayrakları, cüppe, sarık ve kör testere" motifleriyle süslü *irtica söylemi*nin somut siyasî ve iktisadî pratikteki işlevini anlamaya da katkıda bulunması umulur.

SERBEST FIRKA'NIN KURULDUĞU ORTAM VE KOŞULLAR

1930 yılının Ağustos ayında gazeteler, Paris Büyükelçisi Fethi Bey'in (Okyar) muhalif bir fırka (parti) kurulduğu haberini verdiklerinde, ülkede büyük bir heyecan uyanmış, haberi veren gazeteler Anadolu'nun bazı yerlerinde değerinin çok üstünde alıcı bulmuştu. 12 Ağustos'u izleyen günlerde kamuya yansıyan haberlere göre, Fethi Bey Gazi'ye muhalif bir fırka kurmak istediğini belirten bir mektup yazmış, Gazi de ona olumlu cevap vermiş ve her iki mektup da basında yer almıştı. Böylece toplumda, yeni fırkanın kuruluş talebinin muhalefetten geldiği - veya en azından "yukarıdan" gelmediği- gibi bir izlenim oluşmuştu. Oysa gerçek durum farklıydı: Fethi Bey, izinli olarak Türkiye'ye geldiğinde "arz-ı tazim" için ziyarete gittiği Mustafa Kemal tarafından,

uzun tartışmalar ve hatta pazarlıklar sonucu parti kurmaya ikna edilmişti. Dolayısıyla, aslında muhalif bir partinin kurulması kararından başlayarak, partinin liderinden kurucularının kimler olacağına, partiye kimlerin girip kimlerin giremeyeceğinden, izleyeceği siyasetin çerçevesine ve sağda mı solda mı yer alacağına kadar bütün temel kararlar Mustafa Kemal tarafından verilmişti.[2]

1. Siyasî Ortam

Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşunun yarattığı büyük heyecanın sebepleri, onun ortaya çıktığı siyasî ve iktisadî ortamla yakından ilişkiliydi. 1930 yılı, Kemalist elitin iktidarı tam olarak kontrolü altına aldığı, devletle ve onun bürokrasisiyle bütünleşen Cumhuriyet Halk Fırkası'nın (CHF) ülkeyi muhalefetsiz yönettiği, "devrim" olarak adlandırılan ve devlet eliyle toplumun dönüştürülmesini öngören reformların önemli bir bölümünün tamamlandığı bir dönemi ifade ediyordu. Kurtuluş Savaşı sonrası ilk yılların coşkusu ve umutları artık yoktu. Terakkiperver Fırka kapatılmış, "Millî Mücadele"nin önemli isimlerinden birçoğu tasfiye edilmiş, CHF'den başka partinin varlığına fiilen izin verilmemiş ve Takrir-i Sükun'la farklı sesler susturulmuştu. II. Meşrutiyet sonrasının siyasî aktörleri sahneden çıkarılmış, liberallerden sosyalistlere, egemen elitinkinden farklı tüm grup ve fırkaların siyasî ve kültürel faaliyetleri yasaklanmıştı. Geleneksel İslâmî değerlere bağlı olanlar, dinin bir gerilik kaynağı olarak görülerek baskı altına alınmasından, Kürtler ve Araplar etnik kimliklerinin inkâr edilmesinden, gayrimüslimler Lozan'da tanınan haklarının inkârından ve yabancı muamelesine maruz bırakılmaktan şikâyet ediyorlardı. Öte yandan, "yeni bir ulus yaratma" politikasının gerektirdiği, mevcut olanın dönüştürülmesine, etnik, dinî, siyasî ve kültürel bakımlardan çeşitlilik arz eden bir toplumun homojenleştirilmesine ilişkin uygulamalar, yukarıdan aşağıya sürekli ve sistematik bir şiddeti gerekli kılıyordu. Siyasî katılım yolları kapalıydı ve muhalefetin kendisini ifade ediş biçimi de yer yer şiddet şeklinde kendisini gösteriyordu. Şeyh Sait İsyanı'nın kanlı biçimde bastırılması ve ardından gerçekleştirilen bir dizi "tedip", tenkil, tehcir gibi uygulamalar, Cumhuriyet tarihi boyunca varlığını hissettirecek olan Kürt sorununu kronikleştirmekten başka bir sonuç doğurmamıştı ve 1930 yılına gelindiğinde Ağrı'da yeni bir Kürt isyanı vardı. Yaşanan bütün bu sıkıntıların sorumlusu olarak görülen siyasî organ ise, devletle bütünleşen Tek Parti yönetimi, yani CHF idi.[3]

2. Siyasetin Ardındaki Sosyo-Ekonomik Yapı

Siyaset alanında yaşanan hoşnutsuzluğun ve sorunların arkaplanında ise, çoğu kez *oligarşik* bir yapı arz etmekle itham edilen bir iktisadî ve sınıfsal yapı söz konusuydu. Ekonomik koşullar, *bürokrasi*, *müteşebbis* ve *eşraf* ile iktidar çevresindeki aydınlardan oluşan CHF'li elitin dışında kalan toplumun geniş kesimleri açısından dönemsel olmaktan çok yapısal bir olumsuzluğu ifade ediyordu. Bütün bu uygulamaların kendisine dayandırıldığı -ve daha sonra "Kemalizm" adıyla belirginleşecek olan- "Batılılaşma" ve "muasırlaş(tır)ma" ideolojisi ise, hem devlet politikasını hem de bu politikayı belirleyen elitin kendi ayrıcalıklı konumunu izah edici bir işlev görüyordu. Başka bir ifadeyle, şu veya bu yönde "toplumu dönüştürme" misyonu, egemen zümrenin sosyo-ekonomik statüsünün sürekliliği açısından anlamlı bir tercihti.[4] Bu yapıyı tehdit eden tüm sosyal ve siyasî güçlerin tasfiyesi de sadece ideolojik değil, iktisadî bir zorunluluk olarak görülüyordu. CHF'yi temsil eden ve iktisadî değerlerin dağıtımını denetleme konumunda olan kesimin dışında kalan köylü, işçi ve küçük esnaf gibi, iktisadî değerleri üreten diğer toplum kesimleri ise, içinde bulundukları olumsuz şartların

beslediği bir muhalefet potansiyelini oluşturuyorlardı.

Böyle bir ortamda, 1929 Buhranı'nın etkileri de eklendiğinde, CHF ile toplum arasındaki kopukluk, reformlara karşı ilgisizlik, içten içe büyüyen hoşnutsuzluk veya tepki şeklinde kendisini gösteriyordu.[5] İşte yeni fırka, böyle bir ekonomik ve siyasî atmosferde ortaya çıkıyordu.

Böyle bir sosyo-politik düzende "irtica"nın başlıca düşman olması ise, sadece devleti temsil eden güçlerle toplum arasındaki felsefî bir çelişkinin ürünü olmayıp, siyasî ve iktisadî bakımdan iktidarı elinde bulunduran grupların egemenlik kaygılarıyla yakından ilişkiliydi.[6]

SERBEST FIRKA VE İRTİCA

Siyaset arenasına atılır atılmaz büyük bir ilgi gören SCF, bu özellikleriyle "liberal" - veya bazı yorumlara göre de "sol"- bir fırka olarak belirginleşiyordu. Başlangıçta, yeni fırkanın uyandırdığı heyecanın geçici olduğu ve CHF'ye yönelik ciddi bir alternatif olamayacağı, özellikle de Mustafa Kemal'in bu partiyi İnönü'nün yönetimindeki CHF'ye karşı kurdurmuş olabileceği gibi düşüncelerin pek çoklarının zihninde olduğu günlerde SCF'nin, içinde "irtica" kelimesi geçen suçlamalara pek maruz kaldığı söylenemezdi. Ancak daha on, on beş gün geçmeden, fırkanın bütün ülkede gördüğü ilgi artışına ve fırkanın konumunun netleşmesine paralel olarak irtica kelimesi de CHF'lilerin söyleminde artan oranda kullanılmaya başlanacaktı.

SCF'ye yöneltilen "irtica" suçlamalarını üç düzeyde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki ve en hafif olanı, SCF'yi değil, onun kuruluşundan dolayı umutlanan halkı, özellikle de onların içindeki "mürteciler"i suçlamaktı. Burada suçlanan da asıl olarak *parti* değil *taban*; SCF liderliği değil, "ayak takımı" veya "gericiler"di. İkinci suçlama düzeyi ise, SCF'nin bilinçli bir biçimde irticaya taviz verdiği, oy kazanmak için onların nabzına göre şerbet verdiği ve böylece "inkılâplar"ı tehlikeye attığıydı; ki en yaygın ve sonraki yetmiş yıl boyunca tekrarlanacak olan suçlama düzeyi buydu. Üçüncü ve son düzey ise, "masum halkımız"dan çok -veya onlarla birlikte-, Fethi Bey'i de içine alacak biçimde topyekûn bir irtica, hıyanet ve düşmanlık suçlamasıydı; ki bu düzeyin egemen olmaya başlaması partinin sonu demekti. Serbest Fırka'nın üç aylık siyasî hayatı, bu suçlama düzeylerinin ilkinden üçüncüsüne doğru bir dönüşüm arz etmişti.

1. Serbest Fırka'nın Laiklik Kriteri

Türkiye siyasî hayatında İttihat ve Terakki Partisi *geleneğini* ve onunla ilişkili bir *sosyo-ekonomik tabanı* temsil eden *iktidara*[7] karşı ortaya çıkan her muhalif hareketin ya irticaya taviz vermekle ya da doğrudan doğruya mürteci olmakla suçlanması bilinen bir durumdur. Bunun farkında olan SCF'liler, daha önce Terakkiperver Fırka'nın başına gelen irtica suçlamalarının Fethi Bey'in liderliğindeki SCF'nin de karşısına çıkarılmasının çok mümkün olduğunu biliyorlardı. Bu yüzden SCF'liler en baştan işi "sıkı tutmuşlar", SCF'nin hangi sınırlar içinde siyaset yapacağını ve parti örgütüne girebilecek kişilerin özellikleri daha baştan belirlemiş ve belirtmişlerdi. Asım Us'a (1964: 138) göre Mustafa Kemal, "Ben Serbest Cumhuriyet Fırkası'ndan iki esaslı prensibe riayet etmesini isterim. Bu iki prensipten biri Cumhuriyet, diğeri layıklıktır [laiklik]. Bunların dışında Hükümete yapılacak bütün tenkitleri hoş görürüm" demişti. Hatta partinin ismi de başlangıçta biraz uzun tutulmuş ve "Serbest Layik Cumhuriyet Fırkası" olarak duyurulmuştu. Parti tüzüğü de "Serbest, Lâyik, Cumhuriyet Fırkasının Yasası" başlığını taşıyordu.

Mustafa Kemal, kurucuları seçerken çok titiz davranmış ve "mürteci" olduğundan yana en ufak bir kuşkusunun olmadığı kişileri, Fethi Bey'i, çocukluktan beri arkadaşı olan Nuri Bey'i ve kızkardeşi Makbule Hanım'ı partiye "vermiş"ti.

SCF yöneticileri de daha işin başında, partinin bu konudaki hassasiyetini her fırsatta açıkça belirtiyorlardı. Fethi Bey, "teşkil edeceğim Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın çehresi tam lâyiklik ve samimi Cumhuriyetçiliktir" (*Cumhuriyet*, 10 Ağustos 1930) derken, fırka Katibi Umumisi (genel sekreteri) Nuri (Conker) Bey ise "fırkamıza girmek için Nasyonalist, Cumhuriyetçi ve Lâik olmak kâfidir. Cumhuriyetçi olmayanların, mürtecilerin tabiatiyle fırkamızda yeri yoktur" (*Cumhuriyet*, 10 Ağustos 1930) diyordu. Kuruluşu izleyen günlerde ise partiye üye olmak isteyenlerden bu ilkelere bağlılık konusunda yazılı taahhüt isteneceği belirtiliyordu.[8] Kısacası SCF liderliği bu konuda suçlanabilir isimlerden veya tutumlardan uzaktı.

2. "İrtica Hortluyor", "İnkılâp Tehlikede" ve "İç Düşmanlar İş Başında" veya Serbest Fırka İktidara Gelmek İstiyor

Serbest Fırka'nın bütün ülkede bir anda ilgi odağı haline gelmesi, ülkenin her yanından şube kurmak için başvuruların yapılması, Fethi Bey'in gittiği her yerde büyük kalabalıklar tarafından "adeta bir kurtarıcı gibi" karşılanması, ona yönelik suçlamalardaki artışı da beraberinde getirmişti. Aslında CHF'nin şahinleri daha en baştan yeni fırkaya hoşgörü gösterilmemesi çağrısında bulunuyorlardı. M. Nermi, "Halk Fırkası çocuk fırkayı şımartmaya niyet etmiş; bu hoşuma gitmeyen bir yoldur. Günün birinde bu çocuk afacanlanırsa ne olacağı bilinmez" diyerek, yeni fırkanın kilise resimlerindeki çocuk İsa'ya benzediğini, onun nezih gülümsemesine aldanmamak gerektiğini, çünkü güçsüzlerin ilk önce böyle güldüklerini ileri sürüyor ve " 'nezih muhalifliğe' gösterilen aşırı hürmet, inkılâba karşı hürmetsizlik olur" yorumunu yapıyordu.[9] Falih Rıfkı'ya göre ise "henüz başından sarığı alınan softanın içindeki hınç dinme[miştir]" ve hocadan kadıya, tefeciden komüniste "geri düşüncelerini ileri sürmekten çekinen kuru kalabalık", yeni fırka gürültüleri arasında seslerini yükseltme imkânı buluyordu: "Mürteci sesini bu sese karıştır[mıştı] ve komünist de aynı sesle haykırıyor[du]"[10] Bu yazar, SCF'yi irtica ve diğer "iç düşman"ların desteklemesinden şikâyet etmekle yetinmiyor, SCF'yi de bunu mümkün kılan bir dil kullanmakla suçluyordu.[11] CHF'nin şahinlerinin sesi, güvercinlerininkini bastırıyordu. Hamdullah Suphi (Tanrıöver) Bey'in, gençliğe hitap ederken muhalefetin öneminden bahsederek, "bu sesi koruyacaksın" şeklindeki sözlerini de eleştiriyor ve gençliğe şöyle sesleniyordu: "Türk gençliği, Hamdullah Suphi Bey'in bütün sözleri doğrudur. Fakat senin asıl vazifeni söylemeyi unutmuş: Genç Cumhuriyeti koru!" (*Hakimiyeti Milliye*, 14 Eylül 1930). Gençlerin Cumhuriyet'i kimlerden koruyacakları açıktı: Bunlar, başını mürtecilerin çektikleri "iç düşmanlar"dı. Bütün otoriter ve totaliter rejimlerde canlı tutulan "iç düşman" imajı sürekli canlı tutuluyordu. Bir başkası, "düşman yalnız hariçte değildir. Dahilde de bu milletin hayatiyle oynamak isteyen düşmanlar var. harici düşmana karşı ittihaz ettiğimiz tedabiri, gösterdiğimiz birliği dahi[li] düşmana karşı da, daha şiddette, daha teyakkuzla göstermeliyiz" (*Hür Fikir*, 23 Teşrinievvel 1930) uyarısı yapıyordu. *Türkdili* gazetesi ise irtica konusunda SCF'yi suçlarken çemberi daha geniş tutuyor ve SCF'nin gayrimüslim vatandaşlardan üye yapmasını da suçlama konusu haline getiriyordu:

> *Bu teşekkül irticai körüklemek, inkılâp rejimlerine ve devlet kanunlarına halkı itaatsizliğe sevk ve tahrik için mi vücut buluyor? Gazi'nin kendi eli[y]le kurduğu esasları yıkmak için onun büyük namından istifade etmek kadar felaketli bir oyun tasavvur olunur mu? Dünkü ıztırapları unutmuş, aramızda tek bir fert mevcut mudur ki Papazlar va Hahamlarla teşriki mesai etmelerine imkân verilsin?* (*Vakit*, 11 Eylül 1930).

Muhalefet olmadan hükümet etmeye alışmış olmak, yeni muhalefet partisini önce yadırgayıp, Mustafa Kemal'in tutum değiştirmesine paralel olarak kısa zaman içinde mahkûm etmeyi de beraberinde getirmişti. Artık yeni fırkanın çoğunluk desteğine sahip olduğunu ifade etmesi bile bir rejim sorunu haline getirilmeye çalışılıyordu. *Milliyet* bu ifadeyi şöyle yorumluyordu: "Yeni fırkadan bir takım kimselerin ekseriyetten [çoğunluktan] bahsetmeleri şüpheleri arttırdı: Bir ihtilalden yedi sekiz sene sonra, inkılâp fırkasına karşı ekseriyet aramaya kalkışmak, ancak reaksiyon adamlarına düşer" (*Milliyet*, 31 Teşrinievvel 1930).

a. Alsancak Stadı'ndaki Dramatik "İrtica" Hadisesi

SCF'nin yerel seçimler öncesindeki ilk önemli siyasî faaliyeti, Mustafa Kemal'in bilgisi dahilinde gerçekleştirilen İzmir ziyaretiydi. Fethi Bey ve arkadaşları İzmir Limanı'nda olağanüstü bir izdiham ve coşkuyla, adeta bir "kurtarıcı" gibi karşılanmışlardı. Elli bin kişi olduğu bildirilen kalabalık (*Akşam*, 6 Eylül 1930), bütün engellemelere rağmen Fethi Bey'i karşılamak için limanda toplanmış, çıkan olaylarda 14 yaşında bir öğrenci jandarma tarafından vurularak öldürülmüş, iki polis denize atılmış ve Fethi Bey'in İzmir halkına seslenmek istemesi CHF'li İzmir Valisi Kazım (Dirik) Paşa tarafından engellenmek istenmişti. Ancak Mustafa Kemal'in talimatıyla izin alınmış ve 7 Eylül günü SCF lideri Alsancak Stadı'nda "nutkunu irat" edebilmişti.[12]

Fethi Bey, mikrofonsuz bir ortamda, kısılmış sesiyle elli bin kişiye hitap etmek zorundaydı ve söylediklerini gür bir sesle Nuri (Conker) Bey tekrarlıyordu. İşte bu usûl, hem Halk Fırkalıların hem de SCF'lilerin hatırlamak istemedikleri bir olaya sebep olmuştu. Olayın devamını o gün statta Fethi Bey'i dinleyen kalabalığın arasındaki Halk Fırkalı bir kişinin anılarından okuyalım:

Lider, sözlerinin Conker tarafından tekrarlanabilmesi için kelimeleri birer ikişer söylemek zorunda kalmış ve bakınız bu usul ne acı bir olaya sebep olmuştu: Fethi Bey: -Bazı kimseler... Nuri Conker: (Daha yüksek sesle tekrar ederek) *–Bazı kimseler!.. Fethi Bey: -Bizim... Conker: Bizim!.. Fethi Bey: -Şapkayı atıp! Fethi Bey: -Tekrar fesi getireceğimizi... Conker: -Tekrar fesi getireceğimizi!..*

İşte tam bu sırada halk cümlesini tamamlamasını beklemeden (şapkayı atıp tekrar fesi getireceğimizi) *lafını duyar duymaz, büyük uğultularla: -Yaşşa Fethi Bey!.. diye bağırmaya ve elli bin kişinin belki de kırkbeş bini, başlarındaki şapka ve kasketleri yere çalıp ayaklarıyla çiğnemeye başladılar. Stadyumu bir anda yerden yükselen toz bulutları kapladı* (Yazman, 1969: 227-8).

Böyle bir ortamda Fethi Bey ve arkadaşlarının durumunu tahmin etmek güç değildir. Yazman'ın anlattığına göre, kürsüde büyük bir telaş olmuş, Fethi Bey "renkten renge" girmiş, ötekiler halkı uyarmak için bağırıp çağırmaya başlamıştı:

Nuri Conker ve arkadaşları bağırıyor, tepiniyor, el ve yakalarıyla halkı uyarmaya çalışıyorlardı. Bu karışıklık birkaç dakika sürmüştü. Bizler, sözün gelişinden cümlenin henüz bitmediğini ve Fethi Bey'in, halkın anlamak istediğinin *[altını ben çizdim. -BBÖ] tam tersini ifade edeceğini kestirmiştik. [...] Nuri Conker'in son derece gür sesi Alsancak Stadyumu'nun havasını çınlattı:*

- Arkadaşlar! Yanlış anlaşıldı, cümleyi tekrar ediyoruz, dinleyin!..

Şapkalarını ayakları altında çiğnemekte olan halk bir an için durdu, kürsüye tekrar kulak verdiler. Fakat şapkaları yerden almadılar. Fethi Bey ve onu duble eden Nuri Conker yine deminki gibi kelimeleri birer ikişer tekrarlayarak cümleyi şu şekilde tamamladılar:

-Bazı kimseler bizim şapkayı atıp tekrar fesi getireceğimizi zannediyorlar, yanılıyorlar. Gazi'nin inkılâpları devam edecektir.

Cümlenin böyle olduğu anlaşılınca, alanı derin bir sessizlik kapladı. Müthiş bir hayal kırıklığı içinde, demin o şapkalarını, kasketlerini yere çalan ve üzerinde hora tepenlerin, şimdi eğilip yerden serpuşlarını alarak, tozlarını üfleyip silkeleyerek başlarına tekrar bir geçirişleri vardı ki, ömürdü doğrusu (Yazman, 1969: 227-8).

Alsancak olayı, hükümetin bile söz etmek istemediği ve her iki taraf basınının da görmezden geldiği bir "irtica hadisesi" olarak kaldı. Çünkü bu olay "devrim"lerin toplum tarafından ne ölçüde onaylandığını tartışmaya yer vermeyecek ölçüde gösteriyordu. Halk Fırkası bu olayı kullanarak SCF'yi suçlayamayacaktı. Ama olay kısmen duyulmuştu ve tekzip edilmesi gerekiyordu. Her ne kadar 9 Eylül 1930 tarihli *Son Posta* ve *Cumhuriyet*, "Halk Fethi Bey'in fikrini anlamıştı. Derhal feryat etti: İsteyen olsa da biz kabul etmeyiz" diye yazdıysa da, bu tez SCF'liler tarafından da dile getirilmedi veya tekzip edilmedi. Sonraki günlerde TBMM'de İçişleri Bakanı'nın Fethi Bey'i suçlayarak, "sözleri İzmir'de Alsancak'ta nasıl karşılandı. (Fes giyeceğiz) diye yapılan propagandaları reddederim dediler, fakat (fes giyeceğiz...) derken sözleri kesildi ve alkışlandı..." (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1930, D.3 XXI, s. 49) şeklindeki sözlerine de Fethi Bey ve diğer SCF'liler cevap vermediler.

Olaydan yetmiş üç yıl sonra, bugün Alsancak'a baktığımızda, bu olay her şeyden önce, bize özgü, aslında hiç de yaşanması gerekmeyen, trajik bir olay olarak değerlendirilebilir. Alsancak olayı, devlet müdahalesinin alanını şapka "devrimi" gibi uygulamalarla bireylerin kılık kıyafetine kadar genişletmenin doğal bir sonucuydu ve söz konusu "devrim"ler "ileri"yi temsil iddiasında olduğuna göre, ona gösterilecek tepkiler de doğal olarak "geri", yani "irticaî" olarak nitelendirilecekti. Tahmin edilebileceği gibi o dönemde hiç kimse, insanların kendi giysilerinin zorla değiştirilmesine tepki göstermesi için "mürteci" olmasının gerekmediği gibi bir düşünceyi dile getiremedi.

b. İrtica Edebiyatının Değişmez Klasiği: "Yeşil Bayrak Açtılar"

Türkiye siyasî tarihinde, geçmişte veya gelecekte, içinde yeşil bayraklı bir olay geçmeyen bir irtica olayı veya "irticayla mücadele" furyası tahayyül etmek güçtür. SCF'nin İzmir gezisinden sonra yükseliş trendinde olduğunun belirginleşmesi, aynı zamanda yeşil bayrak haberlerinin artış trendi anlamını taşımıştır. Hükümet yanlısı gazetelere göre Serbest Fırkalılar İstanbul'da yeşil bayrak açmışlardı. *Cumhuriyet gazetesine (11 Teşrinievvel 1930)* göre "bir aralık halk arasında yeşil bir bayrak göze çarpmıştır". *Cumhuriyet*, "S.F. lehine tezahürat yaparak yeşil bayrakla intihap sandığının bulunduğu yere gelenler"den söz ediyordu; ama bu konuda daha yaratıcı bir diğeri ise aynı haberi "İstanbul'da ortasında bir yıldız bulunan yeşil bir bayrak taşıyan bir grup seçim sandığına saldırmıştır" (*Hakimiyeti Milliye*, 11 Teşrinievvel 1930) şeklinde veriyordu. *Milliyet* (14 Teşrinievvel 1930) ise sandığa "saldıran" kafilenin yeşil bayrağı "cami avlusunda açıkları"nı ekleyerek, söz konusu "haber"deki son sembolü de tamamlıyordu. Bu gazeteye göre "yeşil bayrağın kasten açıldığı anlaşılıyor"du.

Aslında ortada gerçekten bir yeşil bayrak ve bir kalabalık vardı; ama bayrak bir futbol takımına aitti ve kalabalık da onun taraftarlarıydı. SCF'yi destekleyen az sayıdaki gazete, haberi tekzip ederken söz konusu yeşil bayrağın Vefaspor'a ait olduğunu bildiriyordu. Buna karşılık hükümet yanlısı *Milliyet* ise, Vefaspor'un böyle bir bayrağının olmadığı yazarak,[13] "yeşil bayrak" suçlamasını gündemde tutuyordu. Bayrağın bir spor kulübüne ait olduğunun anlaşılması da gazetelerin irtica

suçlamasından geri adım atmasına yetmiyordu. *Cumhuriyet*, bayrağın Vefaspor kulübüne ait olduğunu kabul ediyor, ama ekliyordu: "bu yeşil bayrak Vefa Spor Klübüne aittir; fakat bu bayrakla gelenler o klüpün mensupları değildir. O halde yeşil bayrağın manası ne?.." (*Cumhuriyet*, 11 Teşrinievvel 1930; *Milliyet*, 14 Teşrinievvel 1930). Görüldüğü gibi, iktidar yanlısı gazetelerin gözünde beraat etmek pek mümkün değildi. Ardından Vefaspor üzerinde bir yıldız bulunan üç köşeli bu yeşil bayrağın kulüplerine ait olduğu haberini tekzip ediyor ve *Cumhuriyet* muhabirinin tahkik etmeden yanlış havadis verdiğini ifade ediyordu (*Milliyet*, 14 Teşrinievvel 1930). *Cumhuriyet*, Vefaspor'un tekzip için gazetelerine gönderdiği mektuba yer veriyor, ama mektuptaki önemli bir eleştiriye, yani gazetenin bu haberine Vefaspor'un getirdiği eleştiriye yer vermiyordu. *Cumhuriyet*'in bu haberi tetkik etmeden yayımladığına ilişkin paragrafa yer vermeyen gazete, yeşil bayrağın "irtica ile alakadar olmadığı"nı kabul ediyor, ama mektuptaki bir ifadeden yola çıkarak yeni bir tartışma başlatıyordu. Vefaspor'un mektubuna göre, yeşil bayrağın üzerinde yıldız bulunursa, bu Bursa mıntıkasına işaretti ve *Cumhuriyet* (14 Teşrinievvel 1930) soruyordu: "Bursaspor mıntıkasına ait bir bayrağın Kasımpaşa'da işi ne? Meselenin garip noktası budur."

Aslında bayrağın Vefaspor'a veya Bursa'daki bir spor kulübüne ait olmadığı doğruydu; ama *Milliyet*'in yazmadığı gerçek, bayrağın başka bir spor kulübüne - ama sonuçta bir spor kulübüne- ait olduğuydu. Bu kulüp Kasımpaşa Haliç İdmanyurdu idi. Suçlamaların bu türden açık çarpıtmalara dönüşmesi, Fethi Bey'in üslubunu da değiştiriyordu:

> *Dün Kasımpaşa Haliç İdmanyurdu'nun müselles* [üçgen] *şeklinde ve yeşil renkte bir bayrağı intihap sandığının bulunduğu cami önünde görülmüştür. Ne büyük fırsat... Derhal yeşil bayraklar ortaya çıkıyor, irtica başgösterdi ser-levhalarile* [manşetleri] *mahut hükümet gazeteleri için aleyhimize geniş bir propaganda sahası açılmıştır.*
>
> *Efendiler, sıkılınız, intihabatta* [seçimlerde] *binlerce, on binlerce halkın rey* [oy] *hakları tanınmamakta ve halkın hakimiyeti inkâr edilmekte iken sesiniz çıkmıyor da, bir takım gençlerin spor ve idman için teşkil ettikleri klübün bayrağındaki renge itiraz için akla ve hayale gelmeyen tezvir* [yalan] *silahına sarılıyorsunuz. [...] Kendinizden başka kimse bu isnatlara kulak asmıyor ve asmayacaktır* (*Son Posta*, 13 Teşrinievvel 1930).

SCF'yi destekleyen gazetelerden Zekeriya (Sertel) Bey'in *Son Posta*'sı, "yeşil bayrak" konusunda iktidar yanlılarının tutumunu alaycı bir dille şöyle eleştiriyordu:

> *Bundan sonra dikkat, kim yeşil renk kullanırsa mürtecidir. Mesela 'Yeşil Hilal'* [Yeşilay] *Cemiyeti ismini derhal değiştirmeli ve -dünyada renk mi kalmadı- başka bir renk intihap etmelidir* [seçmelidir]. *Zümrüt yüzük veya küpe takmak da tehlikelidir. Hele bugün Paris modasıdır, diye yeşil krepten roblar yaptırmak, adeta Cumhuriyet mefhumuyla istihza* [alay] *etmektir... Yeşil yapraklı ağaçlar da* [...] *canlı bir irtica propagandası yapıyorlar*" (*Son Posta*, 14 Teşrinievvel 1930).

Kuşkusuz SCF için irtica suçlamalarını yalanlamak her zaman kolay olmuyordu; çünkü her suçlama "yeşil bayrak" olayındaki kadar somut ve dolayısıyla kolay tekzip edilebilir değildi. Öte yandan çoğunun sahibi milletvekili olan ve ulusal düzeyde yayın yapan çok sayıda gazetenin yazdıklarına, sadece iki gazete, *Son Posta* ve *Yarın* aracılığıyla cevap vermeye çalışmak güçtü. Serbestçiler, "yeşil bayrak" suçlamasını bu seferlik bertaraf etmiş görünüyorlardı. Ancak hükümet gazeteleri ülkenin başka yerlerinden, başka yeşil bayrak haberleri vermeye devam ediyordu. Mürteciler sadece yeşil bayrak açmıyorlar, ara sıra siyahı da tercih ediyorlar-

dı. *Cumhuriyet*'in yazdığına göre, Fethi Bey'i Balıkesir'de karşılayanlar arasında, üzerinde "lailahe illallah" işlenmiş bir bayrakla merasime katılan "birtakım hoca bozuntuları" da vardı ve bu haber üzerine, Almanya'da Türk inkılâbını *en* iyi anlayan ve onun fikir kısmı üzerinde en iyi çalışan genç idealistlerden" olduğu söylenen (*Hakimiyeti Milliye*, 4 Eylül 1930) M. Nermi, şu "saptama"yı yapıyordu: "Bazı halk kütleleri [kitleleri demek istiyor] Fethi Bey'i bir 'yıkıcı' olarak selamlıyor ve coşuyor. [...] Kasa hırsızı maymuncuğu ile, katil sustalı bıçağı ile, vatan düşmanı ecnebi pasaportu ile, şeriatçı siyah bayrağı ile ona koşuyor."[14] M. Nermi, inkılâbın ideolojisini oluşturmaya katkı gibi ağır bir görevin gerektirdiği bilgisel donanıma sahip olduğunu göstermeye çalışan bir üslupla yazıyordu. Ona göre "kara bayrak tesadüfi değildi"; ve M. Nermi, şeriatçıların yeşil bayrak yerine bu kez neden siyah olanı tercih ettiklerinin tarihsel arkaplanını da "açıklıyordu":

> *İrtica kendi tarihini pek eyi* [iyi] *biliyor. Kara bayrak Abbasilerin intikam bayrağı idi ve bu bayrakla intikamlarını almışlardı, 'din ve peygamber düşmanı' Emevileri devirmişlerdi. Fethi Bey'i selamlamak için inkılâp Türkiyesine taşınan* [...] *bu kara bayrağın yanında görünmeyen gizli bayraklar da vardır* [...] *Türkelinde yalnız inkılâp bayrağının yeri vardır."*[15]

CHF'lilerin ve hükümet gazetelerinin bulduğu bayraklarla ilgili çok sayıda suçlama arasında, rengi belirtilmeyen "irtica bayrakları" da vardı. Bu haberlere vereceğimiz son bir örnek haber ise şöyleydi: "Adana'da S. C. Fırkasının içtima ettiği odada 'eski harflerle besmeleli ve üzerinde ayet sureleri yazılı bir bayrak' bulunmuş ve derhal zabıt varakası tutularak bayrak müsadere edilmiş, Vilayete tevdi edilmiştir". *Cumhuriyet*'e göre ise, ayet yazılı bayrak Adana SCF Ocağı'na asılmıştı. Ocak heyeti, bayrağın asıldığı zaman fırkada kimsenin olmadığını, kapının üzerinde ocağın kendi bayrağının asılı olduğunu söyleyerek, fırkalarının "tekke merkezi değil, Cumhuriyetçi, lâyik ve siyasî bir mahfel olduğunu ve böyle bir bayrak açmaya cüret edenin, S. Fırka'ya suikast etmek isteyen birisi olduğuna kanaat getirdiklerini" (*Cumhuriyet*, 16 Teşrinievvel 1930) ifade etmişlerdi. Haberden anlaşıldığı kadarıyla, SCF'lilerin böyle bir bayraktan haberleri yoktu ve bayrağı sahiplenmediklerinden olacak, baskın sonucu "bulunan" bayrağa ilişkin olarak "Fırkada bulunanlar zabıt varakasını imzalamak istememişlerdi" (*Politika*, 18 Teşrinievvel 1930). Devletin niyetinden kuşku duyanların komplo olarak algılamalarına çok elverişli görünen bu haberi diğer bir gazete ise şöyle veriyordu: "Lâyik Serbestçilerin odasında besmele yazılı bayrak bulundu" (*Milliyet*, 17 Teşrinievvel 1930). SCF'lilerin suikast veya komplo kuşkuları, CHF-devlet bütünleşmesi ortamında, bir tür "derin devlet"in varlığına ilişkin duyumlarıyla ilişkili görünmektedir. Onların iddiasına göre "İstanbul Halk Fırkası'nın gizli kapaklı bir teşkilatı var[dı ve] vazifesi S. Fırkaya suikast hazırlamak, millet hakimiyeti mefkuresini boğup susturmaktan ibaretti[...]".[16]

Besmele yazılı bir bayrağın neden suç olduğunun hiç kuşkusuz sorgulanmadığı bu tür yeşil veya başka renkten bayrak "haber"leri SCF'liler için, iktidarın ve onu destekleyenlerin yapabilecekleri ithamların boyutları hakkında bilgi verici olması bakımından önemliydi ve ciddi bir uyarı olarak okunmalıydı ve öyle de okundu.

c. Mizahın Kullanımı: Serbest Fırka, İrtica ve Diğer "Kötüler" İlişkisi

Partiler arası rekabet ilerledikçe, hükümet yanlısı basının tutumu da sertleşiyor ve SCF'yi irtica ile ilişkili gösteren haber, yorum, karikatür ve şiirlerle, suçlamaların dozu da artıyordu. Her iki taraf mizahı etkili biçimde kullanmaya çalışıyordu ve hiç kuşkusuz bu konuda muhalefetin çok

daha zengin malzemesi vardı. Ancak muhalefetin bu zengin malzemeden pek azını, aşırı dolaylı yollardan ve olağanüstü dikkatli biçimde kullanmak zorunda olması, bu avantajı zayıflatıyordu. Bu konuda muhalefetin kendisini kısıtlamasının iki temel sebebi vardı: Her şeyden önce mizah ürününün inkılâpları ve Mustafa Kemal'i içerdiğine dair en ufak bir kuşku doğurmamak ve mürteci olarak algılanmamak zorunluydu. İkincisi ise, hükümet gazetelerinin sayısı ve imkânları ile muhalefete "verilen" gazeteler arasındaki olağanüstü farktı. Ancak bu fark, muhalif gazetelerin tiraj artışıyla bir ölçüde telafi edilebiliyordu.

Hükümet gazetelerinin sayfaları, SCF ile irtica arasında ilişki kuran şiirler ve karikatürlere yer veriyordu. Bir karikatürde Fethi Bey, koltuğa oturmuş dert dinleyen Marko Paşa; dert anlatanlar ise komünisti simgeleyen orak çekiçli bir adamla, sarıklı ve sakallı "mürteci"ydi (*Politika*, 9 Ekim 1930). Bir diğerinde Fethi Bey, rüyasında sarıklı ve sakallı, elinde Arapça yazılı bayrak taşıyan bir "mürteci" görüyordu (*Politika*, 19 Teşrinievvel 1930). Hayali dergâhlarda SCF için okunacak dualar üretiliyor, dervişlere "kandıramadık billah, döndüremedik tallah" gibi ilahîler okumaları öneriliyordu (*Hür Fikir*, 23 Teşrinievvel 1930). Aka Gündüz ise, siyasî mizahın en kötü örneklerini, yani iktidarı kollayıp hak ihlallerinden şikâyetçi olan kitleleri hedef alan türünün örneklerini sergiliyordu. Onun hedefinde, mürteciler, komünistler, Ermeniler, Rumlar, Yahudiler ve SCF'nin kadın adayları vardı: Sondan başlarsak, "köşe başlarını tutmuş zenneler/genç kız rolü yapan büyükanneler" gibi dizelerle SCF'nin kadın adayları Suat Derviş ve Nezihe Muhittin Hanımlarla alay ediyor, SCF'yi mezhep ve ırk ayrımı gözetmediği için şöyle eleştiriyordu.[17]

Bolşevik bağırdı çarıksız kaldık
Fethi Bey milletin haline acı
Mürteci bağırdı sarıksız kaldık
Sendedir bu büyük derdin ilacı

Dediler intihap [seçim] değil pek uzak
Birleşti Panayot, Mıgırdıç, İzak[18]
Sandığın başında kurdular tuzak
Yobazlar el açıp oldu duacı

Osmanlı devleti gibi bu fırka
Metelik vermiyor mezhebe, ırka
Kapabilmek için bir süslü hırka
Kol kola geziyor papazla hacı.[19]

Görüldüğü gibi CHF'lilerin azınlıklara yönelik dışlayıcı ve aşağılayıcı tutumları, "mürteci"lere karşı olandan daha iyi değildi. Özellikle SCF'nin seçimlerde Rum, Ermeni ve Yahudi vatandaşlardan da aday göstermesi, CHF tarafından "hainlerle işbirliği" gibi utanç verici suçlamalarla karşılanıyor, en azından alay konusu yapılmaya çalışılıyordu. Bu "şiir", aynı zamanda dönemin egemen siyaset anlayışında toplumun taleplerine iktidarın bakışı hakkında da bilgi veriyordu. Dine yönelik baskılardan şikâyet etmek ("sarıksız kaldık" demek) mürtecilik, iktisadî sıkıntılardan şikâyet etmek ("çarıksız kaldık" demek) gerçekten de Bolşeviklik suçlamasına maruz kalmak demekti. Toplumu oluşturan bireylerin devletten bağımsız, hatta devlete karşı da ileri sürebilecekleri hakları olduğu fikri dile getirilmiyordu ama getirilseydi bile diğer "hainler"le beraber "mürteciler" de hak sahibi bireyler ve vatandaşlar olarak görülecek değillerdi. CHF'liler için serbestlik adına "ötekiler"in vicdan özgürlüğüne saygı göstermek "intihabın cilvelerinden" olup, tahammülü güçtü ve *Cumhuriyet*'teki bir diğer "şiir" de bu temayı işliyordu: "Memiş'in, Mişon'un, Hacı Kertas'ın / Hürmet eyleyelim hür vicdanına" (*Cumhuriyet*, 11 Teşrinievvel 1930).

d. Tartışılmaz Bir Konu: "Mürteci"nin Hakları

CHF ile SCF arasındaki irtica tartışmalarında göze çarpan, bugün bile kimsenin pek sorgulama gereği duymadığı bazı konular vardır. Bunlardan ilki, "mürteci" olarak suçlanan insanların da birtakım

hakları olabileceği, dolayısıyla din ve vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilecek taleplerinin engellenmesinin bir ihlal veya adaletsizlik olup olmadığıdır. Bu konuya ilişkin tartışmalarda, insanlar "tarikatçılık"la suçlanmakta ve insanların tarikat kurmaya veya ona üye olmaya hakları olmadığı peşinen kabul edilmektedir. Aynı şekilde sarık takmak istemek, çocuğunu devletin istediği gibi değil kendi istediği gibi yetiştirmek, tekkeye gitmek gibi talepleri de "irtica" kapsamında değerlendirilmekte ve kriminal bir eylem olarak görülmektedir. Fethi Bey de CHF'liler gibi, "tekrar fes giymesini isteyen ve Arap harflerini arzu eden"lerden "Cumhuriyetimizin ve müşterek idealimizin düşmanları" olarak söz etmektedir.

Yine kimsenin dikkat çekmediği, ilkine bağlı diğer bir konu ise, dine ve dinî değerlere karşı küçümseyici, hatta aşağılayıcı tavırdır. Dine yönelik bu aşağılayıcı üslup, Musevileri ve "apostollar fırkası", "sen sinod meclisi" gibi ifadelerle de Hıristiyanları kapsayacak biçimde geniş tutulmaktadır. Bu tavır sadece CHF'lilerde değil, SCF'lilerin "mürteci" olmadıklarını savunurken kullandıkları ifadelerde de belirginleşmektedir. "Hacı", "hoca" gibi İslâmî unvan veya sıfatlar, sürekli olarak "yobaz", "softa" gibi sıfatlarla birlikte kullanılmakta ve o dönemde hiç kimse bunu eleştiri konusu yapmamaktadır. *Akşam* gazetesinde Necmeddin Sadık (Sadak) "şeriat zehirleri saçan müfsidler"den[20] söz ederken, Arif Oruç SCF'yi savunurken memleketin karnının aç olduğunu, "ne fahişe, ne de hacı hoca düşünecek vakti" olmadığını yazmaktadır (*Yarın*, 27 Ağustos 1930). Sürekli dile getirilen "o günün koşulları"nda bunu anlamak mümkün olabilse de, Serbest Fırka'ya ilişkin sonraki dönemde yazılanlarda bu konunun ihmal edilmesi, insan haklarını anlama konusunda Türkiyeli aydınların geçmişten günümüze taşınan eksiklikleriyle açıklanabilir.

SERBEST FIRKA'NIN SAVUNMA ÇABALARI VE KAPANIŞ

SCF'ye yöneltilen ve yukarıda anlatılan üç düzeydeki irtica suçlamalarına karşı, bu fırkanın ileri gelenleri her fırsatta irtica ile bir ilgilerinin olmadığını anlatmaya çalışıyorlardı. Ancak her zaman, parti üst düzey yetkililerince yalanlanacak türden "haber"ler oluyordu. Örneğin Fethi Bey, *Cumhuriyet* gazetesinin SCF binasına bir sarıklının girdiği ve çıktığı haberi üzerine "... şurasını kat'iyyen tasrih edeyim: fırkamıza böyle bir sarıklı efendi ne girmiş ne de çıkmıştır" diyordu (*Vakit*, 29 Ağustos 1930). Fethi Bey İzmir nutkunda da SCF için, "irticai fikirlere karşı cidalde ön safta bulunmak hak ve vazifesini kullanmakta ve yapmakta kendisine tekaddüm edilmesine dahi razı olmayacaktır" (*Hakimiyeti Milliye*, 8 Eylül 1930) diyordu. 2 Ekim 1930 tarihinde TBMM'de yaptığı konuşmada ise irtica konusunda fırkasına yöneltilen suçlamaları şöyle cevaplandırıyordu:

> *Efendiler, demek istemiyorum ki memleketimizde mürteci kalmamıştır. Tekrar fes giymesini isteyen ve* [A]*rap harflerini arzu eden hiç yoktur demiyorum. Hayır böyle bir iddia hatırımdan geçmez. Cumhuriyetimizin ve müşterek idealimizin düşmanları olan bu muzır insanlara karşı birlikte cephe almak bir safta mücadele etmek hepimizin daima en aziz bir vazifesi olacaktır.* [...] *Fakat ben şunu demek istiyorum: Halkı her gün, her saat tazyik eden malî ve iktisadî sıkıntıları unutarak yalnız mürtecileri düşünmek ve bu düşünce ile Cumhuriyetin normal bir hayata girmesini geciktirmek pek hatalı bir harekettir* (TBMM Zabıt Ceridesi, 1930, d. 3 XXI, s. 37).

Yerel seçimler de karşılıklı suçlamalarla geçmişti. SCF'liler, kendi partilerine oy vermek isteyen vatandaşların engellendiğini, geceleri sanıkların açıldığını ve SCF'nin daha fazla oy almasına rağmen

ilan edilen sonuçların iktidar partisini kazanmış gibi gösterdiğini ileri sürüyor, CHF'liler ise onları sandık başında anarşi çıkarmakla ve irtica ile suçluyordu.

SCF ile Hükümet arasındaki nihai tartışma ise 15 Kasım 1930 günü seçimlerde hükümet tarafından yolsuzluk yapıldığını düşünen SCF'nin İçişleri Bakanı hakkında verdiği gensoru önergesinin görüşülmesi sırasında yaşandı. Diğer hiçbir SCF'li milletvekilinin katılmaya cesaret edemediği ve Ağaoğlu Ahmet Bey'in "ne gariptir ki içtimaa Fethi Beyden başka yalnız ben ve Nuri Bey gelmiştik!" (Ağaoğlu, 1969: 83) dediği görüşmelerin oldukça sert geçmesi bekleniyordu ve öyle de oldu. Fethi Bey'in son umudu, gensoru görüşmelerini TBMM'deki locasından izleyen Mustafa Kemal'in huzurunda konuyu tartışmak ve fırkasının uğradığını düşündüğü haksızlığın, fırka mücadeleleri karşısında "tarafsız" kalacağı vaadinde bulunan Cumhurbaşkanı tarafından giderilmesi durumunda yoluna devam etmekti. Ancak bu olmadı ve İçişleri Bakanı'nın seçimlerdeki yolsuzluk ve müdahaleleri hakkındaki iddiaların ele alınacağı görüşmeler ağırlıklı olarak irtica ekseninde SCF'nin yargılanmasına dönüştü.

Fethi Bey'e göre hükümet, oyların istediği tarafa verilmediğini gördükçe "asabileşmiş" ve şehirlere "irtica, komünistlik ve anarşi lekeleri" sürülmek istenmişti. Şöyle soruyordu: "En ileri gelen şehir ve kasabalarımızda bu kadar vâsi mikyasta irtica hareketi mevcut idiyse, neden bu yerlerin idare amirleri, belediye intihabından evvel böyle bir hareketi sezmediler ve hükümet merkezini ikaz etmediler?" (*Hür Fikir*, 20 Teşrinisani 1930). Serbest Fırka'nın kurulmasından önce bütün memleket halkının hükümetten memnun olduğunu, şurada burada işitilen şikâyetlerin "menfaatleri tatmin edilmemiş kimselerin veya ecnebi propagandasına kapılmış safdillerin kopardıkları yaygaradan ibaret" olduğunun söylendiğini hatırlatan Fethi Bey, "o zamanlar hükümetten memnun olan bu halk belediye intihaplarında neden birdenbire mürteci oluverdi?" diye soruyor ve ekliyordu: "irtica denilen hareket nasıl meydana geldi? Halk laik kanunları istemiyoruz, halifeyi istiyoruz mu dedi? Hayır efendiler, bin kere hayır! İrtica o demektir, başka ne demektir?" İrtica diye tefsir olunan bu hareket, halkın reyini serbestçe ve istediği taraf lehine kullanmak istemesinden başka hiçbir surette tecelli etmemiştir" (Ağaoğlu, 1969: 82). Ve SCF'nin en çok eleştirdiği dönemin inhisarcılık (tekelcilik) uygulamasına atıfta bulunarak şunu söylüyordu: "Halkın reyini Serbest Cumhuriyet Fırkası namzetlerine vermesini irtica suretiyle tefsir edenler, halkın reyini de inhisar altına almak isteyenlerdir."

SCF adına sadece Fethi Bey'in konuştuğu bu görüşmeler sırasında irtica suçlamalarının yanında Mondros Mütarekesi hatırlatılarak SCF liderine ağır suçlamalar da yöneltiliyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1930, d. 3 XXII, s. 41-2). Afyon milletvekili Ali (Çetinkaya) Bey, Fethi Bey'in geçmişini gündeme getirerek "Şeyh Sait İsyanı'nı bu milletin başına getirmiş" olduğunu ve Mudanya Mütarekesi'nin de onun tarafından imzalandığını söyleyerek, "İşte Mondros Mütarekesi'nin timsali, [İsmet Paşa'yı göstererek] İşte Mudanya Mütarekesi'nin timsali" diyor ve Fethi Bey'e "milleti, memleketi karıştırmak ist[emekle]" suçluyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1930, d. 3 XXII, s. 40-1).

Bu görüşmeler, SCF'lilerin serbest bir ortamda mücadele edilebileceği konusundaki son umutlarını da tüketmiş ve ertesi gün partinin kapatılmasına karar verilmişti. Kapatılmayı önleyecek ve SCF'nin siyasette kalmasını sağlayacak tek çıkar yol olan Mustafa Kemal'in hakemlik yapması ve müdahale ederek CHF'yi dizginlemesi ise gerçekleşmedi. 16 Kasım 1930 günü toplanan SCF'li milletvekilleri partiyi feshetmeye karar verdiler. Yıllar sonra, Fethi Bey'in anılarında bu sahne şöyle anlatılacaktı:

Arkadaşlarıma, o sabah Gazi ile aramızdaki konuşma dahil, her şeyi anlattım. Fikirlerini sordum. İstisnasız hepsi, üzüntü sınırlarını aşan keder içinde, fırkanın kendi kendisini feshetmesinden başka çare olmadığı kanaatinde birleştiler. İstisnasız hepimizin gözleri nemli idi. Ağaoğlu Ahmet Bey, yavaş ve ağır bir ses tonu ile: 'Yazık oldu memlekete, milletin masum ümidine...' dedi. Hakikati hiçbir kitap cildi bu kadar veciz ifade edemezdi (Okyar, 1960: 527).

SERBEST FIRKA İRTİCAYA TAVİZ VERMİŞ MİYDİ?

Yetmiş yılı geçen bir süre sonra, o günlere ve 15 Kasım tarihli meclis görüşmelerine baktığımızda şu soruyu sorabiliriz: İsmet Paşa başkanlığındaki hükümet ve CHF'liler yeni partiye "mürteci" kesimlerin destek verdiğine inanıyor olabilirlerdi; ama acaba SCF'lilere yönelttikleri irtica suçlamalarına kendileri gerçekten inanıyorlar mıydı? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir. TBMM'deki görüşmeler sırasında SCF'yi suçlayan milletvekilleri arasında performansıyla başbakanın dikkatini çeken ve bu olayın ardından Nafia Vekaleti'ne getirilerek ödüllendirilen CHF Müfettişi ve Adana Milletvekili Hilmi Bey, anılarında "itiraf etmeliyim ki, halkın bu yeni partiyi destekleyişi candan olmuştu ve Serbest Cumhuriyet Fırkası her türlü propagandasını kanunun müsaadesi çerçevesinde *yapmıştı*" (*Uran*, 1959: 215) diyecekti.[21] SCF'lileri rahatsız eden belki de partilerinin kapanmış olmasından çok hiç hak etmedikleri bu irtica suçlamasıydı. Kapatılış sonrası Fethi Bey'in Londra'ya giderken Mustafa Kemal'e kırgın olmasının bir sebebi de buydu.

Aslında o dönemde CHF'nin elinde SCF'nin tüm il ve ilçelerdeki üyelerinin tamamı hakkında Ankara'nın elinde ihtiyacı olan istihbarat mevcuttu ve günümüzde devlet arşivlerinde kullanıma sunulan ve SCF'nin merkez ve taşra teşkilatındaki tüm üyelerin fişlendiğini gösteren bu belgeler, fırkanın "irticaî" faaliyetlerde bulunmadığını CHF'lilerin de bildiğini gösteriyordu. CHP arşivinin kullanıma açıldığı 2000 yılı sonrasında bizler, SCF üyelerinin "irtica" suçlamasını hiç de hak etmediğini, olaydan yetmiş yılı aşkın bir zaman sonra gün yüzüne çıkarılan fişlerden biliyoruz. M. Yılmaz'ın bu fişleri analiz ederek ulaştığı sonuçları özetleyecek olursak, bu belgelere göre SCF'nin örgütlediği yerlerdeki 879 yönetici ve üye arasında çok azı "mürteci" olmakla suçlanıyordu ve bunlardan bazıları CHF kökenliydi. Dahası, bu fişleri düzenleyen Halk Fırkası'na mensup bazı görevlilere göre bir SCF'linin mürteci olarak suçlanması için fazla kanıt gerekmiyordu; çünkü fiş düzenleyen görevlinin anlayışına göre "memlekette kendisinin hoca olarak tanınması vaziyetinin izahına kafidir" gibi ifadelerle bile mürteci olunabiliyordu. Öte yandan yaklaşık 25 kişilik bu "mürteci" SCF'lilerin çoğu genellikle aynı görevli tarafından fişlenmişlerdi. Oldukça önyargılı biçimde tutulan bu fişlerde bile, irtica suçlamasına maruz kalan kişilerin sayısının son derece az olması anlamlıdır ve bu durum, Serbest Fırka'ya yöneltilen irtica suçlamalarının gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.[22]

SONUÇ

İrtica, belirli bir felsefî, siyasî ve sosyolojik durumu kınamak için kullanılan bir kavram olmanın yanı sıra, Türkiye siyasî tarihi boyunca sık sık gündeme getirilen ve siyasî muhalefeti gayrimeşru ilan etmek için başvurulan bir suçlama biçimidir ve SCF örneğinde de böyle olmuştur. İrtica suçlamaları, toplumla bağı zayıf olan iktidar seçkinlerinin, sınıfsal konumlarını tehdit edebilecek herhangi bir siyasî oluşumu tasfiye etmek, rakiplerinin başarısını izah etmek ve demokratik süreçlerle kazanamayacakları siyasî mücadeleyi bir re-

jim sorunu haline getirerek "çözmek" veya avantaj elde etmek için başvurdukları bir gerekçe olarak kullanılagelmiştir. CHF tarafından Serbest Fırka'ya yöneltilen irtica suçlamalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkün görünmektedir. SCF'nin "irtica"ya taviz vermediğini veya mürtecilik yapmadığını, başta Fethi Bey olmak üzere bu partinin hiçbir yöneticisinin de bunu yapacak kişiler olmadığını onlar da biliyorlardı; ama bunu söylemediklerinde, yeni partinin ülke çapında uyandırdığı olağanüstü ilgiyi nasıl izah edebilirlerdi? Rejim sorununa işaret etmeyen diğer tüm açıklama gerekçelerinin, CHF'nin başarısızlık itirafı anlamını taşıyacağı açıktı. SCF'nin büyüyen popüleritesi, onların iktidarı devretmek zorunda kalabileceğini gösteriyordu ve kaybedilecek olan, yukarıda anlatılan egemenlik ilişkisi çerçevesinde sadece hükümet değil, aynı zamanda iktisadî değerlerin dağıtım tekeliydi. Bu yapının olduğu gibi devam etmesi, onları orada tutan tehdidin de varlığını devam ettirmesini zorunlu kılıyordu. Dine yönelik baskı ortamında zaman zaman ortaya çıkan tepkisel hareketlerle, şiddet olayları ise baskıcı politikanın gözden geçirilmesi değil, daha "kararlı" biçimde uygulanması gereği olarak değerlendiriyordu. SCF sonrası yaşanan Menemen olayı da böyle değerlendirilecekti.

SCF'ye yönelik irticaya taviz suçlamaları gerçeği yansıtmıyordu. Ama bu durum, aynı zamanda SCF'nin, -CHF'ye göre daha yakın olsa da- demokrasiye olan mesafesini de ifade ediyordu. Zira hem demokrasiyi önemsemek hem de giysilerinden alfabelerine, ibadethanelerinden eğitim kurumlarına kadar her alanda devlet eliyle ve onların mutabakatı aranmaksızın dönüştürülmeye çalışılan kitlelerin bundan şikâyetlerini barışçıl yollarla bile dile getirmelerine kapıyı baştan kapatmak, partilerinde buna yer ver(e)memek, birbiriyle uzlaştırılması güç iki durumdu. Aynı durum Kürt sorunu için de geçerliydi. Kuşkusuz bu iki konu, yeni rejimin iki temel ilkesinin, laiklik ve milliyetçiliğin ve bu ilkelerden ilkinin "Türkiye'ye özgü" uygulanış biçiminden kaynaklanıyordu ve SCF'nin bu iki "kırmızı çizgi"yi ihlal etmesi beklenemezdi. Ama bunu biliyor olmak, sonuçta yaşanan siyasî pratiğin demokratik olmayan niteliğini vurgulamaya engel değildir. Özellikle olaydan üç çeyrek yüzyıl sonra bunun artık vurgulanması önemli görünmektedir. Evet, SCF "inkılâplara" bağlı kalmış ve hiçbir biçimde "irticaya ve bölücülüğe taviz" vermemiştir; ama bunu yaptığı ölçüde demokrasiye de "taviz" vermemiştir. SCF, 1930'un ağır siyasî ve ekonomik baskı altındaki kitlelerine taviz değil umut vermiş ve aslında bu yüzden suçlanmıştır. Başka bir ifadeyle, Serbest Fırkalılar, baştan beri kendilerine çizilen sınırların içinde kalmışlar ve "irtica"ya destek vermemişlerdi; ama "irtica" onlara destek vermişti ve aslında bu yüzden suçlanıyorlardı. Dolayısıyla suçlanan aslında SCF'li elit değil, toplum ve toplumun çeşitli kesimleriydi. Dindar, muhafazakâr kesimlerin ve İslâmcıların SCF'yi desteklemiş olmaları ise kendileri açısından anlaşılabilir bir tercihi ifade ediyordu ve tıpkı gayrimüslimler gibi onlar da, baskıları hafifletmenin bir yolu olarak CHF'nin karşısına çıkan ve iktidar olması muhtemel görünen en güçlü alternatifi destekliyorlardı. Bu anlamda SCF olayı Türkiye siyasetinde sürekli varlığını hissettiren bir durumun (kısır döngünün?) 1930 yılındaki anlık bir görüntüsünü de ifade ediyordu. Toplumun diğer birçok kesimi gibi onlar da, CHP'nin temsil ettiği "devletçi-seçkinci" iktidara karşı çıkan her harekete sempatiyle bakacaklar, onun iktidara gelmesi için oy verecekler, adından demokrasi askıya alınacak, askıya alınma gerekçelerinden birisi veya en önemlisi yine "irtica" olacak ve bu tarih, başka başka kişiler, partiler ve diğer aktörlerle tekrarlanacaktır. SCF'den önce Terakkiperver Fırka, ardından Demokrat Parti, Adalet Partisi, Doğru Yol Partisi, Anavatan Partisi ve Refah Partisi

irticaya taviz vermekle suçlanmıştı ve bu makalenin yazıldığı tarihte iktidarda olan Adalet ve Kalkınma Partisi aynı suçlamalarla karşılaşmaktadır.

Görünen odur ki, Türkiye'deki ekonomik ve siyasî anlamda mevcut egemenlik ilişkisi devam ettiği sürece, bundan sonra da "Cumhuriyetin kazanımları" hep "tehlikede" kalmaya ve "irtica" da hortlamaya devam edecektir. Çünkü bu "kazanımlar", "inkılâplar"ın yanında, egemen zümrenin ve sahip olduğu ekonomik değerleri ve maddi kazanımları da kapsamaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu çalışmanın bazı bölümleri önemli ölçüde 1991 yılında hazırlamış olduğum yayımlanmamış yüksek lisans tezine (bkz. Özipek, Bekir Berat, *Türk Siyasal Yaşamında Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, yayımlanmamış y. lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991) dayanmaktadır. Dolayısıyla bu makalede anlatılan "Alsancak olayı" veya "yeşil bayrak" gibi bazı olaylarla ilgili daha geniş bilgi bu tezde bulunabilir. Ancak bu makale, spesifik olarak SCF-irtica ilişkisini konu alması dolayısıyla, 2003 yılında yaptığım ayrı bir çalışmanın ürünü olan ilave kaynak ve belgelerle zenginleştirilmiştir.

2 Şevket Süreyya Aydemir (Aydemir, 1966: 390) bu durumu "garip bir particilik oyunu" olarak tanımlayarak, muhalefet partisinin iktidar tarafından kurulmasını şöyle değerlendirmektedir:

> *Bir muhalefet partisi olarak karşı fırka başkanının [Mustafa Kemal] emri ile kurulan, karşı fırkanın bir kanadını teşkil edecek olan, karşı taraf başkanının iktidar partisi ile müştereken yönetece-ği, parası karşı tarafça verilen, üyeleri karşı taraftan ayrılan ve gerek iktidar, gerekse muhalefet adayları aynı elden tayin edilen, hatta ilerde 'sağ mı sol mu olacağı henüz bilinmeyen' siyasî parti tecrübesi?*

3 Dönemin en ünlü gazetecilerinden olan ve parti mücadelesinde SCF'den yana tu tum almakla beraber daha dengeli bir yayın politikası olan *Son Posta*'yı çıkaran Zekeriya [Sertel], anılarında dönemin koşullarıyla SCF'nin kurulması arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaktadır:

> *O zaman esen bu hoşnutsuzluk havasını Atatürk de sezmişti [...] Baskıyı daha çok arttırmanın yarardan çok zarar vereceğini anlamıştı. İşte aşağıdan gelen bu baskı üzerine, Atatürk ikinci bir parti kurdurtmak yolunu seçti. Tek Parti saltanatına son vermiş görünmek için ikinci bir partiye ihtiyaç vardı [...] Yalnız böyle bir muhalif parti işi soysuzlaştırabilir, ipin ucu elden kaçabilir ve sonunda Tek Parti otoritesi de zarar görebilirdi. Bunu önleyebilmek için muhalif partiyi de kendisi kuracaktı. [...] yeni kurulacak muhalif parti de yine Atatürk'ün partisi olacak, partinin ipleri onun elinde bulunacak, böylece ikinci partinin yoldan çıkıp kendisine kafa tutması önlenecekti* (Z. Sertel, 1968: 192).

4 İnkılâpçı kadronun sınıfsal konumunu, bu kadronun içinden bir isim şöyle ifade etmektedir:

> *O sıralarda bence bu hadiselerin en önemlisini teşkil eden, dünkü Millî Mücadeleciler ve o günkü devrimciler kadrosunun bir kazanç ve menfaat şirketi karakteri taşımaya başlamasıydı. Bunların kimi arsa spekülasyonları, kimi idare meclisi azalıkları, kimi taahhüt işleri, kimi de türlü türlü şekillerde komisyonculuklar peşine düşmüş bulunuyordu* (Karaosmanoğlu, 1968: 86).

5 SCF'nin önemli isimlerinden Süreyya [İlmen] Paşa, halk ile Halk Fırkası arasındaki kopukluğu şöyle anlatır:

> *...[Ş]ahit olduğumuza göre Halk Fırkası teşkilatında halktan hemen kimse yok gibidir. Azasının büyük bir kısmı devlet memurları, devlete ait müessesatta çalışanlar ve devletle işi olan avukatlar, müteahhitler, mektep hocaları ve sairedir [...] Gerçi Millet Meclisinde ve kürsünün üstünde (Hakimiyet Milletindir)*

diye bir levha asılmış ise de milletin hakimiyetini ispat edecek ortada doğrudan doğruya millet tarafından intisap edilmiş kimse yoktur (İlmen, 1951: 42).

6 İrticanın tanımı, onun iktisadî ve sınıfsal anlamı ve devlet-toplum ilişkisinde ilki lehine toplumsal taleplerin bastırılmasında oynadığı rol, bu ciltte yer alan "*İrtica Nedir?*" başlıklı makalemde daha geniş biçimde ele alınmıştır.

7 Buradaki kullanımıyla iktidar, serbest seçimlerle oluşmuş hükümetleri değil, hükümet olsun olmasın, daha doğrusu hükümette kim olursa olsun, ülkenin yönetileceği temel siyasetin çerçevesini çizen, siyasetin tâbi olacağı sınırları belirleyen ve gerekli gördüğünde hükümetleri yıkabilen bir fiilî egemenlik durumunu ifade etmektedir. Bu iktidar, demokratik süreçten bağımsız hazırlanan ve hükümetlere empoze edildiği ileri sürülen siyasaları belirleme gücünü kendinde bulan iktidardır.

8 Basına yansıyan haberlere göre, SCF'ye üye olmak isteyenler, şu varakayı imza edeceklerdi: "Lâik bir cumhuriyetçi ve milliyetçi sıfat ve kanaatile Serbest Cumhuriyet Fırkasının programını benimsedim ve bu programın husul bulmasına rey ve fikirlerimle çalışacağımı taahhüt ederim" (*Cumhuriyet*, 19 Ağustos 1930).

9 M. Nermi, "İnkılâp Susmamalıdır", *Hakimiyeti Milliye*, 4 Eylül 1930.

10 Falih Rıfkı, "Bir Nesil", *Hakimiyeti Milliye*, 25 Eylül 1930.

11 Falih Rıfkı, "Bir Nesil", *Hakimiyeti Milliye*, 25 Eylül 1930.

12 Fethi Bey'in İzmir gezisi ve Alsancak olayının ayrıntıları için bkz. Özipek, (1991: 97-119).

13 Gazete, Fethi Bey'in, "bayrak mektepli gençlerin elinde idi. Bunu gazetelerde çıkan resimler de gösteriyor" sözlerine karşılık yeşil bayrak taşıyanların bulunduğu başka bir resim basıyor ve "bu yeşil bayrağı tutan kasketlide hiç mektepli hali var mı?" diye soruyordu.

14 M. Nermi, "Baş Kaldıran İrtica", *Hakimiyeti Milliye*, 21 Eylül 1930.

15 M. Nermi, "Baş Kaldıran İrtica", *Hakimiyeti Milliye*, 21 Eylül 1930.

16 M. Agah, "Bizde Siyasî Tekâmül İşte Buna Derler", *Cumhuriyet*, 14 Teşrinievvel 1930.

17 Tıpkı 2000'li yıllarda olduğu gibi, o zamanlar da TCK 312 gibi ayrımcılığı yasaklayan kanun maddeleri, genellikle, resmî ideolojiyle örtüşenlerin yaptığı ayrımcılığı değil, ötekileri, bu ayrımcılıktan şikâyet eden ifadeleri veya ayrımcılık mağdurlarını cezalandırdığı için, Aka Gündüz gibi yazarlar ayrımcılık yaparken kendilerini rahat hissediyorlardı.

18 Bu üç isim, sırasıyla Rumları, Ermenileri ve Yahudileri ifade etmektedir.

19 Yusuf Ziya (Ortaç), "Sandık Başında", *Akbaba*, 9 Teşrinievvel 1930.

20 Necmeddin Sadık, "İş Çığrından Çıkmasın", *Akşam*, 6 Eylül 1930.

21 Uran'ın anılarına göre, o günkü toplantıdan sonra İsmet Paşa kendisine çok ilgi göstermiş ve nafıa ile millî savunma bakanlıklarından birini ona vereceğini söyleyerek tercih yapmasını istemiş, Hilmi Bey de ilkini tercih etmiştir. (1959: 215). Uran'ın bu ifadesini değerlendiren Çetin Yetkin ise şu yorumu yapmaktadır: "Şu halde CHF'nin o günkü suçlamalarının, kendi eylemleri ortada iken, haklı olduğunu söylemek gerçeği yansıtmayacaktır. Hiç değilse Hilmi Uran'ın [...] asılsız suçlamalarda bulunmuş olduğu kesindir" (Yetkin, 1982: 202).

22 Yılmaz, 2002: 15 - 24.

Ticanîlik

MUSTAFA TEKİN

Muhammet Et-Ticanî (1737-1815) tarafından kurulan Ticanîlik arikatı, genel olarak Halvetîliğin alt kollarından biri kabul edilmekte, ona bağlanarak onun içerisinde değerlendirilmektedir. Tarikat, ismini, kendilerine Tican ya da Ticana adı verilen Cezayirli Berberî bir kabileden almaktadır. Tarikatın kurulduğu tarih 1782 olarak kabul edilmektedir. Afrika'da Fas şehri tarikatın en önemli merkezi haline gelmiş ve Afrika kıtasına da bu merkezden yayılmaya başlamıştır (Nasr, 2001: 15).

Muhammet Et-Ticanî'nin ölümünden sonra oğulları, oğullarının eğitiminden sorumlu Sidi Ali, Ömer b. Said Et-Tal gibi isimler, Ticanîliğin çoğunlukla Afrika'da yayılmasında ciddi etkinlikler göstermişlerdir. Afrika'da o dönemde zenciler arasında en çok taraftara sahip olan tarikat Ticanîlik olarak görünmektedir. Nitekim 1890'lı yıllarda Cezayir'de Ticanî tarikatının 25.300 müridinden bahsedilmektedir. 20. yüzyılın başında Kuzey Nijerya'da Ticanî tarikatı, geniş bir alana yayılmış ve Kadiriye tarikatını zayıflatmıştır. Yine Senegal'de idari mercilerin rakamlarına göre 1957'de bir milyon Ticanî bulunduğu belirtilmektedir (Bilgin, 1986: 87).

Muhammed Et-Ticani, tasavvufî eğitiminde özellikle İbn Arabî, Abdülkadir Geylanî, Hallac gibi Sufîlerin kitaplarından faydalanmıştır (Wamy, 1990: 302). Buna göre Ticanîliğin kimi özel karakteristikler taşımakla birlikte, eklektik bir tasavvufî anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda daha çok onun görüşlerinde İbn Arabî, Halvetiye ve Kadirilikten etkilenmeler bulunmaktadır. Muhammet Et-Ticanî'nin bu tasavvufî boyutunun yanı sıra Tlemsan'da kazandığı siyasî kimlik, ona kitleleri istediği gibi yönlendirebileceği bir nüfuz da kazandırmıştır. Nitekim Muhammet Et-Ticanî çok geniş taraftar kitlesine sahip olmuş, hatta kendi adına madenî para bile bastırmıştır (Nasr, 2000: 19). Ticanîliğin daha sonraki süreçte de artarak devam eden bu siyasî boyutuna bir mim koymak ve kısaca açıklamak gerekmektedir.

Bir kere Ticanî tarikatının kuruluşu ve yayılışı aşamalarında Afrika'da Fransızların sömürü faaliyetleri devam etmekteydi. Her ne kadar Muhammet Et-Ticanî, Fransızlarla pek fazla çatışmacı ilişki içinde olmamış, hatta tam tersine uzlaşmacı bir tutum izlemişse de, kendisinden sonra onu izleyenler ve özellikle Ömer b. Tal, bilhassa Gine, Senegal ve Mali'deki mücadeleleriyle Fransız ve bir takım putperest yerli kavimlerle mücadele içinde olmuştur (Bkz. Martin, 1988: 91-129). Dolayısıyla Ticanîlik tarikatının, tarikatların genel karakteri olan uzlaşmacı, iktidar talebi olmayan yönlerinden mesafe alması ve siyasî bir nitelik kazanmasında Fransızların sömürgeciliğinin payı büyük olsa gerektir.

Ömer b. Tal ile birlikte Ticanîliğin Afrika'da özellikle Fransız sömürgeciliğine karşı ciddi reaksiyonlarda bulunduğunu belirtmek gerekir (Rahman, 1981: 205). İslâmcılık düşüncesinin, İslâm dünyasının sömürü, işgal ve gerileyişi çerçevesinde tanım kazandığını bilmekteyiz. Bu bağlamda, Ticanî tarikatının Afrika'daki Batı sömürgesine karşı yaptığı mücadeleler, onların İslâmcılık hareketi açısından Afrika'da önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Afrika'da sayı ve kapsam olarak Ticanîlerin nüfuzunun ge-

nişliği, onların bu önemli konumu pekiştirmektedir.

Ticanî tarikatı, özellikle zühd hayatı ve yoksulluk konusundaki görüşleriyle tasavvufun bu geleneksel kavramlarını modern ve belki konjonktürel olarak yeniden yorumlamış görünmektedir. Diğer tarikat mensupları zühd ve riyazata koyulurken, Ticanî tarikatının Kadir-i mutlak Allah'ın nimetlerinin kadrini bilmek ve karşılığını sunmak için Müslümanların gönlünü kazanmaya ve hizmete önem verdiğini anlamaktayız. Diğer tarikatların Allah'a vasıl olmaya çalışmaları maddesel plandan ziyade manevi plandadır. Ticanîler kalbin safiyetini yiyecek veya giyeceklerin sadeliğinde veya azaltılmasında, yoğun mücahede veya sert riyazatlarda görmemekteydiler. Nitekim Muhammet Et-Ticanî'nin Fez'de rahat bir yaşam sürdüğü, herhangi bir yoksulluk çekmediği, en pahalı ve göz kamaştırıcı elbiseler giydiği rivayet edilmektedir (Nasr, 2000: 52-54). Bu durum onların aslında, tarikat formunda bir yapılanma olmakla birlikte, konjonktürün gerektirdiği sömürüye karşı mücadele, siyasî ve sosyal birliğin kurulması gibi İslâmcılık siyasetinin temel karakteristiklerini önceledeğine de işaret etmektedir. Çünkü normal şartlarda riyazat ve bireysel kurtuluş üzerinde yoğunlaşan tarikatın yapısı göz önüne alındığında, Ticanîlerin siyasal ve sosyal bütünlüğün sağlanması, sömürünün sona erdirilmesi yolundaki gayretleri ile riyazat yerine "Müslüman'a hizmet" kavramını öne geçirmeleri, kendi durumlarını İslâmcılığın perspektifi doğrultusunda yeniden yorumladıkları gibi bir sonuca bizi ulaştırmaktadır.

Ticanî tarikatının, Osmanlı'dan başlayarak Türkiye'de de etkinlikleri olduğunu görmekteyiz. Bu noktada özellikle II. Abdülhamit'in İslâmcılık siyaseti çerçevesinde bazı Ticanî şeyhlerinin II. Abdülhamit'le görüşerek Osmanlı'da sınırlı da olsa bazı faaliyetlerde bulunduğunu belirtmek gerekir. "Nitekim Muhammet b. Muhtar'ın İstanbul'da bulunduğu sırada Sultan II. Abdülhamit'i Ticanî tarikatına intisap ettirmeye çalıştığı söylenmektedir. Afrika coğrafyasında da bu tarikatın yaygın olduğunu gören II.Abdülhamit, İslâm Birliği siyasetinde tarikattan yararlanmanın yollarını aramıştır. 1897 yılında da İstanbul'a gelen Cezayirli Ticanî şeyhi Sidi Muhammet El-Ubeydî ile yapılan görüşmeler sonucunda bu zat İstanbul'da bir zaviye kurmuştur" (Nasr, 2000, 201-202). Yine bu bağlamda ismini anmamız gereken bir diğer şahıs da Muhammet Fadıh'tır. O da II. Abdülhamit'in İslâm Birliği projesine destek olan bir başka şahıstı. İstanbul'a gelen Muhammet Fadıh, burada tüm Osmanlı eyaletlerinde seyahat hakkı sağlayan pasaportu II. Abdülhamit'ten almıştır. Kendisi daha sonra Mısır Sudan'ındaki Darfur bölgesine yerleşerek oradaki Müslümanları Ticanî tarikatına iltihak ettirmede başarılı olmuştur (Nasr, 2000: 199-200). Bir yandan II. Abdülhamit'in İslâmcılık siyaseti çerçevesinde Ticanîlere bu yaklaşımı, diğer yandan Ticanîlerin faaliyet alanları, etki ve nüfuzları Ticanîlerin İslâmcılık düşüncesi içerisinde önemli bir alanı işgal edecek şekilde tanımlanmalarını gerektirmektedir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte 1950'ye kadar Türkiye'de bir Ticanî hareketi söz konusu değildir. Her ne kadar Ticanî hareketinin 1930'larda Türkiye'ye sıçradığı rivayeti varsa da, bir faaliyetten söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu tarikatın 1940'lardan itibaren Mehmet Kemal Pilavoğlu ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz. 1906 yılında Ankara'da doğan Pilavoğlu, hukuk tahsili yapmış ve dinî bilgilerini geliştirerek Ticanî tarikatına intisap etmiştir. 1941 yılında ezanın Türkçe okunmasının kanunlaşmasının ardından 1942'de ilk defa Ticanî müritlerinden birinin Arapça ezan okumasıyla Ticanîler aktüel hale gelmişlerdir (Kara, 2002: 242). 1949 yılından sonra Çankırı, Şabanözü gibi sınırlı bir bölgede yayılan Tica-

nîler, yer yer siyasî içerikli bazı faaliyetleriyle de anılmışlardır (Çağatay, 1972: 43).

1949 yılında TBMM locasında müritlerden biri Arapça ezan okumuş, 1952 yılında Pilavoğlu müritleriyle birlikte mahkûm olmuştur. Pilavoğlu'na on yıl hapis, beş yıl Bozcaada'ya sürgün, beş yıl da İmroz'da mecburi ikamet cezası verilmiştir (Kara, 2000: 242). Daha sonra Ticanîlerin faaliyetleri gittikçe zayıflamış, 1977'de Pilavoğlu'nun ölümüyle adları unutulmuştur. Pilavoğlu'nun küçüklü büyüklü elliden fazla eseri bulunmaktadır. Türkiye'de siyasî bir görünümle meşhur olan tarikatın, Ticanî hareketinin Afrika'daki gelişim çizgisinden de etkilendiğini söylemek mümkündür.

Aslında bir sürekliliğe ve genişliğe sahip olamadığı görülen Ticanîliğin, Mağrip ile Türkiye serencamı arasında bir benzerlik ve kırılma noktası bulunduğunu belirtmeliyiz. Öyle anlaşılmaktadır ki, özellikle işgal ve sömürü yıllarında ortaya çıkışı, onun bir siyasal toplumsal dışavurum olarak görünmesindeki etmenlerden birisidir. Ticanîliğin aynı şekilde bir siyasal toplumsal dışavurum olarak Türkiye'de de görünmesi, her ne kadar benzer şartlardan vücut bulmasa da bir paralelliğe işaret etmektedir. Diğer yandan Ticanîliğin Türkiye'de tasavvuf formundan oldukça uzak dışavurumu, Afrika'daki durumu ile farklılığını ortaya koymaktadır.

En çok dikkat çeken noktalardan birisi de Pilavoğlu ve müritlerinin yaptığı iddia edilen siyasal eylemlerle, Pilavoğlu'nun kitaplarının içeriğindeki farklılıktır. Genel olarak geleneksel bir dinî anlatımı tercih eden Pilavoğlu'nun elliye yakın dinî eserinde siyasal içerikli bir konu ve anlatımın olmaması dikkat çekicidir. Daha çok gündelik dinî hayat için gerekli geleneksel vaaz ve öğütler biçiminde bir anlatımı tercih eden Pilavoğlu, eserlerinde Türkiye'de ortodoks dinî eğilimin sınırlarını zorlamamaktadır. Bu arada kitaplarının çoğunlukla ceza çekerken ya da daha sonra yazıldığını belirtmek gerekir. Bu durum, Ticanîliğin bir dönüşümünü işaretlediği gibi, Pilavoğlu ve yakın müritlerinin uzun süre devam eden cezai süreçlerinin sonucu olarak da görünmektedir. Bu bağlamda 1940'lı yıllarda Ticanîliğin sergilediği siyasal içerikli eylemlerin, Pilavoğlu ve yakın müritlerinin cezai takibatının ardından bu içeriğini kaybettiğini söyleyebiliriz. Böylece bu hareketin bir yandan kolay dönüşümü diğer yandan etkisinin sınırı ve kısa vadeli olmasında, Ticanîliğin, Pilavoğlu ve yakın birkaç arkadaşına bağlı olması büyük bir etmendir.

Özellikle ezanın Arapça okunmasıyla ilgili eylemler, Ticanîlerin İslâmcılığı temsil bağlamında kazandığı önemli bir noktaya tekabül etmektedir. Bilindiği gibi tarihin bazı dönemlerinde dinsel bir olgu dinin görünürlüğü bağlamında bir direnç noktası oluşturarak sembolik bir anlam kazanabilir. Bu, çoğunlukla toplum tarafından kendi özgül ağırlığını aşan bir önem ve konumla kavranır. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren bir süreç olarak devam eden "Batılılaşma"nın, öncelikle form olarak görünürlüğünün artması karşısında, Arapça ezan bir direnç noktası oluşturan ve sembolik anlam kazanan İslâmcı reflekslerden birisi olmuştur. İşte tam da bu noktada Ticanîlerin özellikle Arapça ezan okumak gibi siyasal içerikli eylemleri, onların İslâmcılık bağlamında temsilî olarak bir öneme sahip olmaları sonucunu vermiştir. Çünkü o döneme (1940'lı yıllar) dikkatle yoğunlaşıldığında ezanın Türkçe ya da Arapça okunması tartışmaları ve pratiklerine, İslâm'ın yaşamsal geleceğine dair sembolik bir önem atfedildiği görülecektir. Diğer yandan o dönemde İslâmcılık, hem konjonktürel hem de kendi dinamikleri olarak birkaç pratik üzerindeki tartışmalarda temsil olunmaktadır. Bu pratikler de, daha çok dinde reform tartışmalarının yapıldığı bir noktada yoğunlaşmaktadır. İşte ezanın Arapça okunmasının kazandığı sembolik önem, Ticanîlerin İslâmcılık düşüncesi içerisinde konum kazanmasına neden olmuştur.

Diğer yandan, o dönemde İslâmcı anlatımın temel karakteristikleri sayılabilecek "İslâm'ın her şeye rağmen burada ve varolduğu" ile "anti-komünist" söylem, Pilavoğlu'nun eserlerinde de izlenebilecek ana damarlardandır. Özellikle 1950'den sonra Türkiye'nin tercihini çeşitli vasıtalarla (NATO, Amerikan Yardımı vs.) Amerika'ya çevirmesiyle resmî bir öteki haline gelen komünizmin eleştirisi, bir yandan Pilavoğlu'nun eserlerindeki genel havayla paralelliği, diğer yandan İslâmcıların kimi yerlici ve sağ çizgiyle ittifakı çerçevesinde Ticanîlerin İslâmcılık düşüncesi içindeki temsili önemini artırmaktadır. Ayrıca bu İslâmcı söylem, 1940'lı yılların baskılarına karşı komünizm üzerinden bir cevabı da yansıtmaktaydı.

Aynı sembolik önem, İslâmcılık karşıtı söylem açısından da Ticanîleri dikkat çekici kılmıştır. Bir başka deyişle, Ticanîler İslâmcı karşıtı söylem tarafından da aynı eylemleri dolayısıyla temsili bir önem kazanmışlardır. Nitekim bugün Ticanîlerin çoğunlukla yazınlarda "Meclis'te Arapça ezan okumak" gibi siyasal içerikli bir eylemle hatırlanmaları bu temsili durumu göstermektedir. Nitekim karşıt söylem tarafından "siyasallık" vurgusu öne çıkarılarak algılanan İslâmcılık, Meclis'te Arapça ezan okuma gibi siyasal içerikli bir faaliyetle bire bir çakışmaktadır.

Sosyal bir kurum olmaya indirgenerek önemi ve işlevini bir müddet sonra kaybedeceği varsayılan din anlayışı, bir düşünce olarak İslâmcılığın faaliyet alanlarını belirlemesinde oldukça etkileyici olmuştur. Böylece İslâmcılık bir yandan kendisini sosyal, siyasal, ekonomik vs. yönleri içkin bütüncül bir düşünce biçimi şeklinde ortaya koyarak, özelde İslâmcı karşıtı söylemin İslâm için öngördüğü alanın (özel alanın) dışına taşmış, diğer yandan görünürlüğü, önemi ve yoğunluğu azalan İslâm'ın toplumsal görünürlüğünün yok olmaması için mücadele etmiştir. Dolayısıyla tam da bu iki noktada Ticanîler, kendilerini dışavurum formları sebebiyle İslâmcılık düşüncesi içinde bir konum kazanmış olmaktadırlar. Ancak Ticanîlik, ilerleyen yıllarda İslâmcılık düşüncesinin kazandığı yeni formlardan farklılaşarak gittikçe geleneksel bir çizgiye kaymasına ek olarak, hareketin sadece Pilavoğlu'na bağlı kalması, etki alanının oldukça sınırlı olması gibi faktörlerle İslâmcılık düşüncesi içindeki konumunu kaybetmiştir.

Bu anlatılanlar çerçevesinde Ticanîliğin daha çok tepkisel yönleri öne çıkan bir hareket olduğu anlaşılmaktadır. Bu tepkiselliği, beraberinde "sistem karşıtı eylemler" gerekçesiyle Ticanîler ve daha sonraki kimi İslâmcı düşünce ve hareketlerin faaliyet alanlarının sınırlandırılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Ticanîliğin bu "eylem" yönü, daha sonraki süreçte Türkiye'de "irtica" ile ilgili gerekçeleri de oluşturmuştur. Ticanîlik, başlı başına bir İslâmcı söylem geliştirmediğinden, onlarla ilgili İslâmcı teorik bir bakiyeden söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla Ticanîlerin pratiklerini sınayabileceğimiz bir teorik çerçevelerinin olduğunu söylemek zordur.

Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk

M. HAKAN YAVUZ

Nurculuk Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin en güçlü ve etkin dinî hareketlerinin başında gelir. Hareket Said Nursî'nin bütün eserlerini toplayan Risale-i Nur Külliyatı'nın (RNK) öğretileri etrafında şekillenmiş bir "hizmet-i imaniye"dir. Nurculuğun kendine has bir hareket olmasını sağlayan özelliği metni (Risale-i Nur) merkeze alan bir tarz benimsemiş olmasıdır. Bediüzzaman yaşadığı müddetçe daima eserlerine vurgu yapmış, kendi talebeliğine değil Risale-i Nur talebeliğine öncelik vermiştir. Kendisi vefat ettikten sonra yerine geçen bir halifesi olmamış, Nur öğretileri etrafında hareket devam etmiştir. Kemalist modernleşme ve onun ideal toplum anlayışına karşı proaktif bir tepkiyi dile getiren Nursî gelenekselden moderne geçiş aşamasında bocalayan kitlelere kavramsal ve zihinsel bir anlam haritası sağlamıştır. Nursî'nin nurlar olarak adlandırdığı eserleri arkasından gelenler için ortak bir iletişim dili meydana getirmiş, topluma da ahlakî ve zihinsel bir yenilenme mesajı sunmuştur. Nursî'ye göre bu mesaj toplumun her kesimine ihtiyaç duydukları nispette ve sahip oldukları ekonomik ve kültürel arkaplana göre hitap etmeye devam edecektir.

NURSÎ'NİN HAYATI

Said Nursî'nin hayatını iki devreye ayırmak mümkündür. Kendisinin "Eski Said" ve "Yeni Said" olarak adlandırdığı dönemlerin sınırı Osmanlı'yla Cumhuriyet'in ayrışma ekseniyle çakışır (Nursî, 2002, 374). Bu sadece zamansal anlamda değil, zihinsel ve eylemsel manada da önemli bir ayrışmayı ve değişimi ifade eder. Osmanlı'nın son döneminde yıkılışına şahitlik eden Nursî zamanının siyasî, ekonomik ve toplumsal tartışmalarını yakından takip etmiş ve bunlara katkıda bulunmuştur. Bunun gereği ve neticesi hayatının ilk döneminde siyasî ve entelektüel çevrelerle içli dışlı olmuştur ve eserlerinde sosyal problemlere ağırlık vermiştir (Badıllı, 1998, 167-324). Cumhuriyetin kuruluşu ve sonrasında Mustafa Kemal'in laik ve ulusal bir toplum yaratma hedefi Nursî'yi siyasetten soğutmuş ve eserlerini iman esasları, dinî hükümlerin açıklanması, Islâmî şuurun ve kimliğin korunması temaları etrafında şekillendirmiştir (Mardin, 2002, 165-168).

Said Nursî 1876 yılında Bitlis'in Nurs köyünde dünyaya geldi. İlk müderrisi abisi Molla Abdullah'tır. Klasik medrese eğitimini çok kısa sürede bitiren Nursî ilminin önemli bir kısmını kendi şahsî çalışmaları ve Doğu Anadolu'daki münaza-

ralara borçludur. İmam Rabbani Ahmet Sirhindi ve Abdulkadir Geylani'nin eserlerini okuyan Nursî'nin üzerinde Nakşibendî ve Kadirî tarikatlarının önemli bir etkisi oldu. Tarikatlarla yakından münasebeti olsa da klasik manadaki şeyh-mürit ilişkisini benimseyememiş tarikat geleneğine tekkelerdeki müritlerden ziyade kurucu zatların eserleri vasıtasıyla vukufiyet kazanmıştır. Nursî Gümüşhanevi'nin *Mecmuat'ul Ahzab*'ı gibi tarikatların esaslarında olan virtleri takip etmiş, ancak tarikat geleneğinin dışında bir İslâm anlayışının asrın şartları açısından gerekli olduğunu düşünmüştür. Bu tarikatlara karşı olduğu manasında değildir. Tarikatlar konusundaki görüşlerini *Telvihat*-ı *Tis'a* isimli eserinde özetlemiş ve burada tarikatları Kemalizme karşı savunmuştur (Nursî, 2002, 561-569). Tarikatı meyveye, imanı ekmeğe benzeterek tarikatsız Müslüman olunabileceği, ancak imansız Müslümanlığın mümkün olmadığı düşüncesini eserlerinin temel tezleri arasına yerleştirmiştir (Nursî, 2002, 1902).

Doğu Anadolu Nursî'ye entelektüel canlılık açısından bir bakıma dar gelmiş ve dönemin ulemasının ve aydınlarının merkezi konumundaki İstanbul'a giderek orada bir süre kalmıştır. Burada *Volkan* gazetesinde makaleler yayımlamış, İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'yle yakın ilişkiler kurmuş ve Dar'ul-Hikmet'ul-İslâmiye azalığı gibi aktif görevler yapmıştır. Zamanının gündemine olan yakın ilgisi neticesinde Avrupa'nın İslâm'a karşı olan önyargısı ve olumsuz yaklaşımlarından haberdar olmuş ve buna karşı toplumun acziyetinden şikâyet etmiştir. Avrupa menşeli eleştirel düşünceyi geleneksel taklidi düşünceye tercih eden Nursî serbest düşünebilen hür fertler yetiştirecek ve toplumun geri kalmışlığına ilaç olacak fikir ve projeler üretmiştir (Mürsel, 1995, 272-287). Bunun en güzel örneği II. Abdülhamit'e sunduğu Medresetü'z-Zehra projesidir (Nursî, 2002, 2131). Doğu Anadolu'nun geri kalmışlığına çözüm olması için Arapça, Türkçe ve Kürtçe eğitim yapacak, İslâmî ilimlerle fen ilimlerini bir arada talim edecek bir üniversite öneren Nursî, İstanbul'da ve özellikle padişahtan beklediği ilgi ve desteği bulamamıştır. Bunun neticesinde istibdat-hürriyet ekseninde Abdülhamit muhaliflerine destek verdi. Jöntürklerle yakın ilişkileri olan Nursî, II. Abdülhamit'e karşı tüm fikirlerine katılmasa da anayasal bir sistem arayışında İttihat ve Terakki'nin yanında yer aldı. 31 Mart Vakası sırasında isyanda öncü rol oynayan İttihad-ı Muhammediye derneğiyle olan ilişkisi sebebiyle askeri mahkemede yargılandi. Mahkemede, ileride *Divan*-ı *Harbi Örfi* adıyla kitaplaştıracağı savunmasında anayasa, hürriyet ve şeriat konularını içeren etkili bir konuşma yapmış, kendisinin isyana destek vermediği, aksine birçok askere kışlalarına geri dönmelerini telkin ettiğini anlatmış, neticede de beraat etmiştir.

31 Mart Vakası ve sonrasında İttihat ve Terakki'nin muhalefete aman vermeyen yönetimini gören Nursî İstanbul'dan ayrılarak Doğu Anadolu'ya geçti. Burada Kürt aşiretleri ve ileri gelenleriyle anayasa, meşrutiyet, hürriyet ve İslâm konulu sohbet ve tartışmalarda bulundu ve daha sonra bunları *Münazarat* adlı kitabında topladı. İslâm alemiyle de yakından ilgilenen Nursî Şam'a giderek Emevî Camii'nde Arapça bir vaaz verdi. *Hutbe-i Şâmiye* adıyla meşhur olan konuşmasında Müslümanların temel problemlerine işaret ederek çözüm yolları önerdi. İslâm aleminin problemlerinin kaynakları arasında zaruret, cehalet, istibdat, yeis, enaniyet ve itilaf sorunlarının bulunduğunu gündeme getirerek Müslümanlara ümitsizliğe düşmeden bu problemlerle baş etmenin çarelerini sundu. Hürriyet ve meşruiyet kavramlarını sık sık vurgulayarak İslâm aleminin sahip olduğu potansiyelin ancak ferdi ve siyasî özgürlüklerin sağlanması yoluyla açığa çıkacağının altını

çizdi. Buradan Nursî'nin toplumsal adaletin ve barışın sağlanması için özgürlük ve demokratlikliği şart gördüğü söylenebilir (Nursî, 2002, 1961-1982).

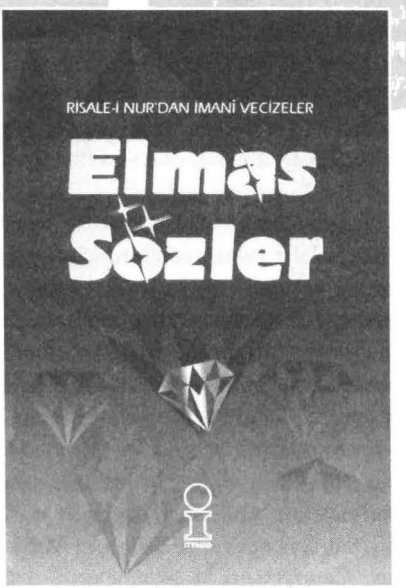
Birinci Dünya Savaşı sırasında Van'da Ermeni ve Ruslara karşı gönüllü alaylar tertip ederek bizzat savaştı. Bu sırada Kuran'daki bazı ayetlerin uzun ve çok yönlü tefsirlerinden oluşan Arapça *Işarat-ul İcaz* eserini telif etti. 1916 yılında Ruslara esir düştü. Rusya'da (Kosturma) iki sene esaret hayati yaşadı, daha sonra buradan firar etmeyi başararak Avrupa üzerinden tekrar İstanbul'a geldi (Badıllı, 1998, 426-430). Savaş sonrasının İstanbul'undaki keşmekeş ortamında kendisini topluma yabancı hissetti ve bu gurbet duyguları Said Nursî'yi bir nevi inziva düşüncesine itti. Etrafında gördüğü problemlerin derdi ve kendi nefsi üzerine yaptığı muhasebeler neticesinde manevi bir buhran geçirmekte olduğu sırada İmam Rabbani'nin *Mektubat*'ını okudu. Eserlerinde bu dönemde yaşadığı uzun düşünceler ve ıstıraplar sonunda Kuran'dan başka mürşit aramamaya kani olduğunu anlatır.

İstanbul'dayken İngiliz işgaline karşı *Hutuvat-ı Sitte* adında bir risale yazdı. İngiliz işgalini sert bir şekilde eleştirirken Anadolu'da şekillenmekte olan Millî Mücadele'ye destek verdi. 1922 yılının Ağustos ayında Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edildi. Burada kaldığı zaman zarfında Millî Mücadele'nin kurmaylarının İslâm aleyhinde planları olduğunu hissederek, Meclis'te din, iman ve namazın ehemmiyeti konusunda bir konuşma yaptı. Mustafa Kemal'in bu tip konuların bir dava etrafında birleşmiş vekiller üzerinde ayrılık yaratacağı eleştirisiyle karşılaştı. Mustafa Kemal tarafından kendisine Doğu illeri Umum Vaizliği teklif edildi, Ankara'da gördüğü manzara sebebiyle bunu da reddetti. Ankara ziyaretinin Nursî üzerinde çok derin etkileri oldu. Siyaset yoluyla dine hizmetin imkân dahilinden çıktığını düşünerek, İslâm şuurunun öncelikle fertler bazında elde edilmesi gerektiğine ikna oldu. Bundan böyle düşündüğünü hak bildiğini söylemekten çekinmeyen, gündemi takip edip katkıda bulunmaya çalışan, devlet erkânıyla muhaveresi olan Nursî kendini inzivaya çekmiş, imanî meseleler üzerine eserlerinin telif ve dağıtılmasıyla uğraşmaya adamıştır. Bu esnada siyaset ve gündemi takip dahi etmeyerek kendini tefekkür ve ibadete veren Yeni Said'e dönüştürmüştür (Nursî, 2002, 2139). Siyasetteki tarafgirlik ve çıkarcılığı İslâm'a hizmete, hakperestlik ve samimiyete engel olarak gören Nursî talebelerine de siyasetten uzak durmayı tavsiye edecektir. Ankara'da Cumhuriyet'in öncü kadrosunda gördüğü pozitivizm ve din konusundaki şüpheciliğin İslâm için en büyük tehlike olduğunu düşünerek daha sonraki hayatını bu tehlikeleri izale edecek, Müslümanların iman anlayışını bilimsel verilerle güçlendirecek, günlük hayatı İslâmî şuur etrafında şekillendirecek bir kimlik ve kişilik hareketinin inşâsına hasredecektir. Kendi ifadesiyle 1923 yılının Haziran ayında Ankara'dan Van'a yolculuğu aynı zamanda Eski Said'den Yeni Said'e dönüşümünü simgeler (Nursî, 2002, 2139).

Van'da sonraki hayatının ve eserlerinin bir planı hükmündeki *Mesnevi Nuriye* isimli eseri üzerinde çalıştı. Bu sırada Şeyh Sait İsyanı patlak verdi. Kendisine isyanı desteklemesi için başvurulduysa da, kardeş kanı akıtmamak için bunu reddetti. Yine de Cumhuriyet'in gazabından kurtulamadı, Nursî'nin bundan sonraki hayatı kendi ifadeleriyle memleket zindanlarında, mahkemelerde ve sürgünlerde geçti. Burdur, Barla, Isparta, Kastamonu, Emirdağ, Afyon başlıca sürgün mekânları oldu. Gittiği yerlerde daima gözetim altında tutuldu, kendisini ziyarete gelenlerle görüşmekten men edildi. Bu şekildeki yalnızlık ve sürgün hayatı süresince Risale-i Nur Külliyatı olarak bilinen eserinin yüzde doksanını telif etmeyi ba-

şardı. Risalelerin dağıtılması ve okunması da yasaklandığı için "Nur Postacıları" adıyla meşhur olan talebeleri tarafından ancak gizlice yayıldı. Eserlerin dağıtımı, çoğaltılması, okunması ve okutulması başlıca hizmet şekilleri oldu. Bu çabalar neticesinde risalelerin okunup yorumlandığı ders halkaları ve Anadolu'nun hemen her yerine çoğaltılıp dağıtıldığı iletişim ağları ortaya çıktı. İşte bu halkalar ve ağlar Nurcu hareketin örgütsel yapısını oluşturdu. Nursî'ye ve eserlerine Anadolu'da gösterilen teveccüh rejimi rahatsız etti. Nursî'ye ve talebelerine gözdağı vermek anmacıyla birçok dava açıldı, yapılan yargılamalar neticesinde Nursî ve bazı talebeleri sırasıyla Eskişehir, Denizli ve Afyon'da hapisle cezalandırıldı (Berk, 1975). Bütün bu olumsuzluklara rağmen Nursî mahkeme savunmalarını ve hapishaneleri eserlerinin telif ve takdimi adına kullanmayı bildi. "Nurculuk" adını alan hareket devletin bütün çabalarına rağmen büyüyerek devam etti.

Kemalizmin geleneksel dindar Osmanlı toplumundan modern laik Türk toplumu yaratma gayretine karşı Nursî, ferdî planda İslâmî şuurun korunması yoluyla mücadele etti. İslâm şuurunun korunması için İslâmî geleneğin yenilenmesinin şart olduğuna inanan Yeni Said mümkün olduğu kadar zamanın sorunlarını dikkate alan bir dershane eğitimine önem verdi. Kemalizmin kamusal alandaki çabalarına özel alanları kuşatan bir din eğitimi geliştirerek cevap vermek Nursî'nin en etkili taktiği olmuştur. Nursî'ye göre özel alanda dinî bütün sağlam imanlı fertler yetiştiği müddetçe kamusal alandaki çabalar akim kalmaya mahkûmdu. Neticede Nursî'nin büyük bir ölçüde haklı çıktığı ve Kemalist devrimlerin halkın önemli bir kesiminde her yönüyle içselleştirilmediği bir vakıadır. Dıştaki baskı ve yabancılaşma neticesinde içe dönen bireyler kendi geleneksel değer ve kimliklerini muhafaza çabasına girmişlerdir.



Risale-i Nur'lardaki sembolik dilin cazibesi, Şerif Mardin'e göre, bireysel şekillendirmelere açıklığındadır. Ayhan Yalçınkaya ise Küf *adlı kitabında, metnin otorite ve karizmasının mutlaklığını, kişilerin bu sembolizmi kendilerince anlamlandırmalarına cevaz vermediğini vurgular.*

Siyasetle alakası olmadığını defaatle söylediği halde ve pratikte de yaşadığı sürgün ve inziva hayatı neticesi kimselerle görüştürülmediği halde, Nursî, Risale-i Nurlar ve Nurcular neden Kemalizm tarafından bir tehlike olarak algılandı? Bu sorunun cevabını Nur hareketinin alternatif bir modernlik anlayışı üretmiş olmasında aramak gerekir. Risale-i Nurlar Kemalizmin aksine Batılılaşmadan modernleşmenin, İslâm'la bilim ve akılcılığı bağdaştırmanın mümkün olduğunu savundu (Mardin, 1989, 45). Esasen Yeni Said Eski Said'e nazaran Kemalizm için daha büyük bir tehlikeydi, çünkü toplumsal değişim projesinin doğrudan zihinsel ve kavramsal köklerini içten içe eritiyor ve halkın nezdinde yeni rejimin meşruiyetini sorgulanır hale getiriyordu.

Çok partili hayata geçişten sonra Nur-

sî'nin siyasete olan bakışı bir nebze yumuşama gösterdi. CHP'ye karşı DP'yi destekleyen Nursî, Eski Said dönemindeki meşrutiyet, meclis, anayasa ve meşveret konulu düşüncelerine benzer söylemler üretti. Üçüncü Said dönemi olarak adlandırılabilecek bu dönem ne kadar Eski Said'e doğru bir yönelim göstermiş olsa da Yeni Said'e çok daha yakın olduğunu ifade etmek gerekir (Nursî, 2002, 1809-1915). Demokrat Parti döneminde risalelerin daha rahat neşredilip dağıtılmasının sağlanması Nursî'nin tavrının belirlenmesinde önemli rol oynadı. Siyaset konusunda edindiği bir kısım olumsuz görüşleri bu dönemde de ifade etti. Özellikle din ekseninde siyaset yapılmasının tehlikeleri üzerinde durdu, bu konuda kendisinin İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ndeki tecrübelerini değerlendirerek, nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda İslâm'ı sahiplenen ve sembolleştiren bir siyasî hareketin muhtemel zararlarına işaret etti.

Nursî hayatının son demlerini Isparta'da geçirdi. Ölümüne iki gün kala gittiği Urfa'da vefat etti. Önce burada toprağa verilen Nursî, daha sonra, mezarının bir siyasî sembol haline getirilmesi endişelerine karşı 1960 darbesini yapan komutanlar tarafından bilinmeyen bir yere nakledildi (Şahiner, 1996, 45-53).

NURSÎ'NİN FİKİR DÜNYASI

Nursî'nin eserleri Türk toplumuyla İslâm arasında kavramsal bir köprü kurmak amacını taşır. Bu amacı 20. yüzyılın iki önemli meselesine getirdiği yaklaşımlarla zihinsel düzeyde gerçekleştirmek ister. Birincisi klasik dinî otoritenin parçalanması, ikincisi ise pozitivist düşüncenin toplum ve siyaset üzerinde bilimsel hükümranlık kurma çabasıdır. Nursî'nin görüşü İslâm'ın siyasal vasıtalar ve tarikat gibi geleneksel silsilelere ihtiyaç duymadan günlük hayatta yaşayan bir metin karakteriyle sosyal düzendeki yerini alması gerektiği yönündedir. Cumhuriyetçilik düşüncesiyle yoğrulmuş devletin dini gelişmeye ve muasır medeniyet seviyesine çıkmaya engel görmesine tepki olarak Nursî, asra uygun bir anlayış ve metotla İslâm düşüncesine yeni bir soluk getirmek istemiştir. Bunu da İslâmî gelenekte "tecdit" olarak bilinen kurum üzerine bina etmiş, Risale-i Nurları vaktinin muceddidi olarak lanse etmekte beis görmemiştir. Klasik anlamda dinî eğitim almış ulemanın zamanın müşkülatlarına çözüm getiremeyeceğine inanan Nursî, müspet ilimlerle din ilimlerinin, kalple aklın izdivacının ancak yeni bir anlayış ve yaklaşımla mümkün olacağına işaret eder. Bu çıkış noktasıyla Nursî'nin eserleri üç esas gayeye hizmet etmiştir denilebilir: Müslümanların din ve iman mevzularında şuurlandırılması, materyalizm ve pozitivizme dayalı egemen zihniyetin reddi ve toplumun müşterek grameri olan İslâm vasıtasıyla toplumsal hafızanın tekrar canlandırılması.

İslâmî Şuur

Nursî İslâm anlayışını belirli bir insan doğası kabulü üzerine bina etmiştir. Buna göre bazı özellikler tüm insanlarda fıtrî olarak doğuştan bulunur. Dine olan meyil ve ihtiyaç insandaki acz, fakr ve zayıflık hissinden gelir. İnsanın sınırsız ihtiyaçlarına karşılık sınırlı iktidarı vardır. Çok çeşitli his, arzu ve fikirlerle donatılmış yapısı birçok iç çatışma ve mücadelenin de nedenidir. Bu çatışmaları dindirmenin, sınırsız istek ve ihtiyaçlarına cevap bulmanın yegâne yolu Allah'ın sınırsız güç ve iradesine dayanmaktan geçer. İnsanın saadete ulaşması tevekkül ve teslimle mümkündür. İnsan ahsen-i takvimde (en güzel kıvamda) yaratılmıştır, ancak kendisine verilen araçları kötüye kullanırsa esfel-i safiline (aşağıların en aşağısına) düşmesi çok kolaydır (Nursî, 2002, 132). İnsan iradesini iyiye kullandığı takdirde meleklerden üstün olabileceği gibi tersi durumda da hayvanlardan aşağı düşebilir.

Bu bakış açısından yola çıkarak insana verilen en büyük hazinenin gelişime ve terakkiye açık düşünme ve hissetme yeteneği olduğu vurgulanır. Aslında insanı diğer mahlukattan ayrı ve üstün kılan da kimlik ve kişiliğine kaynaklık eden inanç dünyası ve aklıdır. Dinin insan fıtratındaki merkezî yeri göz önüne alındığında toplumsal problemlerin kaynağı da dinsizlik düşüncesi olarak ortaya çıkar. Çözüm ise iman ve dinden ilhamını alan ahlak anlayışının ferdi ve sosyal hayatta carî kılınmasıdır. Nursî'ye göre bu tip bir hayat nizamına götüren değişim zihinsel düzlemde başlayacak, ferdin dünya görüşünü şekillendirerek toplumun paradigması haline gelecektir.

Nursî imanı, tahkikî ve taklidî olmak üzere ikiye ayırır ve her Müslümanın gayesinin üzerinde düşünülüp duygu ve düşünce planında içselleştirilmiş tahkiki imanı elde etmek olması zaruretini anlatır (Nursî, 2002, 121). Kulaktan dolma sözlü kültürden öteye gitmeyen kalpte ve akılda yer etmemiş taklidi imanın özellikle zamanın materyalist ve pozitivizm akımları karşısında her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunun altını çizerek ferdi ve toplumsal açıdan iman ve küfür muvazeneleri (karşılaştırmaları) yapar. Tefekkür tahkiki imana giden yolun en önemli vasıtasıdır. Her mümine kendisinin ve kâinatın yaratılışı üzerine tefekkür etmesini öğütler ve bunları enfüsî ve afakî tefekkür olarak adlandırır. Enfüsiden afakiye ve afakiden enfüsiye giden bir yol vardır. Bu yolla hayat, yaratılışı ve çevresini anlamlandıran ferdin sonraki vazifesi güzel ahlakla ahlaklanmaktır. Nursî'ye göre güzel ahlakın esas kaynağı ilahidir ve bu din vasıtasıyla ifadesini bulur. Bahsi edilen ilk süreç iman ikinci süreç ise hayat kavramlarıyla ifade edilir.

Nursî tahkikî imanın herkese lazım olduğu düşüncesiyle her Müslümanın belli bir seviyede dinî bilgiye ve bakış açısına sahip olması gerektiğini söyler. Bunun neticesi eserlerini her seviyeden insana hitap edecek şekilde kaleme alır. Herkes her noktasını incelikleriyle anlamasa da eserleri okumakla kendisi için gereken asgari donanımı elde edebilir. Bu anlamda Nursî'nin ulema ve Sufîlikten farklı bir yaklaşım tarzı hemen fark edilebilir. Ona göre zamanın Müslümanlarına düşen ne eski geleneği taklit etmek ne de Avrupa'ya düşünsel anlamda eklemlenmektir, ancak kritik düşünce ve tefekkürle inandıklarını içselleştirmektir.

Pozitivizme Karşı Mücadele

Sadece bilimsel bilgiyi muteber kaynak olarak gören, bilimi hayatta tek mürşit ilan eden pozitivizm düşüncesinin Türkiye'deki yansıması İslâm'ın gerikalmışlıktan sorumlu tutulması şeklinde olmuştur. Cumhuriyet geleneksel din anlayışı yerine yeni, "pozitif" bir dinin ikamesi için de çaba sarf etmiştir. Nursî'nin bu projeye karşı tavrı İslâm'ın bilimle, özgürlüğün imanla ve modernliğin gelenekle barışık olduğunu ispatlamaya çalışmak şeklinde olmuştur. Risale-i Nur İslâm'ın terminolojisini modern söylemlerle bağdaştırmaya gayret ederek pozitivist düşünce karşısında alternatif modernlik anlayışı üretmiştir. Bu bakış açısına göre Kuran veya daha genel ifadesiyle vahiy ile akıl arasında bir çatışma yoktur. Önemli olan zamanın şartları ışığında hükümleri yorumlamak ve gelişen beşerî ilimler penceresinden yeni mânâlara intikal etmektir. İnsanların Kuran'ı daha derinden anlamaları ilimlerinin artışıyla mümkün olacaktır. İlmî buluşlar yaratılış sırlarını, kâinattaki nizamı ve dengeyi ve neticede Allah'ın mutlak ilmine ve hikmetine bir adım daha yaklaşmayı mümkün kılacaktır. Zaman geçtikçe Kuran gençleşecek, beşerin Kuran'ın mesajını kavramasında sürekli bir ilerleme olacaktır. Bu yaklaşım tarzına göre Kuran ayetlerinin sadece bir tek manası olduğunu düşünmek yanlıştır, küllî-cüzî, işarî-sarihî boyutlarıyla ayetlere yaklaşan Nur-

Said Nursî

METİN KARABAŞOĞLU

"Risale-i Nur Külliyatı" olarak bilinen eserlerin müellifi olan Bediüzzaman Said Nursî (d. 1878 Bitlis - öl. 1960 Urfa), son yüzyılda Türkiye'de İslâm düşüncesi alanında, bu arada siyasal düşünce ve eylem alanında ciddi izler bırakmış isimler arasındadır. Nursî'nin düşünce ve eylem düzlemindeki etkisi, gerek onun eserleri etrafında şekillenen ve kendi içlerinde yaklaşım farklılıkları barındırmakla birlikte topluca "Risale-i Nur Talebeleri" veya "Nurcular" diye adlandırılan takipçileri aracılığıyla, gerek doğrudan onun takipçisi olmamakla birlikte onun ortaya koyduğu fikirlerden doğrudan veya dolaylı biçimde etkilenmiş kişi ve gruplar aracılığıyla bugün de devam etmektedir.

NURSÎ VE SİYASET: KRONOLOJİK NOTLAR

Said Nursî'nin hayat tarihçesi, dışsal ve içsel dinamiklerin eşliğinde onun düşünce ve eylem planında giderek genişleyen bir çizgiyi nasıl edindiğini görmemizi sağlar. Genç Said, yaşadığı coğrafyanın kronik sorunlarını gözlemler ve bu sorunların üç temel nedeni olarak 'cehalet, zaruret, ihtilaf'ı; yani, bilgisizlik, yoksulluk ve çoğulcu bir düşünme biçiminden mahrumiyeti görür. Doğu Anadolu'nun kronik sorunlarının çözümüne yönelik zihinsel egzersizler, Van'da Vali Tahir Paşa'nın konağında misafir olarak kaldığı yıllarda, onu 'Medresetü'z-Zehra' projesine götürür. Said Nursî'nin zihninde, bu proje, bilim ve düşünce alanındaki gelişmelerden giderek kopan geleneksel medrese eğitimi ile geleneksel İslâmî değerlerden kopuk modern bilimleri buluşturup kaynaştıran; ayrıca, Arapça-Türkçe ve Kürtçe'nin beraberce öğretildiği müfredatıyla giderek belirginleşen milliyetçi eğilimlere karşı ümmet bilincini restore eden bir kurum olarak tasarlanmıştır.

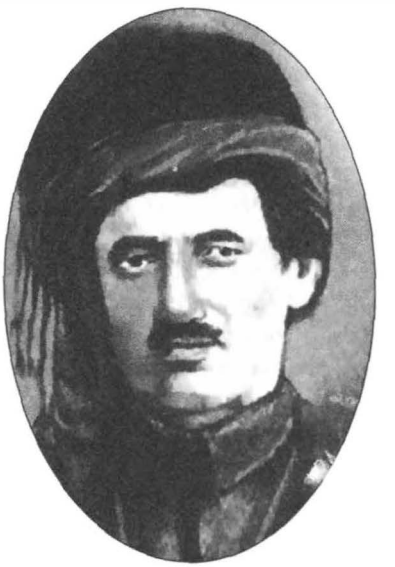
Tahir Paşa'nın konağı, genç Said'in geleneksel medrese eğitiminin ötesinde

sî, eserlerinde yeni bir tefsir metodolojisi geliştirmiştir.

Taklide dayanan malumatfuruşluk şeklindeki ilim önceki zamanlarda yeterli olmuşsa da modern şartlarda yetersiz kalmaktadır. Şüpheciliğin rehber olduğu bir dönemde insanları Allah'a inanmaya yöneltecek yeni bir yol sunulması gerekir. Nursî'nin bu mesajının ilk plandaki hedef kitlesi şehirde yaşayan okuryazarlardır. Çünkü modern şartlardan etkilenecek, Nursî'nin önerdiği yeni yönteme en çok ihtiyaç duyacak ve aynı zamanda kültürel hegemonya üretebilme kapasitesine sahip olacak olan bu şehirli ve okumuş kesimlerdir. Nursî şehir modernitesinin getirdiği kuşku ve sorgulama yöntemlerini reddetmeden bilimsel "verilerle" imanı yenilerken kullandığı metot "eserden müessire" yani yaratılıştaki nizam ve mükemmellikten yaratanın sıfat ve esmasının mükemmelliğine ulaşmaya çalışır. Nursî'nin eserlerinde tümdengelime dayalı mantık silsilesi içinde bir ispat yöntemi hâkimdir. Derin ve anlaşılması zor olabilecek mevzular benzetme ve hikâyecikler tarzında anlatılır. Eserlerin önemli bir kısmı Nursî'nin kendisinin veya çevresin-

yeni fikirlerle yüzleşmesine yol açan, yeni ve büyük kısmı Batı dillerinden tercüme edilmiş kitapları okuduğu yıllardır. Said, gerek bu kitaplar, gerek valiye İstanbul'dan gelen gazeteler aracılığıyla, gözlemlediği sorunların büyük kısmının yalnız Doğu Anadolu'yla sınırlı kalmadığının farkına varmış; bir bütün olarak Osmanlı toplumunu ve İslâm coğrafyasını kuşatan geri kalmışlık ve çözülmeye karşı çıkış yolları aramaya başlamıştır.

'Medresetü'z-Zehra' projesini fiiliyata geçirmek için destek sağlamak üzere 1907'de İstanbul'a yaptığı yolculuk, ona yeni açılımlar, yeni ufuklar, yeni dostlar ve yeni düşmanlar kazandırır. 'Medresetü'z-Zehra' projesine karşı başkentteki idarî kadrolardan, bilhassa Sultan II. Abdülhamit'in gördüğü kayıtsızlık, onu gazeteler yoluyla sert eleştiriler yazmaya yöneltir. Said Nursî'nin sultana yönelik eleştirilerinin bir diğer önemli sebebi, imanla özgürlük, İslâm'ın ilk dönemleriyle meşrutî yönelimler arasında doğrudan ilişki kurmuş bir İslâm alimi olarak Bediüzzaman'ın dindar kişiliğiyle tanınan bir sultanın uyguladığı istibdadı meşru görmemesidir. O dönemin gazetelerinde çıkan kısa yazıları ve yine o dönemde yazdığı *Muhakemat* ve *Münazarat* gibi eserler, Bediüzzaman Said Nursî'nin bir bütün olarak İslâm toplumlarındaki geri kalmışlığı, 'herkesin damarlarına sirayet etmiş' olan, 'içimizdeki garip namlar



Şerif Mardin, Said Nursi'nin dinî lehçeyi, hem kişiyi çevreleyen dünya ile ilgili efsun yaratacak, hem onun modern dünyada konumlanmasını sağlayacak şekilde canlandırdığını yazar.

de bulunanların akıllarına gelen dinde şüpheye vesile olabilecek sorulara verilen yanıtlar şeklindedir.

Nursî'ye göre İslâmî bilgiye ulaşmanın üç yolu vardır: Kuran, kâinat ve peygamber (Nursî, 2002, 91). Üçü de aynı kaynaktan geldiği için aynı doğruyu farklı ve birbirini tamamlayacak şekillerde ifade ederler. Kâinat kitabını Kuran ve peygamberlik mesajına uygun okuyabilmenin yolu kainata *mânâ-yı ismiyle* değil, *mânâ-yı harfiyle* bakmaktan geçer (Nursî, 2002, 49-50). Yani kainata kendi zatında değil sembolize ettiği mananın zaviyesinden bakmak lazımdır. Kainat bütün sıfat ve fiilleriyle esma-ı hüsnanın bir tecelli mahallidir. Allah'ı tanımak isimlerini ve bu isimlerin yansımalarını anlayıp tefekkür etmekte gizlidir. Bu çok dinamik bir iman anlayışıdır. Sürekli yenilenen tazelenen değişen bir kainatta değişmeyen bir güç ve irade vardır, Allah yaratılışın ilk anında olduğu gibi sürekli faaldir, her şeyi tasarrufu altında bulundurur. Nursî, esma-i hüsnadan özellikle *hayy, kayyum, adl, hakem, kuddüs* ve *fert* isimlerinin çerçevesinde eşya ve kainata yaklaşır. Olayları ve hükümleri öncelikle merhamet ve hikmet nazarından an-

ile hüküm süren' parça parça istibdatlar'da gördüğünü; çözümü ise, özgürlükçü bir sosyal-siyasal zeminde aradığını net bir biçimde göstermektedir. Said Nursî'nin bu yaklaşımını İslâmî bir çerçevede temellendirmesi, örneğin hürriyetin İslâmîliği ve istibdadın İslâmdışılığını, Kuran'a ve peygamber dönemine atıfla açıklaması dikkat çekicidir. Said Nursî o dönemdeki duruşunu değerlendirirken, onun, sultanın 'şeriatı istibdada müsait' gösteren yaklaşımından 'dine zarar geleceği' şeklindeki öngörüsü de göz önünde tutulmalıdır.

Sonuçta, İstanbul'daki Said Nursî'yi, 'veli padişah' demekle birlikte istibdadın bayraktarı olarak gördüğü Abdülhamit'in karşısına ve o dönemde yazdığı bir makalede 'yirmi yıllık rüyam' dediği özgürlük mücadelesinin bayraktarı olarak gözüken İttihat ve Terakki'nin yanına getirir. Abdülhamit'e yönelik eleştirileri onun tımarhaneye kapatılmasına yol açar, ancak doktor hakkında olumlu rapor verdiği için serbest bırakılır. II. Meşrutiyet'in ilan edildiğinde, Said Nursî, irticalen, "Hürriyete Hitap"ta bulunur ve ilerleyen günlerde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkezinin bulunduğu Selânik'te Hürriyet Meydanı'nda bu nutkunu tekrarlar. Bununla birlikte, İlan-ı Hürriyet'in ilerleyen haftalarında, Said Nursî, İttihat ve Terakki üst yönetiminde gözlemlemeye başladığı diktacı tavırdan dolayı, yine özgürlük ve meşrutiyete vurguda bulunan bir söylemle, eleştirilerini bu kez İttihat ve Terakki'ye yöneltir. Aralarındaki bu ayrışmayı, bir eserinde "... ismi meşrutiyet ve mânâsı istibdat olan ve İttihat ve Terakki ismini de lekedar eden buradaki şube-i müstebidaneye muhalefet ettim" diye açıklar ve niye İttihat ve Terakki ile yollarının ayrıldığı yönündeki bir soruya, "Ben [hürriyet ve meşrutiyet yolundaki] yürüyüşümü terk etmedim, onlar terk etti" şeklinde cevap verir.

Abdülhamit sultasına muhalefet eden İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirdiğinde kurduğu sultaya yönelik muhalefeti, Said Nursî'yi 31 Mart Olayı'nın akabinde harp divanına götürür. Bu olağanüstü mahkemede idam talebiyle yargılanır. Abdülhamit istibdadına yönelik eleştirisinden dolayı tımarhaneye, İttihat ve Terakki istibdadına yönelik eleştirisinden dolayı ise divan-ı harbe sevk edilmesine atıfta bulunarak "İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi" (İki Musibet Okulunun Diploması) adını verdiği keskin bir savunmada bu-

lamlandırır ve rahim ve hâkim isimlerini sıklıkla vurgular. Ona göre böyle bir yaklaşıma sahip olabilmek için *nazar* veyahut bakış açısı çok önem arz eder. Kainattaki ifadeyi anlamlandıran bakış açısıyken, insanin fiillerini anlamlı ve değerli kılan *niyet*tir. Nursî bu düşüncelerden yola çıkarak *Mesnevi-yi Nuriye* adlı eserinde o zamana kadarki kırk senelik hayatında ve yirmi beş senelik tahsilinde öğrendiği en değerli dört kelimeyi mânâ-yi harfi, mânâyi ismi, niyet ve nazar olarak sıralar.

Nursî'nin Kuran'ı anlama metodu rölativisttir. İslâm'ı anlamak zaman, mekân ve şartlara bağlı olduğundan birbiriyle yarışan paradigmalara fırsat verilmelidir. Hiçbir kimse veya paradigmanın Kuran'ın anlamı ve yorumu konusunda tekeli mevzu bahis olamaz. Dini siyasî düşüncenin tahakküm ve manipülasyonundan kurtarma konusundaki çabaları da göz önüne alındığında, Nursî'nin herkesi Kuran'ı anlamaya teşvik ederek dinin demokratikleşmesini amaçladığı çıkarımı yapılabilir.

Şahsiyet ve Hafıza

İslâm'ın düşmanlarını cehalet, ihtilaf ve zaruret (fakirlik) olarak tanımladıktan

lunur ve beraat eder. Daha sonra *Divan-ı Harb-i Örfî* adıyla yayımlanan bu savunma, onun gerek şahıs gerek zümre istibdadına yönelik eleştirisini teyit ettiği gibi, özgürlükçü bir yönetim yönündeki ısrarını da ortaya koyar.

Said Nursî'nin 31 Mart Olayı'nın müsebbibi olarak gösterilen 'İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer almasında önemli bir etken, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin sergilediği performansın onda vol açtığı hayal kırıklığı olsa gerektir. Bu noktada, T. Z. Tunaya başta olmak üzere, bu dönem ve bu fırkayla ilgili araştırma ve değerlendirmede bulunmuş isimlerin, 'İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'nin kısa bir zaman aralığı içinde 'iki kere kurulduğu' gerçeğini görememiş olmaları dikkat çekicidir. Cemiyetin 17 Şubat 1909'da yayımlanan nizamnamesinde Said Nursî'nin imzası yoktur; Said Nursî, ilkinin ilga edilmesinden sonra tüzüğü 16 Mart 1909'da yayımlanan aynı adlı yeni cemiyetin kurucuları arasındadır. İki tüzük arasındaki fark, ve Said Nursî'nin 'divan-ı harp'te getirdiği açıklama, İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'nin kısa ömründeki üç önemli dönüşümü ele verdiği gibi, Bediüzzaman'ın uzun ömrünün sonraki safhalarında sürdüreceği bir hassasiyetini ortaya çıkarır: "İşittim: İttihad-ı Muhammedî namıyla bir cemiyet teşekkül etmiş. Nihayet derecede korktum ki, bu ism-i mübarekin altında bazılarının bir yanlış hareketi vücuda gelsin... Sonra işittim, bu ism-i mübareki bazı mübarek zevat daha basit ve sırf ibadete nakil etmişler. Ve siyasete karışmayacaklar. Lâkin tekrar korktum, dedim: Bu isim umumun hakkıdır, tahsis ve tahdid kabul etmez..."

İlerleyen cümlelerde, Bediüzzaman Said Nursî, belli bir siyasal hareketin İslâm'ın sözcülüğünü üstlenip sair siyasal hareketlere karşı dışlayıcı bir üslup geliştirmesine engel olma yönündeki hassasiyetini açıkça ifade eder. Zira, ona göre, "Hakikat-ı İslâmiye, bütün siyasâtın fevkindedir. Hiçbir siyasetin haddi değil ki, İslâmiyet'i kendine âlet etsin." Bu noktada o, 'bir kısım dindar ehl-i siyasetin, dini siyaset-i İslâmiyeye âlet etmeye çalışmış' olduğundan söz etmekte; ve bu tutuma itirazını, "İslâmiyet güneşi yerdeki ışıklara âlet ve tâbi olamaz. Ve âlet yapmak, İslâmiyet'in kıymetini tenzil etmektir, büyük bir cinayettir" diye dile getirmektedir.

sonra Nursî bunun karşısında erdemler olarak eğitimi, çalışmayı ve ittifakı görür (Nursî, 2002, 1921). Nursî'nin İslâm'ı ferdidir, dinî şuurla mikro düzey ahlakın tesisini hedef alır. Eserleri sürekli olarak dindar ve modern bir Müslüman prototipini oluşturmaya değinir, İslâm'ın öz değerleri hususunda toleranslı olduğu kadar dinin özü olan iman konusunda hiç ödün vermez. Risale-i Nur, Nursî'nin sığındığı melcesidir, asrın maddi manevi baskılarından boğulan ruhani lezzet arayan Müslümanlar da Nursî gibi eserlerde kendilerine bir iltica kapısı bulacaklardır.

Nursî, Müslüman şahsiyetini devletin milliyetçilik ve pozitivizminden korumak için benliğin filizlenip gelişeceği, dışarının tehditleriyle mücadeleye imkân verecek bir iç âlem kurgulamaya çalışır. Bu içselleştirilecek anlam haritasının inşa edilmesi en büyük uğraşısıdır. Hakkı tanımış bir benlik duygusu şahsi terakkinin anahtarıdır. Birçok ehl-i tarikatte olduğu gibi kalp dışarının baskılarına karşı direnme iradesinin esas mekânıdır. Nursî Kemalizmi kalbe itminan, kafaya selamet vermekten uzak bir proje olarak görür ve bu yolla kolektif hafızada ve zihinsel bir anlam hari-

31 Mart sonrası kurulan Divan-ı Harp'te beraatından sonra, Bediüzzaman, 'mânâ-ı meşrutiyete ibtilâ ve muhabbetini' vurgulamayı sürdürür. O, "Asya ve âlem-i İslâmiyet'in istikbalde firdevsinin birinci kapısı, meşrutiyet ve hürriyettir" diye düşünmeye de devam etmektedir. Ancak, sultanın istibdadına karşılık İttihat ve Terakki yönetiminin istibdadını getiren şartlara tepkilidir. Eğer İttihat ve Terakki'nin vaat ettiği medeniyet bu ise, "Böyle istibdat ve sefahete zilletle memzuç medeniyete, bedeviyeti tercih ediyorum" diye düşünmekte; böyle bir 'medeniyetten istifa' etmektedir.

Nitekim, 1911'de Said Nursî Doğu Anadolu'ya dönmüş durumdadır. Aşiretler arasında gezmekte, hürriyet ve meşrutiyet lehine söylemini onlar arasında devam ettirmektedir. 1911'de Şam'da ünlü Emevî Camii'nde verdiği tarihî hutbede de hürriyet ve meşrutiyet vurgusu vardır. Israrla vurgulamayı sürdürdüğü bir diğer husus, Medresetü'z-Zehra projesinin önemidir. Ki, bu projeyi hayata geçirme yönündeki azmi, onu Abdülhamit nezdinde başaramadığı şeyi bu kez Sultan Reşat nezdinde gerçekleştirme çabasına yöneltir, yeniden İstanbul'a gelir, gerekli paranın tahsisini de sağlar; ancak, önce Balkan Harbi, ardından Birinci Dünya Savaşı, bu projenin uygulanmasını engeller.

Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu cephesinde Van-Bitlis hattında Ruslara karşı bir milis alayı oluşturan Said Nursî, Bitlis şehrinin düştüğü günlerde Ruslara esir düşer. Kısa süre sonra, Sibirya yakınlarındaki ve Volga kıyısındaki Kostroma'da kurulan esir kampına nakledilir. Ekim Devrimi'nin arefesinde Kostroma'dan firar eder ve Varşova-Viyana-Sofya üzerinden İstanbul'a gelir. İstanbul'da bu kez bir savaş kahramanı olarak büyük ilgi görür.

Eserleri arasında yer alan otobiyografik malzemelerden anlaşıldığına göre, o dönemde Said Nursî Kostroma'da başlayan, daha sonraları 'Eski Said'in Yeni Said'e inkılabı' adını verdiği bir dönüşüm sürecini yaşamaktadır. Ekim Devrimini önceleyen karmaşa sırasında Kostroma'dan Rusya'nın batısına, oradan Varşova'ya, oradan Sofya'ya ve sonra İstanbul'a yaşadığı yolculuk, onun vizyonunu 'Osmanlı ve İslâm alemi'nin dışına doğru genişletmesine yol açtığı gibi, yaşamaya başladığı içsel dönüşüm sürecini de tetiklemiş olsa gerektir.

tasından yoksun fertler ortaya çıkacağına inanır. O zaman, Kemalizmin önerdiği şekilden farklı bir benlik anlayışı ve yorumu lazımdır. "Kendini bilen Rabbini bilir" ibaresinden yola çıkarak bu dünyada insanın vazifesinin "taallümle tekemmül"den (öğrenerek olgunlaşmak) ibaret olduğunun üstünde durur (Nursî, 2002, 141). Yapılması gereken benliğin sırlarının çözülüp benlikteki potansiyelin anlaşılması ve bunun pratiğe aktarılmasıdır. Modernist ve kapitalist oluşumlar fertlerin benliğini parçalayarak erittiğini söyleyen Nursî bu çözülüşe karşı kimlik ve kişiliğin özünü oluşturan iman kalkanını savunur. Amacı ferdin hem ruhen hem aklen bütünlüğünü korumak olduğu için iman eksenli anlam haritasını materyalist düşünce ve kuvvetlerden azad edici yegâne güç olarak görür.

Nursî'ye göre benliğin gelişimi ve takviyesi ferdin şahsi gayretine bağlıdır. Metin merkezli bir öğretinin değeri de tam bu noktada ortaya çıkar (Yavuz, 1995). Her fert metni kendi nefsine hitap edecek şekilde okumalıdır, hiçbir aracı olmadan kaynağa inebilmeli, kendi idrak seviyesi ve ihtiyaçlarına göre istifade etmelidir. Ferdi planda başlayan bu yenilenme ve

1918-1922 arasındaki dört yıl boyunca, Said Nursî'yi İstanbul'da görürüz. Bu dönem, onun için, hem içsel hem de dışsal düzlemde son derece hareketli bir dönemdir. Milis alayı komutanı olarak Bitlis'te Ruslara esir düşmüş bir İslâm âlimi olarak zorlu bir firar sonucu İstanbul'a dönüşünden sonra gördüğü ilgi, onu -muhtemelen Fransız Akademisinden esinlenerek oluşturulmuş- Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye âzâlığına taşır. Sadrazam Said Halim Paşa'nın ve Harbiye Nâzırı Enver Paşa'nın özel ilgisine mazhar olur, sadrazamın çalışmaları için özel bir mekân tahsisi önerisiyle karşılaşır. Yaşadığı içsel dönüşüm ise, bu öneriyi "Beni dünyaya çağırma!" cevabıyla karşılamasına yol açar.

İttihat ve Terakki yönetiminin fiilen son bulduğu, ardından İngiliz işgalinin başladığı dönemde, Bediüzzaman Said Nursî İstanbul'da uzlet ve inzivayı tercih ettiği bir içsel dönüşüm yaşamakta; bununla birlikte, İngiliz yanlısı veya doğrudan İngiliz kaynaklı propagandaya karşı sert bir muhalefet sergilemektedir. Hutuvat-ı Sitte adını verdiği, işgal sırasında gizlice çoğaltıp dağıttığı beyanname bunu açıkça gösterir.

ONTOLOJİK AÇILIMLAR

İstanbul'da işgal karşıtı ve Millî Mücadele taraftarı duruşunun Ankara'daki akisleri, onun Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edilmesine neden olur. Kasım 1922'de Ankara'ya gelir. Mustafa Kemal'in 'birlikte çalışma' teklifiyle karşılaşır. Buna karşılık, Ankara'daki temaslarında lâdinî bir eğilimi sezinler ve buradaki en göze çarpıcı faaliyeti, Medresetü'z-Zehra projesi için milletvekillerinden destek sağlama girişimi dışında, şu iki yayınıdır:

i. Milletvekillerine hitaben yazdığı, namaza dair bir beyanname;

ii. Maddeci-natüralist fikirlere karşı ileride yazacağı Tabiat Risalesi'ne girizgâh hükmündeki 'Zeylü'z-Zeyl.'

Onu Ankara'ya çağıran kadroyla arasının açılmasına yol açan bu tutum, öte yandan, onun beş yıldır yaşadığı içsel dönüşümle uyum içindedir. Zira, bu içsel dönüşüm, Said Nursî'ye bir ontolojik derinlik kazandırmış, 'güncel' sorunların yanı sıra ve hatta onlardan önce, 'temel' sorunlara yönelik bir ilgiyi onda uyandırmış, ayrıca insan-eksenli bir yaklaşıma yöneltmiştir. Ankara'daki Said Nursî, Mustafa Kemal'in başı çek-

yapılanmanın ileriki evreleri daha geniş daireleri içerisine alacaktır. Nursî yenilenmenin ve değişimin üç evresinden bahseder ve bunları iman, hayat ve şeriat olarak adlandırır. İmandan kasıt ferdi planda İslâmî prensiplerin tahkikî bir tarzda anlaşılıp içselleştirilmesidir. Hayattan kasıt ilk evresinin semeresi olan fertlerden oluşacak imanın rehberliğinde hayat bulan toplumsal bir yaşamdır. Şeriattan kasıt ise adalet ve hukukun hâkim olduğu ideal bir toplumsal düzendir. Nursî'nin bireyi merkeze alan fikir yapısının neticesi olarak devlete yaklaşımı Jöntürkler ve Kemalist elitten farklı olmuştur. Ona göre devlet topluma ve ferde hizmet etmek için vardır, her dünya görüşüne eşit mesafede olmalı, ehliyete dayanan bir temsil ve tavzif sistemine sahip olmalıdır. Vatandaşlar ve cemiyetler akıntı olarak anlaşıldığında devlet bu akıntının rengini alan havuza benzemelidir. Siyasî erkin kuşattığı devletin toplumsal değer ve taleplere göre şekillenmesi gerektiğini savunan Nursî millî egemenliği her zaman önemsemiştir (Nursî, 2002, 1950). Nursî için güçlendirilmesi ve aktör haline getirilmesi gereken devlet değil öncelikle

tiği Birinci Grup'la ciddi bir gerilim yaşadığı gibi, homojen bir yapı arz etmemekle birlikte Birinci Grup'a muhalefetiyle belirginleşen İkinci Grup'la bir işbirliğine yönelmemiştir.

Van'a gitmek üzere bindiği tren için 'Eski Said'i Yeni Said'e götüren tren' diyen Said Nursî, Van'da Horhor adıyla bilinen medresesinde az sayıda öğrenciye ders veren, zamanının büyük kısmını inziva halinde geçiren, siyaset-eksenli bir anlayışı yetersiz bularak siyasetin de kapsama alanı içinde olduğu ontolojik hakikatin daha temel ve derin konularına vurgu yapan biri olarak görürüz. Açıkçası, Van'daki 'Yeni Said,' dünyaya büyük ölçüde sırtını dönmüş durumdadır; ancak dünya onu yalnız bırakmaz. Önce, Palulu Şeyh Sait'in girişeceği ayaklanmaya katılma davetiyle karşılaşır. Bu davete, ulemanın Kuranî bir temelde geliştirdiği geleneksel yaklaşımla karşılık verir. Yani, reddeder. Yine de yeni rejimin etno-seküler temelde gelişen evhamlarının kurbanı olmaktan kurtulamaz. Doğudaki başka birçok nüfuzlu kişi gibi, Şeyh Sait İsyanı'yla doğrudan veya dolaylı bir ilgisi olmadığı halde, mecburî iskan uygulamasına tâbi kılınarak Orta-Batı Anadolu'ya sürgün edilir. Said Nursî için, Ankara'nın ötesine geçemediği, sahil yörelerine de gidemediği uzun bir sürgün ve hapis dönemi başlamıştır artık. Burdur-Barla (Eğirdir)-Eskişehir-Isparta-Kastamonu-Denizli-Afyon-Emirdağ... diye gelişen bu sürgün beldeleri silsilesi, Said Nursî'nin "Risale-i Nur Külliyatı" olarak bilinen eserlerine ev sahipliği yapacaktır.

Bu dönem içinde, Said Nursî açık bir biçimde siyasetten uzak bir tavır sergiler ve talebelerine de bunu öğütler. Bunun en temel nedeni, 'Eski Said'in Yeni Said'e dönüşümü'yle birlikte, siyasal alan dahil zahiri düzlemde yaşanan sorunları daha derin, ontolojik düzlemdeki sorunların bir dışavurumu olarak görmeye başlamış olmasıdır. Bu dönemde yazdığı bir eserinde, "Hayat-ı içtimaiye-i beşeriye bir yolculuktur; bu zamanda, Kur'ân'ın nuruyla gördüm ki, o yol bir bataklığa girdi" demektedir. Bir başka eserinde dediğine göre, "Bu zamanda ehl-i İslâm'ın en mühim tehlikesi fen ve felsefeden gelen bir dalâletle kalblerin bozulması ve imanın zedelenmesidir. Bunun çare-i yegânesi: nurdur, nur göstermektir ki, kalbler ıslah olsun, imanlar kurtulsun."

Kendisinin, bu dönemdeki mektupla-

millettir. Devletin kimliğinin millet tarafından belirlenmesini ister.

Paradoksal olarak Kemalist reformlar Nur hareketinin büyümesine katkıda bulunmuştur. İletişim ve eğitimdeki ilerleme, hukukun merkezileştirilmesi, toplumun sekülerleşmesi ve zihnen dış dünyaya açılması hep Cumhuriyet modernleşmesinin meyveleridir. Nursî'nin mesajının öncelikli olarak Batı Anadolu'da yayılıp itibar görmesi, burada okuma yazma oranının yüksekliği, modern düşüncelere daha fazla maruz kalmış olmaları, Doğu Anadolu'nun geleneksel şeyh-ağa yapısının devamı ve düşük okuma yazma oranıyla karşılaştırıldığında modernleşmenin Nur hareketinin mesajı ve kitleler üzerindeki etkisi bağlamındaki önemi anlaşılır. Hızlı modernleşme ve şehirleşmenin getirdiği problemler de kitleleri kaos psikolojisinden kurtaracak, hayata yeni anlamlar yükleyecek bir zihniyeti aranır kıldı. İşte şehirde yeni ilişki ağı kurmaya çalışan bir taraftan modern düşüncelerle tanışıp yeninin cazibesine kapılan diğer taraftan da gelenekten büsbütün kopamayan fertler Nursî'nin mesajında aradıkları sentez ve soluğu bulmuş, mesaja ilgi gös-

rında örtülü bir dille 'hâkim cereyan' olarak tarif ettiği eğilime karşı ortada iki mücadele biçimi vardır:

i. İktidarı hedefleyen, siyaset-merkezli bir mücadele;

ii. Ontolojik düzeyde bireyi yeniden inşâ eden ve İslâmî bilinci gündelik hayatta yeniden ikame eden insan-merkezli bir mücadele.

İlkini 'siyaset topuzu,' ikincisini 'nur göstermek' olarak tarif eden Said Nursî, şöyle demektedir: "Topuz böyle bir zamanda kalbi ıslah etmez. O vakit küfür kalbe girer, saklanır; nifaka inkılâp eder. Hem nur hem topuz. İkisini, bu zamanda benim gibi bir aciz yapamaz. Onun için, bütün kuvvetimle nura sarılmaya mecbur olduğumdan siyaset topuzu ne şekilde olursa olsun, bakmamak lâzım geliyor." Bu bağlamda, onun "Siyasetten tecerrüd sebebiyle Kuran'ın elmas gibi hakikatlarını propaganda-i siyaset ittihamı altında cam parçalarının kıymetine indirmedim" şeklinde bir açıklama geliştirdiği de hatırlanmalıdır.

Bu noktada, Said Nursî'nin 1937'de laikliğin anayasal bir ilke haline gelmesiyle ilgili açıklaması da dikkate alınmalıdır. 1943'te Denizli hapsinde yazdığı *Meyve Risalesi*'nde, "Dinde zorlama yoktur" mealindeki (2: 256) âyetin ebced değeriyle ilgili bir pasajda, şu ifadeler yer almaktadır: "...[D]ini dünyadan tefrik ile dinde ikraha ve icbara ve mücahede-i diniyeye ve din için silahla cihada muarız olan hürriyet-i vicdan, hükûmetlerde bir kanun-u esasî, bir düstur-u siyasî oluyor ve hükûmet, laik cumhuriyete döner. Fakat ona mukabil, manevi bir cihad-ı dinî, iman-ı tahkikî kılıncıyla olacak. [...] o tarihte bulunan cihad-ı manevi mübarezesinde büyük bir kahraman, Risale-i Nur'dur." Bu ifadeler, Said Nursî'nin, din ve vicdan hürriyetine taahhüt altına alan bir siyasal zeminde 'din için silahla cihad'ı meşru bulmadığını göstermektedir. Böylesi bir zeminde cihad, iman hakikatlerinin insanlara anlatılması, yani 'cihad-ı manevi' suretinde olacaktır. Ona göre, bunun içindir ki, "'cihad-ı manevi' ile meşgul olan "Risale-i Nur Şakirtleri dünya siyasetine ve cereyanlarına ve maddi mücadelelerine karışmıyorlar ve ehemmiyet vermiyorlar ve tenezzül etmiyorlar."

(Bediüzzaman'ın cihada ve dolayısıyla siyasete yönelik bu yaklaşımının izleri, gerçekte, hayatının önceki döneminde saklı durmaktadır. Mesela, 1900'lü

termişlerdir. Batılılaşmaya ilke olarak mesafeli duran Nur hareketi bile kendi şartları içinde İslâmî kavram ve algılamaları günün koşullarına uygun şekilde sürekli yenilediğini görüyoruz. Nursî'nin temel amacı "korumak" değil "yenilemek"tir.

DERS HALKALARI VE DERSHANELERİN YAYILMASI

Nursî vefat ettikten sonra eserlerin beraber okunup anlamlandırıldığı dershaneler önem kazandı. Dershaneler sadece risalelerin okunduğu yer olmadığı; ayrıca İslâm kimliğinin şekillendirilerek gündelik yaşama taşıyan mekânlar oldu. Dershaneler Nursî'nin mesajlarının yayılması, ortak bir dil ve davranış kalıplarının oluşturulmasını sağladı. Toplumun değişik katmanlarını bir araya getiren dershaneler siyasî ve kültürel iletişim ağı ve özellikle sosyal sıçrama mekanizması görevini de yüklendi (Yavuz, 2003b, 297-316).

Dershanelerin nasıl bir toplumsallaşma neticesi verdiğini anlamak için okumanın Nurculuk açısından anlamına bakmak gerekir. Risalelerin ibadet düşüncesiyle okunması okuyucu ile metin arasında

yılların başında söylediği "Medenîlere galebe ikna iledir, icbar [zorlama, dayatma] ile değildir" sözü, dikkate değerdir. Öte yandan, onun vicdan hürriyeti-laiklik-cihad eksenli bu açıklaması, İslâm fıkhındaki cihadın hangi şartlarda meşruiyet kazandığına dair açıklamalar içinde de bir yere oturmaktadır. İslâm'ın tebliğine ve yaşanmasına izin veren beldeler, İslâm hukukunca, yöneticileri Müslüman olmasa dahi, 'dârü's-sulh' olarak tanımlanmakta; bilinen anlamda cihat ise ancak İslâm'ın tebliğine ve yaşanmasına izin verilmeyen beldeler için meşruiyet kazanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Bediüzzaman Said Nursî, din ve vicdan hürriyetini bir anayasal ilke olarak kabul eden siyasal yapıları - uygulamada sorunlar yaşansa dahi- 'dârü's-sulh' kavramı içinde görmektedir. Cumhuriyet Türkiye'sinde, çıkarıldığı mahkemelerde, hakkındaki suçlamalara karşı ısrarla "Bana kanununuzu gösterin" demesi; kendisine ve talebelerine yapılanları 'cebr-i keyfî' [kanunsuz, keyfî bir dayatma] olarak tanımlaması ancak bu şekilde açıklanabilir.)

Diğer taraftan, Said Nursî, siyaset-din ilişkisinde, şöyle bir paradoks görmektedir: "... [Güneş gibi imanlar taşıyan bir kısım sahabiler ve onlara benzeyen mücahidînden, selef-i sâlihînden başka;] siyasetçi, ekserce tam müttaki dindar olamaz. Tam ve hakiki dindar müttaki olanlar, siyasetçi olmazlar." Bu paradoks, ona göre, aşikâr biçimde yalın ve gerçektir. Zira, "maksad-ı aslî siyasetini yapanlarda din, ikinci derecede kalır, tebeî hükmüne geçer. Hakiki dindar ise, bütün kâinatın en büyük gayesi ubudiyet-i insaniyedir diye, siyasete, aşk-ı merak ile değil, ikinci üçüncü mertebede onu dine ve hakikata alet etmeğe, eğer mümkünse, çalışabilir. Yoksa, baki elmasları kırılacak adi şişelere alet yapar."

Said Nursî'nin eserlerinde, söz konusu paradoksun ontolojik kökenlerine dair açıklamalar da mevcuttur. Örneğin bir eserinde, İslâm ve Hıristiyanlığı bu noktada karşılaştırarak, şöyle demektedir: "İslâmiyet, tevhid-i hakikî dinidir ki; vasıtaları, esbabları ıskat ediyor. Enaniyeti kırıyor, ubudiyet-i halisa te'sis ediyor. Nefsin rububiyetinden tut, tâ her nevi rububiyet-i bâtılayı kat'ediyor, reddediyor. Bu sır içindir ki; havasdan bir büyük insan tam dindar olsa, enaniyeti terketmeye mecbur olur. Enaniyeti terketmiyen, salâbet-i diniyeyi ve kısmen de dinini terkeder. Şimdiki Hıristiyanlık dini

özel bir bağ ve bağlanma oluşturur. Okuma, tarikatlardaki virtler gibi düzenlilik arz ederek kurumsallaşır. Tarikatlardaki sohbetin yerini ders alır. Dersin sohbetten farkı dinî öğretiyi kişisellikten ayrı tutmaktır. Okumanın ferdî veya bir toplulukla yapılmış olmasının yerleri ayrı ayrıdır. İlki özellikle şahsın zihinsel yatkınlığını ve eserleri yakından tanımasını sağlarken ikincisi daha çok metinlerden ortak bir anlayış ve anlam dünyasının çıkarılmasını netice verir. Metin olmasının yoruma açık olmasına ek olarak RNK'da benzetme ve hikâyeciklerden yola çıkılarak yapılan açıklamalar farklı çıkarımlara zemin hazırlar. Ayrıca günlük olaylara eserlerden yaklaşarak anlam verme çabası yeni ve farklı yorumları adeta mecbur kılar. Bu anlamda her ders, her okuma yeni açılımlar ve manalar getirerek fertleri eserlerdeki "hazine"den yararlanmaya teşvik eder. En nihayetinde tüm Nurcular RNK'nın asrın bütün sosyal sorunlarına çare olduğu varsayımından hareket ederek gündelik sorunlarına yanıt aramak için okurlar. Önemli olan eserlere hak ettiği kıymeti verip okuyup anlamak ve hayatı risaleler ışığında anlamlandırmaktır.

ise, velediyet akidesini kabul ettiği için, vasiet ve esbaba tesir-i hakiki verir. [...] Onun için, dünyaca en büyük makam işgal eden Hıristiyan havasları, tam dindar olabilirler. [...] Müslümanlarda ise, öyle makamlara girenler, nadiren tam dindar ve salâbetli kalırlar. Çünkü, gururu ve enaniyeti bırakamıyorlar. Takva-yı hakiki ise, gurur ve enaniyetle içtima edemiyor." (*Mektubat*, Yirmidokuzuncu Mektub, Yedinci Kısım).

Tek Parti döneminde bu açıklamaların eşliğinde siyasetten uzak bir duruş sergileyen Said Nursî'nin, yine aynı dönemde şu ifadeleri kullandığı da bir gerçektir: "Nurcular, siyasetle alâkaları olmaz, yalnız iman hakikatlarıyla bütün hayatları bağlıdır. Şimdiye kadar, siyaseti dinsizliğe ve zındıkaya âlet edenler, istibdad-ı mutlakla Nurcuları ezdiler. İnşaallah bir sebep çıkar, o istibdadı kıracak." Talebelerine gönderdiği bu mektuptaki bu son cümleye ellili yıllarda düştüğü bir dipnotta Said Nursî şöyle der: "Demokrat çıktı, bir derece kırdı." Mektubun devam eden cümleleri, Said Nursî'nin Abdülhamit dönemindeki istibdadın yanında hafif kaldığı bir 'istibdad-ı mutlak' uyguladığından söz ettiği CHP'nin totaliter çizgisine ket vuracak bir karşı ağırlığa verilecek desteği açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte, yine aynı mektupta, şu kayıt da vardır:

i. "[Bazı Nur Talebeleri siyasete] siyaset hesabına değil, belki Nurların intişarı ve maslahatı hesabına girebilirler."

ii. "Nurlan namına değil, belki kendi şahısları namına girebilir."

Said Nursî'nin Demokrat Parti'ye yönelik açık desteği, bu çerçevede gerçekleşmiştir. CHP'nin totaliter çizgisine karşı özgürlükler lehine bir karşı ağırlık olarak gördüğü DP'ye bu açık desteğiyle birlikte, fakat adalet ve hakkaniyetle açıklanması mümkün olmayan uygulamaları söz konusu olduğunda (DP'ye oy vermeyen Kırşehir'in ilçe yapılarak 'cezalandırılması' bunun bir örneğidir), onun DP'ye karşı da uyarıcı bir dil kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte, 50'li yıllar boyunca da Said Nursî doğrudan siyasetin içinde olmaktan uzak durmuştur.

ÜÇ DÖNEMİN GÖSTERDİKLERİ: DEĞİŞKENLER VE SABİTELER

Bu kronolojik çizgi, Bediüzzaman Said Nursî'nin siyasetle ilgisini üç kategoride değerlendirmemizi mümkün kılar:

Nurculara göre belli bir ahlakî bilince varmak, birlik ve dayanışma hissini korumak için RNK'yı düzenli okumak gerekiyor. Bir bakıma okuma kişinin kendi benliğini anlaması, keşfetmesi ve toplumsal olay ve meseleler için de ahlakî bir pozisyon üretmenin yoludur. Nursî eserlerin gazete gibi okunmamasını öğütler. Dinî bir vazife edasıyla okunması onu bilgilenme, eğlenme, dinlenme ve aydınlanma dışında ruhi bir zevk ve tatmine yönelik kılar. Kalple birlikte akla da pay verilir, ancak zihin-ruh bütünlüğü önemlidir. Tabiatıyla RNK okumayı yazmaktan daha çok teşvik eder, hatta sıkça okunması ve kutsî bir değer verilmesi sebebiyle metnin bazı bölümleri ezbere bilinir, yeri geldikçe RNK'daki ibare ve anlatımlar referans olarak verilir (Yavuz, 2003a).

RNK insanları çevrelerine bakmaya, düşünmeye ve anlamlandırmaya teşvik eder. Bunun neticesi kariler (okuyucular) sadece Kuran'ın ayetlerini anlamak için değil aynı zamanda etraflarına da kazandıkları yeni nazarla bakmak amacıyla eserleri okurlar. Allah kendisini ve mahiyetini sadece vahiyle değil aynı zamanda fiziksel ayetler (işaretler) ve yaratılıştaki

i. Siyasetle doğrudan ilgili olduğu dönem

ii. Siyasetle ilgisini tamamen kopardığı dönem

iii. Siyasetle dolaylı biçimde ilgili olduğu dönem.

Said Nursî'nin, kronolojik bir sıra içinde ilkinden ikinciye, oradan üçüncüye geçtiği şeklinde anlayış gerek takipçileri, gerek ilgili araştırmacılar arasında yaygın olmakla birlikte, özellikle 1911-1922 yıllarındaki hayat seyri, bu anlayışı sorgulanır hale getirmektedir. Detaylı bir inceleme, bizi Said Nursî'nin siyasete ilişkin 1950-60 arasındaki duruşu ile 1911-1922 arasındaki duruşu arasında ciddi paralellikler bulmamızı sağlayacaktır.

Bu üç dönemin değişkenleri olduğu gibi, sabiteleri de söz konusudur. Bu değişkenlerin bir kısmı, dışsal şartlarla, konjonktürle ilgilidir. Örneğin, Osmanlı döneminin şartlarıyla, Cumhuriyet Türkiye'sinin şartlarının, keza Tek Parti dönemiyle çok partili dönem şartlarının eşit olmadığı aşikârdır. Bir kısmı ise, içsel veya ontolojik içerik taşımaktadır. Örneğin, bir yönüyle 'sonuç alma sanatı' olan siyasetle ilk dönemde güzel ve hayırlı sonuçlara ulaşmak için doğrudan doğruya ilgilenen Said Nursî, zaman içinde, 'sonuç-eksenli' bir çabanın 'ihlas'a aykırı düştüğü kanaatine ulaşmış durumdadır. Diğer taraftan, İttihat ve Terakki'yle ilişkili olduğu dönemde, Osmanlı-İslâm toplumunun sorununu daha sosyal-siyasal düzlemde görürken, 1911'de yazdığı bir eserinde "Milletin kalb hastalığı zaaf-ı diyanettir" kanaatini ifade etmektedir. Aynı şekilde, Ankara'ya davet edildiği dönemde, sosyal-siyasal düzlemdeki sorunların ontolojik-manevi düzlemdeki daha derin sorunların dışavurumu olduğu kanaatinden dolayı, Ankara'da yaptığı en önemli icraatlardan biri maddeci-tabiatçı görüşe karşı bir risale yazmasıdır.

Said Nursî'nin siyasete dair duruşunun farklılık arz ettiği bu üç dönemde de korumaya gayret ettiği sabitelerin başında, kendi açıklamalarına göre, İslâm'ı siyasete alet etmeme çabası gelir. Onun zihninde, dinin, siyasete nazaran, açık bir hiyerarşik üstünlüğü ve önceliği söz konusudur. Siyaset, 'eğer mümkünse,' dine alet ve hizmetkâr edilebilir; ama din, siyasete, bu arada 'siyaset-i İslâmiye'ye âlet edilemez. Diğer bir deyişle, İslâm,

düzenle de kullarına bildirir. İnsanlara düşen gözlerini ve kalplerini ilahi mesajları alacak şekilde ayarlamaları ve yaratılış gayesine uygun kullanmalarıdır. Nursî'nin penceresinden bakıldığında bir kimsenin marifetullaha (Allah bilgisine) ulaşması kendisinin kabiliyet (ilim, yaş, konum) ve istekliliğiyle doğrudan alakalıdır. İnsan Allah'ı tanıdıkça ona olan muhabbeti de artar, aslında insanın bilmediği bir şeyi hakkıyla sevmesi mümkün değildir. Bilme ve sevmeyi amel takip eder. Allah'ı bilen, seven, ruhanî zevke ulaşan kimse Allah için ve Allah yolunda aksiyon üretir. Bu şekilde RNK cemaatsel bazda iman ve inanç oluşumuna ve bu inanç da RNK'nın anlamına işaret eder. Bazı ders grupları RNK'nın yoruma daha açık bir şekilde okunmasını benimser. Diğer bazıları ise mutlak manada ferdin anlam dünyasına nüfuz etmek mümkün olmasa da cemaatin yorumuna bir nevi icma *(consensus)* statüsü vererek anlam üzerinde sosyal bir kontrol elde etmek düşüncesindedirler.

Metinlere olan bağlılıkları sonucunda Nurcular Türkiye'de İslâmî gruplar içerisinde ayrı bir dil ve anlam haritası geliş-

onun gözünde, 'İslâmî bir siyaset'in dahi nesnesi ve âleti yapılamaz. Ona göre, II. Abdülhamit böyle bir hatayı işlemiş, bunun bedeli ise "otuz sene halife olan bir zât[ın yönetiminde] menfi siyaset namına istifade edildiği zannıyla şeriata gelen tecavüz" olmuştur. O, ilk kuruluş biçimiyle İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti'nin de böyle bir riski taşıdığını düşündüğü için, bu cemiyeti dışlayıcı ve dini kendine mal edici bir söylemden arındırma çabasıyla bu cemiyetin yeniden yapılanma sürecinde aktif rol oynamıştır. Yine, çok partili dönemde talebelerine yazdığı bir mektupta, o günün şartlarında İslâmî hassasiyetleri öne çıkaran bir siyasî partinin 'dini siyasete alet etme'ye mecbur kalacağı öngörüsünde bulunmakta; dindarların, böylesi riskli bir oluşum yerine, özgürlüklerin tesisine imkân sağlayan, halkının dinsel değerlerine saygılı demokratik bir oluşuma destek verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, o, Risale-i Nur hareketinin belli bir siyasal hareketle özdeşleşmesine veya zaman içinde bir siyasî harekete dönüşmesine taraftar değildir. "Çünkü iman, mal-i umumîdir. Her tâifede muhtaçları ve sahipleri vardır; tarafgirlik giremez."

Said Nursî'nin siyasete ilişkin duruşunda göze çarpan ikinci sabite, 'dini siyasete alet etmeme' hassasiyetiyle paralel bir biçimde, dinin belli bir zümreye mahsus görülmesine ve böylece marjinalize edilmesine yönelik açık itirazıdır. 'Umumun mâl-i mukaddesi olan dini, inhisar zihniyetiyle kendi meslektaşına daha ziyade has göstermekle, kavi bir ekseriyette dine aleyhdarlık meyli uyandırmakla nazardan düşürmek,' ona göre, affedilebilir bir hata değildir. Bu durumdaki bir kişi, siyasî tercihinde 'isabet etse de, mes'uldür.'

'Bütün siyasetlerin üstünde' gördüğü dinin siyasete alet edilmesine karşı çıkan Said Nursî, siyasetin ise dine alet ve hizmetkâr olabileceği ve olması gerektiği düşüncesindedir. Nitekim, 'Eski Said' olarak 'bütün kuvvetiyle siyaseti İslâmiyet'in hakâikına bir hizmetkâr, bir alet etmeye çalışmış'tır. Aynı şekilde, Demokrat Parti lehindeki tutumunu, bu partinin 'vatan ve milletin dehşeti zararına siyaseti mutaassıbane dinsizliğe alet edenlere karşı' siyaseti dine dost ve hizmetkâr edebilme imkânıyla da açıklamaktadır.

tirdiler. Elde edilen bu anlam dünyasının canlı tutulup aynen toplumun diğer kesimlerine aktarılması öncelikli amaç haline geldi. Dershaneler olarak kurumsallaşan ders halkaları RNK'yı ferdî planda çoğunlukta zaruri olarak gizli saklı okunan bir halden karşılıklı etkileşimi gerekli kılan toplu bir eyleme dönüştürmüştür.

Nursî eserlerinin ilahî bir ikram ve ilham sonucu meydana geldiğini anlatır. Talebeleri de bu bakış açısından yola çıkarak RNK'nın özel bir formatta ve içerikte Allah'ın son asrın insanlarına bir nimeti olduğuna kanidirler. Zaten asliyetinde Nurculara göre, kainatta hiçbir şey rastlantı değil, her şey bir master planın parçasıdır. Bu anlamda fizikle metafizik bir bütün olarak anlaşılır. Risalelere göre düşünceyi metafiziği göz önüne almadan kurmak büyük bir eksikliktir. Nursî metafiziğe ait soyut anlam ve kavramları analojiler kullanarak akla yaklaştırmaya çalışır. Hikâye tarzındaki anlatımlar da en büyük hikâye olan yaratılış ve tevhid meselesine yöneliktir (Mardin, 2002). Klasik medrese eğitiminden bir farklılık olarak görülebilecek bu üslup ulemanın modern düşünce ve süreçlere cevap veremediği

Bu noktada, Bediüzzaman'ın, "İttihad-ı İslâm Partisi" dine tanımladığı, kendi yaşadığı dönemde bilfiil mevcut olmayan potansiyel bir oluşumla ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir: "İttihad-ı İslâm Partisi, yüzde altmış-yetmiş tam mütedeyyin olmak şartıyla şimdiki siyasetin başına geçebilir. Dini siyasete alet etmemeye, belki siyaseti dine alet etmeye çalışabilir. Fakat çok zamandan beri terbiye-i İslâmiye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı dini siyasete alet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır."

Bu çerçevede, Said Nursî'nin siyasî tutumu, kısaca, şöyle özetlenebilir: Din, hiyerarşik olarak, siyasetin üstündedir; dolayısıyla, siyasete alet edilemez. Buna karşılık, siyaset dinin hizmetinde olabilir ve olmalıdır. Ancak, siyaset ile din özdeşleştirilemez; din belli bir siyasî partiye veya zümreye has görülemez, gösterilemez. Din umumun ortak malıdır; her partiden, her siyasî eğilimden insan için, belli bir siyasal kimlikle özdeşleştirileceği endişesi olmaksızın erişilebilir durumda olmalıdır.

Buna göre, Said Nursî, insanların çoğunluğunun dindar olmadığı bir ortamda siyasî iktidarı hedefleyen bir oluşuma da taraftar değildir - bu, ister 'devrim,' ister 'evrim' yoluyla olsun. Örneğin, onun çizgisini izleyen bir kişi, dindar kişiliğinden dolayı, mesela Ziyaü'l-Hak'ın askerî darbesine arka çıkamaz. Bu, iktidar yoluyla insanları dönüştürmeyi hedefleyen devletçi-baskıcı bir tavrın yansımasıdır. Keza, dinî bir parti ile iktidara geçip, sonra iktidar kanalıyla toplumu dindarlaştırmayı hedefleyen 'evrimci' bir yaklaşıma da, Said Nursî'nin zihninde yer yoktur.

İSLÂM VE DEMOKRASİ

Said Nursî'nin siyaset çizgisindeki en önemli sabitelerden biri, iktidarın babadan oğula veya bir sülale içinde tevarüs ettiği rejimlere karşılık, yöneticilerin her defasında halkın özgür iradesiyle seçildiği rejimler lehine açık bir tavır takınmasıdır. Bu, gerek onun geçmişe dönük yorumlarında, gerek yaşadığı dönemdeki tavırlarında net bir biçimde görülür. Peygamberin vefatından sonra, Raşid Halifeler olarak tanımlanan ilk beş halifenin halkın oylarıyla seçildiği; beşinci halife Hz. Hasan'ın

kanaatine işaret eder. Ulema geleneğinden ayrışma noktasında Nursî, Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal'le ortak özellikler taşır.

Nursî, şifahî ve yazılı kültür arasında bir bağlantı olduğunu kabul etmekle beraber sözlü anlatıma tahakküm eden ulema etkisini azaltmayı başarmıştır. Ulemanın gücü kaynakları okuma ve yorumlamada tekel kurmuş olmaları dolayısıyladır. Halktan gelen sorulara karşı ulemanın tavrı daima geleneği korumak noktasında olmuştur. Otoritenin kaynağı ulemalık kurumu olduğundan fetva ve açıklamalarının hikmet ve mantığı konusunda kendilerini açıklama yapmaya zorunlu hissetmemişlerdir. Cumhuriyet dönemi sekülerleşme ve rasyonalizminin etkisi altında kalan halka akıl, mantık ve ilimler çerçevesinde açıklamalar yapmanın zarureti RNK'nin yazılış felsefesini oluşturur (Yavuz, 1995 bildirisi).

Yazılı (metne dayalı) kültürle okuryazarlık aynı şeyler değildir. Ulemanın çoğunluğu okuryazar olmasına rağmen dayandıkları esas kaynak sözlü iletişim olmuştur. Cumhuriyet sonrası matbaanın da daha etkin kullanımı ve kitapların yay-

feragatinden sonra Muaviye b. Ebi Süfyan'ın ellerinde halifeliğin saltanata dönüştüğü hatırda tutulursa, onun Risale-i Nur için 'Hz. Hasan'ın yarım kalan hilâfetinin manevi veledi' ifadesini niye kullandığı rahatlıkla anlaşılabilir. Eserlerinde, onun İslâm tarihinde saltanatı bir fiilî durum olarak kabullenmekle birlikte İslâmî açıdan kabul edilemez bulduğuna dair daha açık ifadeler vardır. Özellikle *Münazarat* adlı eserinde (1911), saltanata yönelik sert eleştiriler sayfalar boyu uzayıp gitmektedir. Said Nursî, saltanatın İslâmî açıdan savunulamazlığını düşündüğü şekilde, halkın özgür iradesine dayalı rejimlerin İslâmî açıdan meşruiyetinden emindir: "Ruhu meşrutiyet şeriattandır. Hayatı da ondandır." Ya da: "İcma-i ümmet, şeriatta bir delîl-i yakînîdir. Re'y-i cumhur şeriatta bir esastır. Meyelân-ı âmme, şeriatta muteber ve muhteremdir. Hak ve maslahat ise, şeriatta esastır."

Bu noktada, Said Nursî'nin eserlerinde meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi arasındaki nüansların göz ardı edildiği söylenebilir. Bir bakıma, o, II. Meşrutiyet döneminde meşrutiyet için söylediklerini, Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu cumhuriyet için, çok partili demokrasiye geçildiğinde demokrasi için tekrarlamıştır. Eserlerinden anlaşıldığı üzere, Said Nursî'ye göre, bir siyasal rejim;

a) Halkın özgür iradesine dayanıyorsa, yani yöneticilerini bir baskıya maruz kalmaksızın halk seçiyorsa,

b) Karar alma mekanizmaları meşverete dayalı bir çizgide yürüyorsa,

c) Hukuk devleti kurallarına riayet ediliyor ve keyfîliğin önüne geçiliyorsa,

d) Kanun ve uygulama itibarıyla adaleti sağlıyorsa;

bunun adının meşrutiyet, cumhuriyet, demokrasi veya başka bir şey olması çok önemli değildir. Buna karşılık, adı 'meşrutiyet' olsa da bu dört esasa riayet etmeyen bir rejim, onun gözünde meşrutiyet namıyla yeni bir istibdattır. Aynı şekilde, o, Tek Parti döneminin sözde 'cumhurî' karakteri için, 'mânâsız isim ve resim' demekten çekinmeyecektir. Tek Parti dönemini İslâm'ın ilk devriyle, yani Raşid Halifeler dönemiyle kıyaslarken kullandığı cümleler şu şekildedir: "Hulefa-i Râşidîn hem halife, hem reis-i cumhur idiler. [...] Fakat, mânâsız isim ve resim değil, belki hakikat-ı adaleti ve hürriyet-i şer'iyeyi taşıyan mânâ-yı dindar cumhuriyetin reisleri idiler."

gınlaşması neticesinde sözlü kültür yavaş yavaş yerini yazılı kültüre bırakmış ve yazılı kültür itibar ve meşruiyet açısından sözlü kültürün konumunu zayıflatmıştır. Toplumdaki bu değişimle eşzamanlı olarak Nur hareketinin devlete ait alanla özel alan arasında Habermas'ın ifade ettiği tarzda yeni bir alternatif-kamusal alanın doğmasına yol açtığı söylenebilir. Bu alanlarda halk İslâmî kimliklerinden ayrılmadan yeni bir ortak anlam ve fikir oluşturmak suretiyle resmî tezleri ve hegemonyayı eleştirdi. Burada alternatif bir "iyi hayat" ve onun ahlakî nitelikleri konuşuldu, böylelikle sosyal konular ve kamu siyasetinin yeni bir çerçeve içerisine oturtulma talebi dile getirilmiş oldu. Kısacası, dışlanmış toplumsal kesimlerin seslerini duyurma vesilesi haline geldi. Dershanelerin kapılarını her kesimden insana açık tutmaları neticesinde buralar aynı zamanda Müslüman kimliğinin de ifade edildiği sosyo-siyasî meselelerin konuşulduğu bir alan halini aldı. Bu şekilde dershaneler sosyo-ekonomik ve kültürel ve dolaylı olarak siyasal bir iletişim ve etkileşim ağı konumunu elde etti.

Ders vesilesiyle bir araya gelen sosyal

HÜRRİYET ÜZERİNE VURGU

Hürriyet, Said Nursî'nin yalnız siyaset düşüncesinde değil, bir bütün olarak varoluşa dair ontolojik izahlarında kritik bir yer taşır. Ona göre, özgürlük en temel insanî esastır ve imanın bir gereğidir. İnsan Yaratıcıyı bütün isim ve sıfatlarıyla tanımasını mümkün kılacak bir istidatta yaratılmıştır. Bu istidadın açığa çıkması ise, irade özgürlüğünü gerektirir. İnsana onu bütün isimleriyle tanıması için insana irade özgürlüğü veren Yaratıcı, bu hikmetten dolayı, peygamber mucizelerini dahi 'akla kapı açar, ihtiyarı [seçme özgürlüğünü] elinden almaz' sûrette göstermiştir. Zira, "Din bir tekliftir, bir imtihandır."

O halde, Yaratıcı insanı irade hürriyeti içinde yaratmışken, onun yarattığı bazı insanların başka bazı insanlara tahakküm etmeye, onların iradelerini ellerinden almaya, onların özgürlüklerini ortadan kaldırmaya hakları yoktur. Ki, hürriyetin var olduğu bir ortamda, hakikatin doğru bir biçimde takdimi gerçekleştiği takdirde, imanî açılımlar yaşanacaktır. Zira, 'fıtraten mükerrem olduğu için hakkı arıyor' olan insanın hakikati kabul ve teslimi umulur. Nitekim, iman, 'cüz'î iradenin sarfından sonra' Allah tarafından kalbe ilka edilen bir nurdur.

Özetle, Said Nursî'nin nazarında, imanla hürriyet ayrılmaz bir bütün teşkil ederler. Bundan dolayı da, Said Nursî, hayatının her döneminde özgürlükçü bir tutum sergilemiş; 'din adına' yapılıyor olduğu halde dahi dinin özüne aykırı bulduğu için, despotizm ve tahakkümün karşısında olmuştur. Bu yüzden, kendisini 'veli padişah' diye tanımladığı halde, Abdülhamit'in karşısında durmuştur.

DEVLETİ DEĞİL, BİREYİ ÖNCELEMEK

Said Nursî devlet-eksenli bir düşünce ve tutum içinde olmamış; bilakis 'devlet yararı,' 'kamu çıkarı' adına bireylerin hukukunu ihmal edilebilir hale getiren yaklaşımları 'zulüm' olarak tanımlamıştır.

Onun devleti değil bireyi önceleyen bir tutum içinde olması, 'devlet' ile 'insan' arasındaki şu ontolojik farklılığı başarılı biçimde çözümlemiş olmasıyla ilgilidir:

Risale-i Nur'un genel muhtevasından anlaşıldığı üzere, bireye karşı devleti,

anlamda hareketli (özellikle orta) sınıftan insanlar birbirlerini tanıma ve birbirleriyle bağlantıya geçme imkânı buldular. Bilgi alışverişi ve güven tesisi anlamında mesleki ittifak kurulmuş olması dershanelerin en önemli sosyal ve ekonomik başarıları arasındadır. Sonraları hareketin toplumsal tabanını genişletmesi neticesinde ders gruplarında meydana gelen sınıfsal ayrışmalardan bahsetmek mümkündür. Çok homojen olmasa da, daha varlıklı esnaf gruplarının yaşadıkları ve gelir seviyelerini gösteren semtlerdeki dershanelerde bir araya gelmeleri yine orta ve dar gelirli sınıfların kendi mahallerinde toplanmaları gözlemlenebilir. Bunun sosyal ve psikolojik açıklaması insanların kendilerine gelir seviyesi ve statü olarak yakın olan insanlarla daha rahat irtibata geçebilmesi ve aynı zamanda bunu sosyal bağlantılarını genişletmek için fırsat bilmeleridir. Demografik olarak dershaneler sanayileşmiş bölgelerde kırsal kesim veya işçi sınıfının olduğu bölgelere nazaran daha yoğundur. Sınıf bazında ise Nurcuların çoğunluğu küçük-orta büyüklükteki işlerde çalışan veya iş sahibi üniversite mezunlarından oluşmaktadır genellemesi yapılabilir.

insana karşı kurumu önceleyen yaklaşımlar, 'farazî' olanı 'hakikî' olana; sonradan olanı önceden olana; zihinsel olanı gerçekten var olana tercih gibi bir hata ile maluldür. Devlet, önceden ve gerçekten var olan insanların, ortak bazı ihtiyaçlarını beraberce karşılamak için sonradan oluşturdukları bir tüzel kişiliktir. Bunu böyle bilme kaydıyla, devlet denilen bir kurumun varlığında problem yoktur. Dahası, bu haliyle devletin varlığı, insanın sair insanlarla işbirliğine muhtaç bir halde, yani 'medenî-i bittab' olarak yaratılması olgusunun, keza sair mahlukata nazaran duygularına had konulmamış olmasının bir gereğidir. Yine bu bakımdan, devleti tümden reddeden anarşist fikirler, insanın gerçek durumuna uymaması itibariyle ütopik, hiçbir kayıt ve kural tanımazlığı itibariyle tehlikeli fikirlerdir. Ama aynı derecede tehlikeli olan, insanı kendi kurduğu bir yapının mahkûmu kılan, hatta bu yapıyı ilahlaştıran devletçi anlayıştır. Yaratılış özelliklerine uygun biçimde bir ortak yönetim içerisinde yaşayan insanın hakkını onun eliyle kurulan devlet adlı tüzel kişiliğe ezdiren bir anlayışa Bediüzzaman açık biçimde karşıdır.

Abdülhamit-Said Nursî ikilemi, bu noktada da son derece dikkate değer bir olgudur. Abdülhamit, din namına devlet ve iktidarı esas alan bir yaklaşımın temsilcisidir; Said Nursî ise, dinin hakikatı namına bireyi ve adaleti esas tutan bir anlayışın. Said Nursî'nin Abdülhamit'in gözünde ne anlam ifade ettiği, istibdat ve hürriyete ilişkin görüşlerinden dolayı onu tımarhaneye sevk ettirmesinden anlaşıldığı gibi, Said Nursî'nin Abdülhamit'i nasıl gördüğü de, eserlerinden anlaşılmaktadır. Devletin bekasını öne çıkarma tavrı, Said Nursî'ye göre, devlet denilen tüzel kişiliği oluşturan gerçek kişilere haksızlık ve zulüm etme gibi bir riski daima taşımıştır. "İstibdad, zulmün temelidir, insaniyetin mahisidir." İrade hürriyeti imanın bir gereği iken, istibdat hürriyetini ketlemektedir. İnsanın yaratılmışlığı, dolayısıyla ilminin, iradesinin ve iktidarının sınırlı olduğu gerçeği insan için 'meşveret'i zorunlu kılarken, saltanat 'rey-i vahid'e, tek kişinin kararına dayanmaktadır. İnsanın duygularına had konulmamış olması gerçeği şahsî otoritelerin 'kanunda inhisar-ı kuvvet' ile sınırlanmasını gerektirirken, istibdat iktidar sahiplerinin suiistimaline ve keyfîliğe müsait bir zemin hazırlamaktadır.

1980'lerde ekonomik ve siyasî liberalleşmenin de etkisiyle Nurcu kamusal alanlarında üç önemli sonuç ortaya çıktı. Ilki piyasa ekonomisi ve iletişim ağlarındaki gelişme ve genişlemelerin alternatif kamusal alanların oluşmasında önemli bir etken olduğu anlaşıldı. Bu alanlar politize olmuş ve sistemi her açıdan eleştiren birtakım Müslüman aktörlerin ortaya çıkmasını kolaylaştırdı. Ikinci olarak bu alanlar iç ve dış "ötekiler"le etkileşen küresel bir etik oluşturmakla birlikte yeni bir dini şuurun oluşmasını sağladılar. Üçüncü olarak ise bu alternatif alanlar vasıtasıyla dershaneler kamusal-özel, yerel-küresel ve seküler-dinî ayrımlarının sınırlarını sorguladılar. Dershaneler kamusal ve özel karışımı yeni alanların oluşmasına bu alanlarda da sosyal güvenin gelişmesine etki etti. Bu da kamusal çıkar ve "ortak iyi"nin yeniden tanımında etkili bir unsur oluşturdu. Değişik düşüncelerin birbirine aşılanması ve sivil aktiflik maharetinin vurgulanması bu konuda doğrudan etkili oldu. Dershanelerde yapılan faaliyetler neticesinde kamusallığın ve kamusalda temsilin yeni anlamlar kazanması dershaneleri kamusal bir aktör ola-

Kısacası İslâmî açıdan aslolan devlet değil bireydir. Oysa devlet-eksenli bir siyaset anlayışı, çoğunluğun rahatı, devletin bekası, vatanın selameti adına çok zulümlere fetva verdirir. Buna karşılık Kuranî adalet, tek bir masumun hayatını ve kanını 'insanlık nev'inin umumu' adına dahi heder görmeye ve feda etmeye izin vermemektedir. İlahî adalet, fert ile cemaate, şahıs ile tüm insanlığa -ilahî kudret nazarında bir oldukları cihetle- eşit şekilde bakar. Birey kendi rızasıyla kendi hakkını feda etmediği sürece; onun hakkı devletin, rejimin, cemaatin, toplumun, insanlığın selameti veya bekası adına asla feda edilemez.

Said Nursî'nin bakışı özetle budur. Buna karşılık Abdülhamit, Muaviye ile başlayan ve devleti önceleyen tavrın mümessilidir. Bir sultan olarak devletin bekası onun zihin gündeminin ilk sırasını işgal etmektedir. Üstelik dinin bekasını devletin bekasına bağladığı için, din adına böyle yapmaktadır. Hürriyet, adalet, meşveret gibi Kuranî ölçülerin tatbikini talep etmek ise bu zihniyet mucibince, devleti, dolayısıyla dini tehlikeye atan bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Oysa, Said Nursî'ye göre, devleti ve iktidarı önceleyen bir tavır, yalnız bunu yapanlar din-karşıtı insanlar ise yanlış değildir. Bu, dindar insanların böyle yapması durumunda dahi yanlıştır ve İslâmî ölçüler dışındadır.

Bu çerçevede, onun son yüzyılda şu topraklar üzerinde -ve esasen bütün İslâm coğrafyasında- yaşanan gelişmeleri, alışılmış ikili kategori dahilinde ele almadığı görülmektedir. İslâm toplumlarında yaşanan ayrışmaların bir dindarlar-lâdinîler boyutu olduğu gibi, bir devletçiler-devletçi olmayanlar boyutu da vardır. Dolayısıyla, gerek Osmanlının son dönemi, gerek Türkiye Cumhuriyeti, gerek diğer İslâm ülkeleri itibarıyla yapılacak tahlillerin, Bediüzzaman'ın yaklaşımıyla, dörtlü bir kombinezon içermesi gerekmektedir:

1. Seküler (lâdinî)	Devletçi
2. Seküler (lâdinî)	Devletçi değil
3. Dindar	Devletçi
4. Dindar	Devletçi değil

Said Nursî bu tabloda dördüncü grup içinde yer almaktadır.

Bu tablo göz önünde tutulduğunda, onun çelişkili gibi görünen bazı siyasî tavırları tutarlılık içeren bir çerçeveye kavuşur.

rak görmemizi gerekli kılar. En nihayetinde ferdi ve toplumsal plandaki kimlik tanımlaması ve oluşumuna etkisi vesilesiyle dershanelerin aşiret, etnik, bölgesel ve diğer ulus-altı aidiyetler harici bir kamusallık doğurduğu ifade edilmelidir. Dershaneler ağı fiziksel görünüş, tavırlar ve hareketler bazında ve olaylara yaklaşım tarzında bir Nurcu Müslüman prototipi inşâ etmeyi başardılar, ferdi plandaki öğretileri sosyal hayata aktardılar.

Dershaneler açılan fırsat alanlarını değerlendirerek özel yayın ve basın sektöründe de pay sahibi oldular. Bunlar vasıtasıyla dershanelerin kamusallık konusundaki rolü desteklenerek daha tesirli olmasına çalışıldı. Dershaneler merkezde kalmakla birlikte eğitim, medya, basın-yayın ve sivil toplum örgütleri yeni bir kurumsallaşmanın da yönüne işaret ettiler.

SİYASÎ VE EKONOMİK FIRSAT ALANLARI: MERKEZKAÇ ÇOĞULLAŞMA

1980 ve 90'larda ekonomik, siyasal ve eğitim alanlarında ortaya çıkan ve genişleyen yeni fırsat alanları neticesinde Nur hareketi çoğulcu bir yapı kazandı. Yitiril-

O 'dindar'lığı cihetiyle 'velî' bildiği Abdülhamit'e, 'devletçi'liği cihetinde taraftar olmamıştır. İçlerinde lâdinî ve hatta masonların da olduğunu bildiği İttihatçılara, hürriyet ve meşrutiyet talepleri cihetiyle taraftar olmuş; ama 'hürriyet' ve 'meşrutiyet'i unuttukları dakikada onlara karşı da tavır takınmıştır. Ankara'da seküler-devletçi Birinci Grup'un yanında yer almadığı gibi, dindar-devletçi bir alternatif de aramamıştır. Şeyh Sait'in bir kıyam aracılığıyla dindarları iktidara getirme projesine destek vermemiştir. Devletçiliği parti ve devlet düsturu edinen CHP'ye karşı, hürriyeti ve demokrasiyi öne çıkaran Demokratlara destek vermiştir. Din-eksenli bir parti kurarak iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen eğilimlere de taraftar olmamıştır. Bu noktada, Nâsır devrimi sırasında Mısır'da İhvan-ı Müslimîn'in, Musaddık devrimi esnasında İran'da mollaların iktidar mücadelesindeki rollerinden haberdar olmuş; böyle bir siyasal duruşu tasvip etmediğini belirtmiştir.

SAİD NURSÎ'DE ADALET VURGUSU

Said Nursî'nin 1911'den sonra, özellikle de 1922 sonrasında sergilediği siyasal duruş, onun kimi eleştiricileri tarafından 'pasif'lik olarak tanımlanagelmiştir. Ancak, dikkatli bir biyografik okuma, bu tavrın 'pasifizm' olarak tanımlanmasının -ki, pasiflik ile pasifizm arasında ciddi bir fark söz konusudur- daha uygun düşeceğini gösterir. Onun Tek Parti döneminde sarf ettiği şu söz, bu pasifist duruşun en açık formülasyonudur: "Rejimi reddetmek ne vazifemizdir, ne de kuvvetimiz var, ve ne de düşünüyoruz ve ne de Risale-i Nur izin veriyor. Fakat biz kabul etmiyoruz, amel etmiyoruz, istemiyoruz. Red başka, kabul etmemek başkadır, amel etmemek daha başkadır."

Nursî'nin bu pasifist yaklaşımının temelinde ise, 'adalet' üzerindeki hassasiyeti yatmaktadır. Ona göre, devleti önceleyen bir yaklaşım, devlete karşı muhalefet sergilemiş bir kişinin bu tavrından dolayı ailesini, köyünü, hatta ulusunu da hedef tahtasına koyabilmektedir. Dolayısıyla, böyle bir yaklaşıma karşı yürütülecek bir iktidar mücadelesi, masumların zarar görmesine yol açacaktır. Bu bakımdan:

Risale-i Nur'daki şefkat, hakikat, hak, bizi siyasetten men'etmiş.

miş birlik ve RNK'nın "asıl" yorumunu restore etme çabasındaki Nurcu gruplar gayri ihtiyari bölünmeyi daha da derinleştirdiler. Yeni sosyo-ekonomik değişimler Nursî'nin yeni yorumlarını gündeme getirdi. Halihazırda bir düzine irili ufaklı gruptan başka üç büyük Nurcu gruptan söz edilebilir: Fethullah Gülen, Yeni Asya ve Yeni Nesil cemaatleri. Anadolu'da hemen hemen her kasabada ve semtte bu gruplarca organize edilen dershaneler aktif durumda bulunmaktadır. Bu gruplardan hiçbiri siyasî bir birlik veya siyasal İslâm ideolojisi üreten bir yapı oluşturmazlar. Esasen Türkiye'deki İslâmî hareketlerin genel bir karakteri bölünerek başkalaşmaktır. İslâmî şuuru tesis etmek veya ortak dış bir "öteki"ne sahip olmak bölünmeye engel değildir. Bölgesel, etnik, kuşaksal ve sosyoekonomik bağlılıklar dinî hareketlerin içerisine sızarak ayrışma ve farklılaşma için uygun bir ortam oluştururlar. Farklı grupların devlet himayesi için yarışmaları da farklılığı daha ileri götüren bir amildir. Türk kültüründe devletin sahip olduğu meşruiyet verme gücü farklı Nur cemaatlerini devlete "hizmet" için yarışa ve çekişmeye sokabiliyor.

Çünki: masulmar belaya düşerler, onlara zulmetmiş oluruz. Bazı zâtlar bunun izahını istediler. Ben de dedim:

Şimdiki fırtınalı asırda, gaddar medeniyetten neş'et eden hodgâmlık ve asabiyet-i unsuriye ve umumî harpten gelen istibdâdât-ı askeriye ve dalâletten çıkan merhametsizlik cihetinde öyle bir eşedd-i zulüm ve eşedd-i istibdadat meydan almış ki, ehl-i hak, hakkını kuvvet-i maddiye ile müdafaa etse, ya eşedd-i zulüm ile, tarafgirlik bahanesiyle çok biçareleri yakacak, o hâlette o da ezlem olacak ve mağlup kalacak. Çünki, mezkûr hissiyatla hareket ve taarruz eden insanlar, bir-iki adamın hatasıyla yirmi-otuz adamı, adi bahanelerle vurur, perişan eder. Eğer ehl-i hak, hak ve adalet yolunda yalnız orayı vursa, otuz zayiata mukabil yalnız biri kazanır, mağlup vaziyetinde kalır. Eğer mukadele-i bilmisil kaide-i zalimanesiyle o ehl-i hak dahi bir-ikinin hatasıyla yirmi-otuz biçareleri ezseler, o vakit, hak namına dehşetli bir haksızlık ederler.

İşte, Kur'ân'ın emriyle, gayet şiddetle ve nefretle siyasetten ve idareye karışmaktan kaçındığımızın hakiki hikmeti ve sebebi budur.

KARŞIT DÜŞÜNCE VE MUHALEFET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Said Nursî'nin, siyaset düşüncesinde yeterince irdelenmemiş bir alan, karşıt düşünce ve düşünceyle ilgili olarak, ontolojik bir zemine dayandırdığı görüşleridir. O, bir düşüncenin insan zihninde geçirdiği evreleri ele aldığı bir yazısında, düşünme eyleminin gerçekleşmesi için, zihnin farklı düşüncelere açık bir çizgide durabilme zorunluluğundan söz eder. Başka bir eserinde, insanın en doğru yolu arama çabası içinde, deneme-yanılmalarla yanlışa yönelme potansiyelinden söz eder ve bunu, "Ehakkın müddet-i taharrisi zamanında, bâtılın vücuduna bir *nevi* müsamaha var" diye açıklar. Aynı eserde, 're'y-i cumhur,' yani çoğunluğun görüşü üzerinde vurguda bulunduktan sonra, çoğunluğun görüşü dışındaki görüşlere de hayat hakkı tanınması gereğinden söz eder: "Re'y-i cumhurdan maada olan akvâl, eğer hakikat ve mağz'dan hali ve boş olmazsa, istidâdâtın reylerine bırakılır.

RNK muhataplarını talebe, kardeş ve dost olarak üçe ayırıyor. Talebeden beklenen "vazife-i hayatiyesini onun [RNK'nın] neşir ve hizmetinde bilmesi"dir. "Kardeş" ise Risale-i Nur'un "neşrine ciddi çalışan ve beş farz namazını eda eden yedi kebairi işlemeyen" lerdir. Nursî'ye göre "dost" Risalelerin hizmetine taraftar olan, haksızlığa ve dalalete taraftar olmayan herkestir (Nursî, 2002, 670). Kısacası, Nursî kendi cemaatinin çekirdeğini katı şekilde tanımlarken sınırlarını mümkün olduğu kadar açık bırakmıştır. Bu açık cemaat yapısı daha sonraki ayrışmalara ve bölünmelere neden olan başlıca faktörlerdir.

Nur hareketinin bölünmesinde devlete yaklaşma ve açık cemaat yapısı yanında, bir başka bölünme nedeni ise Nur hareketinin lider veya "kişi"yi değil "eseri" merkeze almasıdır. Risale-i Nur eksenli beraberlik "peder ile evlat, şeyh ile mürid" ilişkisi değil, birlikte okuyan ve hizmet içinde kurulan talebe, kardeş ve dost ilişkisidir (Nursî, 2002, 670-672). Metne dayalı bir cemaat olması ve bu metnin farklı şekillerde yorumlanması bölünmelerin en önemli iç nedenidir. Sosyal haya-

Tâ her bir istidad terbiyesine münasip gördüğünü intihab etsin."

Bu açıklamaların tarihsel zeminde bir açılımı ise, onun şu cümlelerinde bulunabilir: "İdare ve asayişe ilişmeyen şiddetli muhalifler, her hükümette bulunur. Hatta, Hazret-i Ömer'in (r.a.) taht-ı hâkimiyetindeki hıristiyanlara kanun-u şeriatı ve Kur'ân'ı inkâr ettikleri halde ilişilmiyordu."

SONUÇ YERİNE

Said Nursî'nin siyaset çizgisinin, üzerinde çalışılması gereken başka bir dizi veçhesi daha bulunmaktadır. Bununla birlikte, onun siyaset tasavvuru, anahatlarıyla yukarıda ele alındığı şekilde özetlenebilir. Said Nursî'nin anahatlarını irdelediğimiz siyaset tasavvurunun karakteristik özelliklerinden biri, bu tasavvurun ontolojik bir arkaplana sahip olması, bir diğeri kendisini Kuran ve Sünnet'e atıfla tanımlarken İslâm tarihine ise eleştirel bir gözle bakıyor olmasıdır. Said Nursî'nin halkın irade ve rızasına dayalı, adaleti ve hukukun üstünlüğünü tesis eden siyasal sistemlere -bu sistem hangi ismi taşıyor olursa olsun- meşruiyet atfettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede o, meşruiyet, cumhuriyet veya demokrasiye 'İslâm adına' taraftar olmakta ve sahip çıkmakta bir beis görmemektedir. Said Nursî, halkın iradesinin belirleyici olduğu bir rejimin halkın din-eksenli taleplerini de karşılaması gerektiğini düşünmekte; buna karşılık, dinin bir iktidar mücadelesinde dinin taraflardan biri veya diğeri tarafından araçsallaştırılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, din umumun malıdır, herkese açıktır, dolayısıyla belli bir siyasî hareket dinin temsilciliği gibi bir misyon üstlenemez, üstlenmemelidir. Said Nursî'nin bu eksende gelişen siyaset çizgisinin, ölümünden sonra takipçileri tarafından korunmaya çalışıldığı söylenebilir. Ancak, belli yönleri vurgulanmak, hatta aşırı bir vurguyla aşındırılmakla birlikte, onun siyaset tasavvurunun bütün tazammunlarıyla açığa çıkarılmış veya geliştirilmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, Said Nursî'nin siyaset tasavvurunu bütün yönleriyle açığa çıkarma yönünde bir çabanın, eleştirel ve karşılaştırmalı analizler eşliğinde, çağdaş İslâmî düşüncedeki bir dizi tartışma konusuna olumlu katkı ve açılımlar sağlaması beklenebilir.

tın tabiatı icabı yeni durumlar ve fikirlerle karşılaşıldığında yorumlama gayreti daha bir önem kazanır. Kimsenin yorumunun kendi konumu, eğitim seviyesi, uzmanlık alanı, ilgileri ve kişiliğinden ayrı düşünülemeyeceği için değişik bakış açılarıyla karşılaşmak tabiidir. Özellikle Nur hareketinin Nursî'den sonra doğal bir liderinin olmaması, eserleri yegâne otorite haline getirmiş, bunun neticesi yorum ve tevil faktörü merkezî bir konuma gelmiştir. Kısacası, Nursî'nin ölümünden sonra bıraktığı metinlerin farklı yorumlarından kaynaklanan dağılma ile paralel metnin yorumunda otorite kabul edilen "abiler" veya "hocaefendiler" ile anılan daha küçük cemaatler oluştu.

Metin merkezli oluşu dışında ekonomik liberalleşme ve demokratikleşme de bölünme ve ayrışma sürecinde belirleyici rol oynamıştır. Her grup kendi dergisini ve okuyucu kitlesini oluşturmuş ve kitlelere bu vesileyle ulaşmaya azmetmişlerdir. Yeni dergiler ayrıca söylemsel yeni alanların da açılması anlamına gelmiştir.

Nursî fikir yürütmeye önem vermiş, "Kuran böyle söyler" demektense "Bu çerçevede benim Kuran'ın ayetinden an-

ladığım budur" denmesini tercih etmiştir. Bu anlamda Kuran organik, diyalektik ve tarihsel olmayan bir metindir. Böyle bir metnin öncelikli olarak ihtiyaç duyduğu şey ezberlemek ve tercüme değil, okuma ve üzerinde tefekkür etmedir. Tevil ve tefekkür ferdin günlük hayatında okuduğunu hayata geçirmesine fırsat verir. Geleneksel olarak bir metnin iki türlü yorumundan bahsedilegelmiştir: Zahirî ve batınî. Zahirî dışardan objektif bakan bir bakış açısıyla, batınî ise içerden ve metnin genel amaçlarına bakarak yapılan yorumdur. Zahirî yorum kelime manasına bakarak, iç derinlik kaygısı duymadan yapılır. Batınî yorum ise bütünselci bir yaklaşımla genel gayeleri gözeterek anlamlandırmayı tercih eder. Nursî'nin tarzı batınî yoruma daha yakındır.

Yeniden üretilen sadece Nursî'nin fikirleri değil aynı zamanda kitaplarıdır da. Mesela, Nursî hiçbir zaman eserlerinde dinî metinlerin Türkçe tercümesini vermemiştir. Bunun temel sebebi tercümenin kendi yorumu olacağından ayetlerin değişik boyutlarının önünü kapayacağı ve farklı anlayışları engelleyeceği korkusudur. Ancak sonraki baskılarda metinlerin orijinal kaynaklarından referans verildiği ve bu yolla aktarılan kaynakların sıhhatinin gösterilmek istendiği göze çarpar. RNK'dan ilhamını alan ikinci nesil Nurcu entelektüellerde de bir değişim gözlemlemek mümkündür. Eserlerde anlatılanları hayatın bir parçası kılmaya yönelik yorumlar dikkat çekicidir. Ruhî boşluk, kimlik arayışı ve ortak değerlerin erozyonu yazıların başlıca temalarıdır. Ancak bütün farklılaşma ve değişimlere rağmen Nursî'nin eserlerini baz alarak siyasî bir proje üreten çıkmamıştır. Bunun da en önemli sebebi Nursî'nin doğrudan ferdî planı gözeten yaklaşımıdır, sosyal ve siyasal etkiler bunun dolaylı neticesi olarak anlaşılmalıdır.

RNK'NIN ANLAMI VE BASIMI KONUSUNDAKİ MÜCADELE

1928 yılında Harf İnkılâbı neticesi Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi Cumhuriyet'in ilk dönemininde birçok eserin bulunmasını güçleştirmiştir. RNK da bu geçiş döneminde yazılmıştır. Orijinal haliyle kitaplar Osmanlıca yazılmıştır, eserlerin el yazısıyla çoğaltılması çok büyük bir hizmet olarak addedilmiştir. Nursî'nin vefatından sonra eserlerin Latin alfabesinde basılıp basılmaması konusunda görüş ayrılığı oluşmuştur. Nursî'nin yakın talebelerinden olan Hüsrev Altınbaşak'ın (1899-1977) öncülüğündeki "Yazıcılar" olarak bilinen grup, eserlerin Latin alfabesiyle yazılmasının orijinalliğini bozacağını düşünmüş, bu sayede Kemalist devrime karşı da tavır alınmış olacağının altını çizmişlerdir. Burada matbaa vasıtasıyla yeni karakterlerle baskıya karşı çıkılması eskinin gelenekselcilerinin teknoloji karşıtlığından farklıdır. Yazıcılar, eserin orijinalitesini korumak, yazma çabası sayesinde eserlerle bir nevî şahsî bir bağ oluşturmak ve bu sayede eserle okuyucu arasındaki boşluğu doldurmak mantığıyla hareket etmişlerdir. Yazma ameliyesi neticesinde sonradan gelen fertler eserlerin ne tür şartlarda ortaya çıktığı ve korunduğunu anlayarak RNK'nın kıymetini idrak edeceklerdir. Böylece okuyuculuk yazıcılıkla eşanlamlı görülmüştür. Bu amaçlar göz önüne alındığında Yazıcıların sadakat ve samimiyet duygularıyla hareket ettikleri görülebilir, ancak netice itibariyle eserlerin anlamının kontrolünün de söz konusu olduğu işin diğer boyutudur.

Nursî'den sonra yerine vâris olacak bir şahıs arayışı başladı. Nursî'nin etrafında bulunup derslerine iştirak etmiş olanlar cemaat içerisinde öncü ve tekin bir konuma geldiler. 1967 yılında bir grup yüksek tahsil görmüş Nurcu (Zübeyr Gündüzalp, Bekir Berk, Mehmet Nuri Güleç ve Mehmet Emin Birinci) bir yayınevi kurma ve

dergi çıkarmaya karar verdiler. Mihrap Yayınevi ve *İttihad* (1968-1971) dergisi bu karar sonucunda yayın hayatına girmiş oldu. Dergi 1971 yılında askerî muhtıra sonucu kapatıldı. Bunun üzerine yine Gündüzalp'ın (1920-1971) öncülüğünde *Yeni Asya* adıyla günlük gazete çıkarmaya yönelindi ve aynı isimle bir yayınevi kuruldu. Buradan Nursî'nin düşüncelerinin daha geniş kitlelere aktarılması ve RNK'nın bakış açısıyla günlük hadiselerin yorumlanması amaçlandı. Ancak diğer bazı büyük Nurcu "abiler" buna karşı çıktılar. RNK'nın başka vasıtalara ihtiyaç duymadığını, gazete dergi gibi kitlesel özellik taşıyan vasıtaların eseri politize edeceği yönünde olumsuz görüşlerini ifade ettiler. İlerleyen yıllarda gelişmeler bir bakıma bu çekinceleri doğruladı. Gazeteciliğin tabiatı icabı günlük olaylar hakkında yapılan yorumlar kamuoyunu ilgilendiren tartışmalarda taraf olma durumu gazete ve dergi sahiplerini değişik siyasal ve sosyal çevrelerle münasebete geçmeye zorladı. Bunun neticesi seçimlerde partilerin desteklenmesine kadar varan aktif bir konum iradî veya gayriiradî kazanılmış oldu.

Soğuk Savaş dönemi Türkiye'sinde İslâmî hareketler solculuk karşısında milliyetçi-mukaddesatçı düşüncenin savunucusu Millî Cephe etrafında yerlerini aldılar. Nurcular imanın komünizme doğru kayan sol hareketlerin panzehiri olduğundan yola çıkarak Türkiye Komünizmle Mücadele derneklerinin ya kurucusu oldular yada en büyük destekçisi haline geldiler. Nursî'nin birçok mahkemede avukatlığını yapan Bekir Berk (1926-1992) Nurculuğun milliyetçi cepheye yakınlaşmasında önemli rol oynadı. *Yeni Asya* gazetesi de yayımlarıyla buna destek verdi. Nur hareketinin sağcılaşarak milliyetçileştirilmesi Soğuk Savaş döneminin ürünüdür. Bu milliyetçi-mukaddesatçı çizgi Nurcuların devletle olan ilişkilerini ciddi anlamda yumuşatmıştır. Örneğin Kastamonu'da Mehmet Feyzi Efendi etrafında ülkücü bir Nur hareketi oluşmuştur. İşten "resmî yorumu" olarak adlandıracağımız bu milliyetçi-mukaddesatçı çizgi bazı Kürtçü Nurcuların ayrılmasında katalizör rolü aldı.

1970'lerin başlarında önceleri DP ve AP çatısı altında hareket eden İslâmî gruplar Nakşibendi destekli MSP'nin kurulmasıyla yeni bir vaziyetle karşı karşıya kaldılar. Bir grup Nurcu (A. Tevfik Paksu, Hüsamettin Akmumcu, Sudi Reşat Saruhan ve Gündüz Sevilgen) MSP'yi destekleme kararı alınca siyasal tercih sebebiyle hareketin ilk bölünmesi de gerçekleşmiş oldu. MSP'yi destekleyen grubun kararının altında AP'nin büyük sermaye gruplarına verdiği desteğe karşı oluşan bir tepki de vardı. Ayrıca solun ideolojik olarak radikalleşmesi, kültür ve sanat hayatında çok etkili olması Nurcuları kerhen de olsa siyasetle tanıştırdı. MSP'ye olan destek fazla sürmedi. Erbakan ve koalisyonlarda uyguladığı politika konusunda görüş ayrılığı belirdi. Bunun sonucunda 1977 seçimleri öncesi Nurcular MSP'den ayrıldılar. MSP ile Nurcular arasında bir güven bunalımı yaşandı ve bundan sonra Demirel'in AP'si desteklendi. Bu siyasî manevralar bölünmeleri de beraberinde getirdi.

1980 askerî darbesine destek konusu Nurcular arasında yeni bir ayrılığa neden oldu. Yeni Asya grubu Demirel'e olan desteğini sürdürerek darbeye karşı cephe aldı. Gazete ayrıca 1982'de anayasanın kabulüne ilişkin referanduma karşı kampanya düzenledi. Buna karşılık iki Erzurumlu Nurcu, Fethullah Gülen ve Mehmet Kırkıncı, askerî darbeye olan desteklerini açıktan ifade ederek 1982 Anayasası'nı desteklediler. Anayasa üzerinde hareketin içerisinde şiddetli tartışmalar yaşandı. Olumsuz görüş belirtenler anayasanın anti-demokratik olduğunun altını çizerek devletin toplum karşısında çok güçlendirildiğini savundular. Bu şekildeki bir anayasanın temel hak ve hürriyetleri ciddi

manada kısıtladığının altını çizdiler. *Yeni Asya*'nın açıktan anayasaya karşı pozisyon alması Nurculara devletle karşı karşıya gelme kaygısını gündeme getirdi. Bu arada askerler Mehmet Kırkıncı gibi bazı Nurcularla görüşerek onları dershanelerin ve yurtların kapanmaması için anayasaya destek vermeye "teşvik" ettiler.

1982 Anayasası'nın kabulünden sonra referandumda evet oyu verenler, ilerleyen yıllarda Özal'ın da destekçisi oldular. Yeni Asya grubu ise Özal'ı askerin adamı olarak lanse ederek ANAP'ın karşısında yer aldı. Kırkıncı ve Gülen'in ANAP'a olan destekleri sonrasında Nurcular arasındaki bölünme netleşti ve her grup kendi dergisini ve vakfını kurarak kendi yoluna devam etme kararı aldı. Nurcular bölünmüş olsalar da hareketin ülke genelindeki toplumsal ve siyasal etkinliğinde bir artış meydana geldi. Bölünmüş yapıdaki nur grupların desteğini alma konusunda partiler büyük çaba sarf ettiler. Özellikle Batı Anadolu'da hareketin içerisinde "hocaefendi" veya "abi"lerin otoritesini aşan bir çoğulculuk ortaya çıkmış oldu. Ancak Erzurum gibi sözlü kültürün ve şeyh-mürit ilişkisinin daha yerleşik olduğu yerlerde eski gelenek devam etti. Erzurum ve Bayburt gibi yerlerde eski Sufî geleneğiyle Nurculuğu karıştırmış birçok oluşum mevcuttu. Şeyhin yerini hocaefendi almış, sözlü ve yazılı kültür arasında bir gelenek oluşturulmuştu. Bu tip sosyal yapının da etkisiyle Doğu Anadolu'daki Nurcu gruplar Batı'ya nazaran daha fazla devlet yanlısı ve cemaati bireyin üzerinde gören bir tavır takındılar.

Milliyetçilik ve devlet yanlısı tavırlar bölünmenin başka bir boyut daha kazanmasına yol açtı: Kürt-Türk etnik çizgisi. PKK'nın saldırılarıyla siyasal milliyetçi bir boyut kazanmaya başlayan Kürt meselesi, Kürt kimliğini öne çıkardı. Tenvir Neşriyat etrafında buluşan bir grup Kürt kökenli Nurcu, Nursî'nin "Medresetüzzehra" projesini gündeme taşıyarak Kürtçe eğitimi savundular. Diğer grupların Kürdistan ve Kürt referanslarını elimine ettikleri düşüncesiyle diğer grupları RNK'yı Türkleştirmekle suçladılar. Bu grup daha sonra Med-Zehra vakfını kurarak Sıddık Dursun'un liderliğinde organize oldu, *Dava* adlı dergiyi çıkarmaya başladı (1989). İslâmcılıkla Kürtçülük arasındaki sınır konusunda çıkan görüş ayrılığı neticesi daha milliyetçi olan Kürtler, Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı'nı kurarak İzzettin Yıldırım'ın liderliğinde yeni bir bölünmeye neden oldular. Bu grup 1992 yılında *Nubihar* adlı Kürtçe-Kirmanca bir dergiyi de yayın hayatına soktular. Bu dergiler vasıtasıyla bu gruplar Kemalist devlete karşı olan mücadelesine işaret ederek Nursî'yi Kürt milliyetçisi olarak takdim etmeye çalıştılar. Bu anlamda, devlet Nursî'yi sadece İslâmcı düşüncelerinden dolayı değil aynı zamanda Kürt kimliği sebebiyle de gadre uğratmıştı. Örneğin, *Yeni Zemin* dergisinin editörü Mehmet Metiner Kürt kimliğinin tanınması için mücadele eden Nursî'yi bir aktivist olarak lanse eder. Nursî'nin İslâmî düşüncedeki katkısı herkesin malumu olmakla beraber kendisini sadece bununla sınırlamak yanlış olur. Bu yaklaşım tarzından yola çıkarak İslâm, Kürt milliyetçiliğinin özgürce ifadesini sağlayacak şekilde devlete karşı bir mücadele unsuru haline gelir. Kürt milliyetçiliğini öne çıkaran gruplar azınlıkta olmakla birlikte etnik temelde bir ayrışmaya da işaret ederler.

Sınıfsal ve Kuşaksal Farklılıklar

1983'ten bu yana Nur Hareketi tutarlı bir şekilde serbest pazar ekonomisini ve devletin ekonomik ve eğitimle ilgili alanlardan elini çekmesini savundu. Yeni Anadolu burjuvazisi bu anlayışı sıcak karşılayarak iktisadî imkânlarını yeni yurtlar ve evlerin açılması için seferber ettiler. Birçok Nurcu grup gibi yeni işadamlarının çoğu, liberal politikalarından dolayı ANAP'ı destekledi. Yeni ekonomik fırsat

alanları sosyal olarak muhafazakâr, ekonomik olarak liberal ve siyasal olarak daha demokrat bir İslâm anlayışının doğmasına yol açtı. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi neo-Nurculuğun lideri Fethullah Gülen'dir. Gülen, Anadolu'da temellenen yeni burjuvazinin imkânlarını özel eğitim projesinin hayata geçirilmesi için etkili bir şekilde kullanmıştır.

Dershanelerdeki kuşak farklılığı incelendiğinde okuyucu dünyasının kuşaktan kuşağa farklılık gösterdiği görülür. Yeni jenerasyon kendi kimlik anlayışlarını ve metin yorumlarını ortaya koyarak önceki Nurculardan farklarını dikkate sunarlar. Her yeni kuşak eski Nurcuların RNK'nın temel esprisini yakalayamadığını düşünür. Ayrıca eserlerin basımına getirilen dipnot, lügâtçe ve referans verme gibi yeni standartlar da eğitim ve medya konusunda değişen değerlerin yansımasıdır.

Nur hareketi Türkiye'de en çok gence hitap eden ve gençliğin bağlı olduğu gruptur. Eğitim fakülteleri ve daha başka bazı yüksek öğretim kurumlarında çoğunluğu tesis ederler. Ayrıca ekseri olarak Nur hareketinin tabanı şehirlidir. Daha yaşlı Nurcular genelde küçük esnaf, profesyonel işadamı veya alt - kademe memurdur. Nurcular bir düzine ders grubu oluştursalar da kuşak farkı yorum farklılığına sebebiyet verir. Nurcu gruplar üç kuşaktan oluşurlar. İlk kuşak Nursî'yi görmüş, sohbetinde bulunmuş olanlardır. Bu grup kaynağa yakınlık ve devletten gördükleri baskının mazlumiyeti hissiyatıyla birliklerini sürdürmüşlerdir. Nursî'den sonra "Mütevelli Heyeti"ni oluşturmuşlar ve kararları bu heyetin istişaresi sonucu almaya özen göstermişlerdir. 1970'lerin ortalarına kadar bu heyet hareketi yönlendirmeyi başarmıştır.

İkinci kuşak, gazeteciler grubunun ağırlıkta olduğu ilk kuşağın rahle-i tedrisinden geçmiş kimselerden oluşur. Nursî'nin gençliğe mesajını merkeze alarak bilim ve tekniğe atıf yapmışlardır. Nursî'nin mesajını kitlelere ulaştırmak için gazete ve dergiciliği önemli görmüşlerdir. Kendileriyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan İslâmcı yayınevlerinin Mevdudi, Kutup ve Benna gibi selefi yazarların eserlerini tercüme etmelerini eleştirerek bu eserlerin çağın problemlerine çare üretemediklerinden dem vurdular. İslâmî devlet, İslâmî ekonomik sistem, İslâmî parti kurmanın asrın iman zaafı problemine çözüm olamayacağını vurguladılar.

Üçüncü kuşak ise daha çok üniversite mezunları, dindar medya ve basımevlerinin önemli bir kısmını kontrol eden çoğunluğu Gülen'in takipçilerinden oluşur. Toplumun İslâmî ideallerle yoğrulacak bir alan olduğu varsayımından yola çıkarak sosyal ve siyasal meselelerde diğer grupların çoğuna nazaran daha aktivist bir tavır sergilerler. Ancak diğer Nurcular gibi İslâm'ın siyasal bir proje veya ideolojiye indirgenmesine karşıdırlar. Kurandaki ayetlerin slogan haline getirilmesinden rahatsız olurlar. Bu yüzden diğer İslâmcı gruplar tarafından pasif olmakla suçlanırlar. Nurcuların bu konudaki endişesi devletle milletin karşı karşıya getirilmesi ve İslâm eksenli kimlik ve kişilik oluşturma çabalarını sekteye uğratacağıdır.

Risale-i Nur hareketinin entelektüel zayıflığının çeşitli nedenleri vardır. En önemlileri: Nurcu entelektüellerin RNK'yı tüm sorulara yanıt veren otoriter bir metin olarak görmeleri diğer düşünce akımlarına karşı mesafeli durmaları sonucunda evrensel tartışmaları yakından izleyememişlerdir. Üreten değil tüketen; yenileyen değil koruyan bir Nurcu tiplemesi hâkimdir. Diğer bir neden ise hareketin Türk sağı ile olan ilişkisi sonucu milliyetçi-mukaddesatçı muhafazakâr bir çizgiye kayması ve soru sorma özelliğini kaybetmesidir. Özellikle bilim ve teknoloji vurgusuna dayalı bir modernite algılaması söz konusudur. Modernitenin kültürel yönü, kuşkuculuğu, kozmopolit yaşam biçimlerine karşı bakış tepkisel olmuştur.

Entelektüel zayıflığının en önemli nedeni RNK'nın arkaplanını teşkil eden düşünce katmanlarının ihmal edilmesi ve günümüzdeki düşünsel tartışmalar dışında kalınmasıdır. Nurcular bir "açık metin" olan RNK'yı "kapalı metin"e dönüştürmekle kalmadılar, Nursî'yi ve RNK'yı "yarı-kutsal bir statü" ye indirgeyerek eleştirel okuma ve tartışmayı da önlediler. Kısacası, Nursî'ye rağmen cemaatçi ve devletçi eksende gelişen bir Nur haraketi söz konusudur.

SONUÇ

Nursî'nin benlik, cemaat ve Tanrı kavramsallaştırmasının Türkiye'deki İslâmî hareketler üzerinde önemli etkisi olmuştur. Nur hareketinin üç önemli sonucundan bahsedilebilir. Birincisi, yazılı kültürü ve dinî bilginin yenileştirilerek korunmasını ön plana çıkaran bir hareket olması sebebiyle geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatmış olmasıdır. İkincisi, yine aynı özellikler dolayısıyla egemen söylem ve seslere meydan okuyarak alternatif kamusal ve zihinsel alanların açılmasına sebep olmuştur. Üçüncüsü, İslâmî kavramları günün şartlarına göre yenileyerek dini ve dinsel ahlakı Türkiye'nin sosyal ve ekonomik gelişimine ortak etmiştir. Bir toplumun nereden gelip nereye gittiğini anlaması için kendi varlığını anlamlandıran kültürel ve ahlakî bir envantere ihtiyaç vardır. Nursî bu envanteri "yenileyerek" korumayı amaçlıyor. Şehirleşme ve modernite kimlik, ahlak ve adalet sorunlarını siyasîleştirerek gündeme taşımıştır. Fertler kendilerini kentsel bir ortamda bağlı oldukları ideallerle tanımlamaya başlamışlardır. Müslüman bir toplumda kimlik, adalet ve ahlakî ölçülerin İslâmî prensiplerden yararlanılarak tartışılmasında Nursî'nin ve RNK'nın rolü büyüktür. Şehrin yeni şartlarına adapte olabilecek bir ahlakî söylemin İslâmî dirilişin gayesi olmuştur. Nursî'nin mirası İslâm kimliğinin homojen değil mücadelelere sahne olan bir alan olduğunu gösterir. Sosyal ve siyasî dinamiklerin İslâmî siyasî kimlik üzerine etkisi yadsınamaz ve bunun uzun vadede devletin karakteri üzerinde de tesiri olmuş ve olacaktır. Nur hareketinin bölünerek farklı mevzilerde uzmanlaşması sonucunda etkisinin azalmayıp gittikçe arttığını görüyoruz. Nur hareketi düşüncelerin toplumsal değişimin tohumlarının atılmasında etkili olduğuna işaret eder. Aslına bakılırsa Nursî'nin diğer İslâmcı oluşumlar ve dinî otoritelerle karşılaştırıldığında çok orijinal ve farklı bir yol önerdiği görülecektir. Devletin zamanın meselelerine cevap vermesini beklemeden ferdî ve içtimaî bazda problemlere çözüm aramıştır. Metni otorite haline getiren, yazılı kültürü öne çıkaran bir söylemsel metotla ileride gelecekler için arkasından takip edilecek yorum, tolerans, açık tartışma ve düşünceyi vurgulayan bir ekol oluşturmuştur. ❐

Neo-Nurcular: Gülen Hareketi

M. HAKAN YAVUZ

Said Nursî İslâm'ı asrın şartları ışığında yorumlamış, fertlerin imanının muhafazasını amaçlamış ve entelektüel seviyede İslâmî düşüncenin pozitivizme tepkisini ortaya koymuştur. Gülen ise, entelektüel bazdaki bu düşünceyi topluma mal etme gayesini güderek İslâm'ı yeniden modern ihtiyaçlara göre yoruma tâbi tutmuştur. Ayrıca Gülen Hareketi'nde İslâm, toplumun ortak bir değeri olarak kamusal alanın yeniden inşâsı için kullanılır. Gülen Hareketi öncelikle İslâm'ın bir "millî" anlam haritasına indirgenerek cemaat ağları *(networks)* inşâsı için kullanılmasıdır. Aynı zamanda Nursî'nin düşüncelerinin toplumsallaştırılıp önce millîleştirilip sonra küreselleştirilmesi çabasıdır. Ancak değişen yapısal şartlar ve bireylerin yorumlamaları neticesinde hareket Nur hareketinden farklılaşıp neo-Nur adını almayı hak etmiştir.

Nurculuğun sayıca en büyük ve etkisel olarak en önemli kolu Fethullah Gülen'in eğitim yörüngeli neo-Nur hareketidir. Hareketin merkezinde Said Nursî'nin dershane modelinden esinlenen ışık evler vardır. Gülen, eğitim ve çalışma ahlakına vurgu yaparak Müslümanları ve İslâmî çevreleri yapısal ve düşünsel bir değişime hazırlamıştır. Ekonomik ve toplumsal çöküntüyü zihinsel ve ahlakî çöküntüyle paralel gören bu yaklaşım, çözüm olarak eğitim ve bilginin üretimine ilişkin birtakım stratejiler önermiştir. Bunların temelinde çağın bilgileriyle donanmış ve Türk-İslâm geleneğinin ulus-devlet ekseninde yenilenmesini hedefleyen bir "altın nesil" yetiştirme özlemi vardır. Bu düşüncenin hayata geçirilmesi konusunda atılacak adımlar hareketin ortaya çıkışından bu yana kırk yıl boyunca birçok evrim geçirmiş ve halen de geçirmektedir.

Said Nursî'nin İslâmî düşüncenin yenilenmesi amacına dayalı birey eksenli iman hizmeti Gülen'de pratiğe dökülerek bir sosyal değişim projesi halini almıştır. Gülen yurtiçinde başlayıp daha sonra küresel bir boyut kazanan eğitim hareketinin entelektüel ve aksiyoner tasarlayıcısı konumundaki lideridir. Kitlelerin motive edilmesi bir yana Gülen aynı zamanda Müslümanlara Türk-İslâm geleneği etrafında şekillenen bir kimlik haritası ve bireyi cemaat içinde yoğuran bir eylem haritası sunmuştur. Bunun pratikteki anlamı Müslüman-Türk kimliğinin ve benliğinin canlandırılması, toplumsal müştereklerin vurgulanması, dışlanan ve marjinalleşmiş grupların küresel süreçlere entegrasyonunun sağlanması ve toplumsal düzen ve barışa diyalog yoluyla katkıda bulunulması olmuştur. Burada Gülen'in özel hayattan ziyade kamusal hayata önem vermiş olması ve İslâmî ağları sosyal sermayeye dönüştürme çabasının altı tekrar çizilmelidir. Toplumsal taban olarak ise Gülen Hareketi'ni, marjinalleşmiş grupların tepkisel hareketinden çok, ortaya çıkan yeni ekonomik ve sosyal imkânları değerlendirmeye çalışan bir orta sınıf hareketi olarak görmek daha doğru olur.

GÜLEN'İN HAYATI VE DÜŞÜNCELERİ

Kamuoyu tarafından "Hocaefendi" olarak adlandırılan Fethullah Gülen (d. 1938) Erzurum'da dünyaya geldi. Çocukluğu ve gençliğinin önemli bir kısmını burada geçirdi. Dinî ilimlerle beraber Sufîlik Gülen'in eğitiminde çok önemli bir yer tuttu.

Alvarlı Efe olarak da bilinen Muhammed Lütfi Gülen üzerinde en çok iz bırakan şahıs oldu. Sufîlik ise Gülen'in ruhî, hayatî ve etik değerlerinin şekillenmesinde çok büyük bir paya sahipti. Gençliğindeki mazbut hayatı da bu kişisel disiplin öğretisinin bir neticesiydi.

Gülen'in yazıları ve dünya görüşü dinilim ve modernite-gelenek arasında bir izdivaç ana temasını taşır (Gülen 1996a, 43-48). Erzurum gibi muhafazakâr bir Doğu Anadolu şehrinden sonra Gülen'in hayatının önemli bir kısmı Batı Anadolu'nun en modern şehri olan İzmir'de geçti. İzmir ve çevresinde Kestanepazarı Kuran Kursu müdürlüğü ve diyanet vaizliği dışında kahvehane sohbetleri olarak bilinen toplantılar ve ilmî-dinî sohbetleri içeren konferanslar düzenledi. Dine hizmeti kalp-akıl bütünlüğünü sağlamış, ilimle dini çatıştırmadan hazmetmiş, akıl ve vahyi birbiriyle telif edebilen altın bir nesil yetiştirmek olarak anlayan Gülen, hareketin temelini İzmir'deki sosyal ve ekonomik imkânları kullanarak attı. Gülen şahsi karizmasını ve kitleler üzerindeki etkisini kendisinin de "gönüllüler hareketi" olarak adlandırdığı oluşumun tesisinde etkin bir şekilde kullandı. Topluma sunduğu mesajı sadece Said Nursî'nin eserleriyle sınırlı bırakmadı ve aynı zamanda Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi milliyetçi-muhafazakâr yazarlardan aldığı fikirlerle bir sentez oluşturdu (Erdoğan, 1997; Can, 1996). Aksiyona çok önem veren Gülen, düşüncelerin ve ahlakî değerlerin özel ve kamusal alanda uygulamaya geçirilmesine öncülük etti (Ünal 2002). Bu aynı zamanda İslâm'ın yeni fırsat alanları (opportunity spaces) içinde yeniden üretilmesini amaçlıyordu. Kısacası, gündelik yaşama yayılmış rafine ve mümkün olduğu kadar Türk olan bir İslâmî gelenek üretilmeye çalışıldı. İslâm günlük hayatı anlamlandırmak için bir gelenek olarak algılanırken bu süreç içinde bireylerin ortak hareketleri sonucunda daha sağlıklı bir kültürel payda oluşturulması umuldu. Bu ortak paydanın belirgin yapısını ırkçı olmayan Türklük, idealize edilen Osmanlı ve devlete hizmeti İslâm'a hizmetle eşitleyen bir anlayış oluşturur. Kısacası, Türk İslâm'ının ana belirleyici unsurları harekette mevcuttur (Yavuz ve Esposito, 2003).

GÜLEN'DE TÜRK MÜSLÜMANLIĞI VE MİLLİYETÇİLİĞİ

Gülen Hareketi diğer birçok İslâmî gruptan farklı olarak Türk milliyetçiliği, serbest piyasa ve modern eğitim temalarına vurgu yapar (Yavuz ve Esposito, 2003). Osmanlı mirası üzerine modernliği inşâ etmeye çalışan bu düşünceyi Gülen Türkiye'nin geleceğini şekillendirmek için uygulamaya sunmuş ve bu bağlamda ülkenin birçok ileri gelen siyasî ve aydınlarıyla diyalog halinde olmuştur.

Gülen Hareketi'nin hoşgörü, demokrasi, ılımlılık ve piyasa ekonomisi üzerine diğer birçok gruba nispeten daha fazla vurgu yapmasının iki zıt sebebi vardır. Bunlar Gülen'in adil ve huzurlu bir toplum için dinin önemine vurgu yapması ve devletin Türk İslâm tohumunun bekası için mutlak bir öneme sahip olması fikirleridir. Buna göre din öncelikli olarak siyasî değil şahsî ve toplumsal bir meseledir. Bu anlayışın oluşmasında Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi tecrübelerinin önemli bir yeri vardır. Toplumun kendi öz değerlerine sadık kalınarak ekonomik, teknik ve hukukî değişim ve ilerleme olarak anlaşılan modernlik kendi zatında reddedilmez ama Batılılaşmadan da farklıdır. Modernlik Gülen'e göre kamusal alanda yenilenmiş bir İslâmî bilinç ve görünürlüktür (Özdalga 2000). Gülen Hareketi'nin modernlik anlayışı daha çok teknik ve kurumsal çerçevede gelişirken asıl amacı, modern alanlarda İslâm'ı etkin kılarak bireyi hem cemaat içinde üretmek, hem de bireyleri koruyacak ve kontrol edecek modern örgütsel ağları inşa et-

mektir. Bu sebeple hareket bireyin özgürlüğü ve yaratıcılığı konusunda son derece muhafazakâr olsa da neticede aynı zamanda Müslüman ve modern (modernliği tüketim anlamında) olmak mümkün görülmektedir (Yavuz, 2000).

Rus, Türk ve İran kültürel-siyasî çekişmesine sahne olmuş Doğu Anadolu bölgesinde kendine özgü bir güvensizlik kültürü hâkimdir. Erzurum tarihsel olarak Osmanlı'nın Rusya ve İran'la olan serhat boyunu temsil etmiştir. Bunun etkisiyle "dadaş kültürü" topluma ve güvenliğe daima öncelik atfetmiştir. Bölge halkı güvenlik ihtiyacını gidermede güçlü ve millî bir devletin varlığını gerekli gördü ve devleti İslâm'ın varlığının ilk koşulu olarak algıladı. Sonuç itibariyle ortaya çıkan Dadaş kültüründe kışla ile cami arasındaki sürtüşmede her zaman kışla tercih edildi. Bu güvensizlik algılamasından şekillenen devletçilik kültürü, Gülen Hareketi'nin devlet konusundaki yaklaşımı üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Kafkaslar'dan gelen göçlerle birlikte sınır boyu etkisi bölgenin kültüründe İslâm'la Türklüğü birbirinin ayrılmaz parçaları olarak toplumsal hafızaya nakşetmiştir. Dadaş kültüründe İslâm bir etnik kimlik; Türklük ise dinsel bir kimlik olarak algılanır. Gülen ve Mehmet Kırkıncı gibi Erzurumlu Nurcu hocalar bu düşünce sebebiyle devlete merkezî bir önem atfederek komünizm ve anarşiyle mücadele eksenli dernek ve düşüncelere özellikle Soğuk Savaş döneminde daima destek vermişler, Türkiye'nin NATO ve Amerika'yla işbirliğini savunmuşlardır.

Gülen'in şahsiyeti de Doğu Anadolu'nun güvenlik öncelikli devletçi ve milliyetçi kültürüyle şekillenmiştir. İslâm'ın günlük hayata derinden nüfuz eden yapısı toplumun anlam ve iletişim yapısı üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Gülen toplumun kültüründe bu derece derin bir yere sahip olan İslâmî kimliği aksiyona çevirerek daha güçlü bir Türkiye Devleti'nin oluşmasını arzulamıştır. Said Nursi'nin fikirleriyle 1958'de tanıştıktan sonra yerel kültürü kozmopolitan ve söylevsel bir yüksek İslâmî anlayışla bağdaştırmaya çalışmıştır. Osmanlı'ya yaptığı atıflar Kemalist çevrelerce laik Cumhuriyet'e alternatif bir dindar Cumhuriyet ekseninde yorumlanmış ve hareket Kemalist düzene karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak Gülen'in Osmanlı'ya verdiği referans İslâmcılıktan çok milliyetçi düşünceyle ilgilidir.

Gülen'deki Osmanlı-Türk milliyetçiliği kan veya ırk bağından ziyade müşterek tarihî tecrübe ve aynı siyasal yapı altında yaşama arzusuna göre tanımlanan bir düşüncedir. Gülen'e göre "Türkiye'de yaşayan, Osmanlı geçmişini kendi geçmişleri kabul eden ve kendilerini Türk olarak görenler Türk kabul edilmelidir."[1] Müslümanlık Türk olmanın gerekli bir şartıdır ama yeterli şartı değildir. Türk olmak için Osmanlı deneyimine sahip olmak ve kendisini Türk olarak görmek gerekir. Bu yaklaşıma göre Kazak ile Boşnak arasında bir fark yoktur. Ama Boşnak olanın Türkleşmesi daha kolaydır. Öte yandan, bu geniş kapsamlı milliyet anlayışının sınırları Fars'ı ve Arapları içine almaz (Kösebalaban, 2003). Gülen Arap ve İran İslâm anlayışına çok sıcak bakmaz ve Türk Müslümanlığı deyimini bunlardan ayrışmak için sürekli kullanır. İran'la Osmanlı arasındaki tarihî güç ve liderlik mücadelesinin bu olumsuz bakışta etkisi büyüktür. Gülen, Arapları da Osmanlı'ya ihanet etmek ve İslâm'ı bir çeşit ideolojiye indirgemekle suçlar (Sevindi, 1997). Ayrıca Osmanlı'nın şehir İslâmını Arabistan'ın kabile İslâmından üstün görür ve Osmanlı sultanları ve Mustafa Kemal hakkında sıcak mesajlar verir (Kösebalaban, 2003). Hareketin okullarının coğrafî olarak dağılışına bakıldığında bu düşüncenin izleri rahatlıkla görülebilir. Okulların çoğunluğu Balkanlar ve Orta Asya'dayken Arap ülkelerinde hemen hemen hiç yoktur.

Gülen'in düşüncesinde cemaatle cemiyet arasında bir ayrım vardır. Cemaat da-

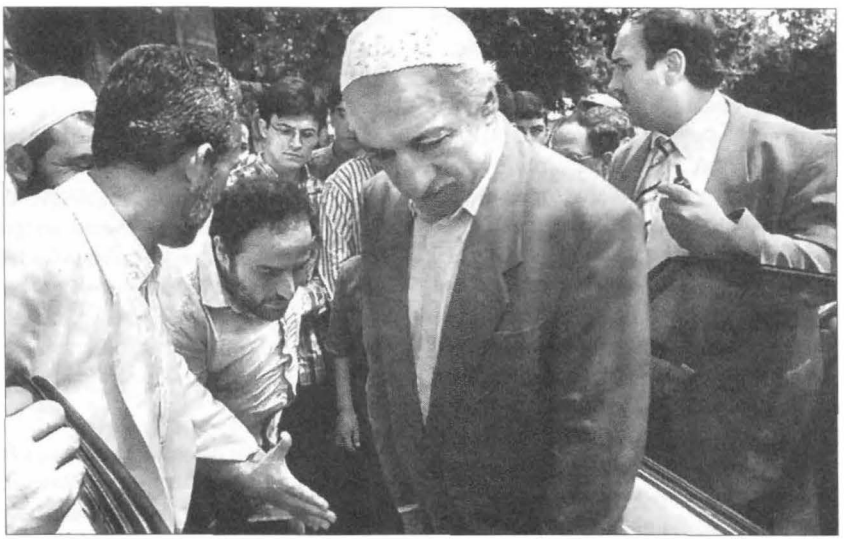
yanışma, cemiyet çıkar eksenli birlikteliktir (Can 1996). Buna göre cemaat aynı duygu ve düşüncede birleşmiş, Hakk'a ve milletine hizmet etmeyi kendisine mefkure edinmiş inanan insanların birlikteliğini temsil eder. Türk toplumunun bekası ve refahı için fertlerin fedakârlıktan kaçınmaması ve bunu dinî ve millî bir vazife olarak görmesi gerekir. Devlet'in önemi de tam bu noktada ortaya çıkar. Devlet, dinî ve millî cemaat arasındaki bağı sağlayacak ve bahsi edilen ideal toplumun inşâsı için bir araç olacaktır. Bu anlamda toplumun dinî ve kültürel anlamdaki asgarî müşterekleri kamusal alanın tanzimi ve sivil toplumun yaşamı adına hayatiyet arz eder.

KİMLİK VE KİŞİLİK OLARAK İSLÂM

Gülen'e göre İslâm'ın iki boyutlu bir içtimaî anlamı vardır. Burada kişilik ahlakî bir eksende anlaşılırken kimlik bireylerin kendilerini nasıl tanımladıklarıyla ilintilidir. Bu anlayışa göre, ahlakın yer etmediği kimlikten söz edilemeyeceği gibi İslâmsız bir ahlak anlayışı da daima noksan kalacaktır. Dinin ilahî adalet ve muhasebe düşüncesine vurgusu toplumda ahlakî normların içselleştirilmesi adına çok mühimdir. İnsan'ın gerçek ahlakî kemalatı ancak kendisini sürekli Hakk'ın, huzurunda hissetmesi ve hesaba çekileceğini idrak etmesiyle mükemmel hale gelecektir. Gülen'in konuşma ve yazılarında idealize ettiği donem Hz. Muhammed ve Dört halife dönemidir. Gülen sık sık asr-ı saadet olarak takdim ettiği bu dönemden örnekler getirerek ideal toplumun ve bunun ön şartı olan ideal bireylerin nasıl mümkün olacağına vurgu yapar. Fertler toplumun yapıtaşlarıdır ve sağlıklı bir toplumun inşası yüksek şahsiyetli fertlerin yetiştirilmesinden geçer. Bu bireylerin yetişmesini devletten beklemez. Kendisi bizatihi bu sürece katılır. Amaç "altın nesli" yetiştirmek ve bu nesil öncülüğünde Türk-İslâm ülküsünü canlandırmaktır. Kimlik ve kişilik arasında yakın bir bağ olduğunu vurgulayan Gülen, bu kimliğin inşası için "sözlü" ve "yazılı" cihada girişir. O'nun cihadı kimlik ve kişilik bazındadır. Amaç şuurlu bireyleri (altın nesli) üretecek toplumsal ağları, okulları, vakıfları, yayınları ve ışık evleri kurmaktır. Gülen'de "altın neslin" -Türk-İslâm ülküsüne sahip ve küresel değerlerle barışık- inşa edeceği yeni bir ülke, yeni bir dünya özlemi vardır (Gülen, t.y.).

BİR HATİP OLARAK GÜLEN: HİKÂYELER ETRAFINDA KİMLİK OLUŞUMU

Altın neslin yetişmesinde Gülen dinî ve laik alanları birbirinden ayırmadan kullanır (Kömeçoğlu, 1997; 2000). Onun için bir camideki vaaz, dergideki yazı veya bir gazete mülakatı şuurlandırmayı hedef almalıdır. Hiçbir din adamı medyayı Gülen kadar başarılı şekilde kullanmamıştır. Halka hitap ederken gözyaşlarına bürünmüş duygularla ve zaman zaman Batı düşünürlerine yaptığı atıflarla hem aklı hem kalbi aynı anda mobilize etmeye çalışır. Anadolu'nun birçok yerinde vaaz, konferans ve sohbetler düzenlemiş, daha sonra bunların büyük birçoğu "Fethullahçılar" (veya neo-Nurcular) olarak adlandırılan sevenleri tarafından sesli ve görüntülü kasetlerle gelecek nesillere de aktarılmıştır. Gülen'in dinî meseleleri takdim tarzı kıssalar yardımıyla açıklanan temel kavramların tedrisatına dayanmaktadır. Tarihî misaller hareketin mensuplarınca birer temsil olarak algılanır ve geçmiş olaylar ekseninde halihazır anlamlandırılmaya çalışılır. Gülen'in naklettiği olaylar şahıslar ve kavramlar, konuşma ve fikir teatilerinde sık sık referans olarak adeta cemaatin iletişim haritasını oluştururlar. Bu anlamda geçmişle gelecek arasında anlamsal bir bütünlük ve ortak bir dil geliştirilmiş olur. Bunun sonucunda neo-Nurcular olarak adlandıracağımız kumaş pantolonlu, tıraşlı, saçları düzgün şekilde kesilmiş, kra-



Fethullah Gülen Cemaati'ni, Ömer Laçiner, Osmanlı-Türk toplumunda "devlet sınıfına" ve eşrafa dayanan 'havas'çı bir toplumsal geleneğin, postmodern ve neoliberal koşullardaki devamı olarak yorumlar. Bu 'ruh ikliminde', güç tutkusu, belirgindir.

vatlı ve en önemlisi konuştukları zaman aynı kavramlar dünyasında buluşan bir neo-Nurcu (veya Fethullahçı) kimlikle karşı karşıya kalmaktayız.

Örneğin, herhangi bir toplumda kimin neo-Nurcu olduğunu kullandığı sözcük, argüman ve örneklerle anlamanız mümkündur. Neo-Nurcuların hepsi Gülen'in fikirlerini, davranışlarını ve dünya görüşünü içselleştirmek isterler. Dahası Gülen etrafında oluşturulan bir arı kovanı ve o arı kovanında sürekli işleyen bir "işçiler ordusu" vardır. Hareketin hedefini belirleyen, hedefteki çatıyı yükselten ve etraftakileri genel anlamda yönlendiren (yöneten değil) Gülen'dir. Bilgi birikimi yanında, karizması, mütevazılığı, ve mistik hali Gülen'i tartışılmaz bir Türk-İslâm lideri yapar. Hareketin çekirdeğinde Gülen'in seslendirdiği bir İslâm anlayışı varken hareketin sınırları herkese ve her kesime eşit derecede yakındır. Sınırları değil çekirdeği koruyan bir hareket olarak liberal düşünce ve oluşumlara açıktır. Ama bu Gülen Hareketi'nin liberal veya demokrat olduğu anlamına gelmez.

Gülen asr-ı saadeti dinin yorumlanması (yaşanması açısından değil) anlamında bir misal olarak görür. Sufî anlayışının da etkisiyle İslâm'ın dinamik bir yorumunu ortaya koyar. Buna göre İslâm sabit bir 'olma'dan ziyade evrime tâbi bir 'oluşma' ameliyesidir. Bu bağlamda İslâm'ın nihaî gayesi insan-i kamili oluşturmaktır. Fert ve toplum da tarihi misaller ışığında kendi kıssasını oluşturacak, zamanın ve zeminin şartlarına göre İslâm'ın yorumunu ortaya koyacaktır.

Bu tarz bir söylem ve düşüncenin meyvesi olarak sembolik bir kavramlar armonisi ortaya çıkmış ve bu yapının etrafında birbiriyle gevşek bağlantıya sahip kurumlar ve fertler yer almıştır. *Hizmet, himmet, temsil* ve *tebliğ* gibi kavramlar ekseninde buluşan ışık evler, yurtlar, kolejler, dershaneler, üniversiteler ve sivil toplum örgütleri hareketin kurumsal temelini oluşturur. İnsan-ı kamil düşüncesine göre yetiştirilen kişilik sahibi fertler, ahlakî düşünceyle yoğrulmuş millî kimlik ve hoşgörü ve birbirini kabullenme ekseninde gerçekleşen toplumsal diyalog hareketin

başlıca hedeflerini oluşturur. Eğitimin yeri de bu hedefler ışığında düşünülmelidir.

Medrese, tekke ve kışla Gülen'in eğitim konusunda sıkça başvurduğu sembollerdendir. Medrese ilmi, tekke ahlakı ve kalp hayatını, kışla ise disiplini temsil eder. Bu sacayağı ferdin ve toplumun gelişmesi adına anahtar konumdadır. Eğitimin nihai gayesi de bu üçlünün dengeli bir şekilde ayakta tutulması ve ideal fert ve toplumun inşasıdır. Gülen'in düşünce dünyasında gençlerin çok önemli bir yeri vardır, altın nesil olarak sembolleştirilen, geleceğin ideal toplumunun mimarları olarak görülen gençlik üzerinden toplumsa mesaj ve ders verilir. Fedakârlık, vefa, sadakat, çile, sabır ve ümit kavramlarıyla yön verilen "yaşama arzusundan çok yaşatma arzusu"na sahip, temsil yoluyla tebliğ yapan, kavl(söz)den çok, hale önem veren bir nesil son tahlilde ancak ehliyetli ellerdeki eğitimle mümkün olacaktır. Bu sayede zamanın ahlakî çöküntü ve pozitivizm gibi problemleriyle baş edilecek, toplumun dinî ve millî bilinci canlı tutulacaktır.

DEMOKRASİ, DİYALOG VE KADIN HAKLARI

Gülen'in siyasetle ilgili olan düşünceleri her şeyden çok Osmanlı devlet geleneğinden etkilenmiştir. En kötü devletin bile devletsizlikten iyi olacağı düşüncesiyle klasik Sünnî düşüncede fitne ve anarşiye karşı istikrar ve düzene atfedilen önem Gülen'in kanaatlerinin oluşmasında etkindir (Aktay, 2003). 1980 darbesine verdiği destek, devlet ve asker hakkındaki takdirkâr beyanatları ve 28 Şubat sürecinde asker ve devletin yanında yer almış olması Gülen'in yukarıda bahsini ettiğimiz siyaset anlayışının birer yansımasıdır. Bu arada Gülen'in devlet erkânıyla ve siyasîlerle yakın ilişkiler kurmasında, harekete meşruiyet sağlama çabasını da göz ardı etmemek gerekir. Bundan hareketle, Gülen'in son tahlildeki amacının devleti İslâmî prensipler ışığında yeniden yapılandırmaktan ziyade, İslâm'la çatışmayan bir devlet ideolojisinin desteklenmesi bağlamında ele alınması uygun olur.

Gülen'in siyasîlerle olan diyalogu, kendini doğrudan siyasî içerikli açıklamalardan uzak tutma çabasından alıkoymaz (Gülen, 2001). Özellikle İslâmî içerikli veya sistem karşıtı siyasal oluşumlardan itinayla kendisini ve çevresindekileri ayrı tutmaya çalışagelmiştir. İslâm ve demokrasi konusunda bağdaştırıcı bir tutuma sahip olan Gülen bir konuşmasında bu konuda şöyle der:

> *İslâm'ı demokrasiye, demokrasiyi İslâm'a zıt görmek yanlıştır. İslâm'ın da tam yaşanamadığı dönemlerde belki halihazır demokrasiden geri olmuştur, mesela insan hakları çiğnenmiştir, devletin başında müstebit insanlar olmuştur. Bütün bunları bazı aydınlar da ifade ediyorlar. [...] İslâm demokrasi, demokrasi İslâm değildir. Demokrasi dünyanın yöneldiği bir sistemdir ama hala rötuşlanıyor, kendini bulmak için kabuk atıyor. [...] Demek ki demokrasi bir kemale erme süreci yaşıyor. Demokrasi bir süreçtir, geriye dönülmesi mümkün değildir. İnanan insanlar da en azından diğer insanlar kadar demokrasiden yararlanmalı. Dinin emirlerinin zaten yüzde 95'ini ferdi, ailevi hayat. Zaten onlar yaşanıyor. Devleti alakadar eden şeylerde yüzde 5 nispetindeki şeyler de demokrasi iyi değerlendirilirse büyük ölçüde giderilebilir* (Akman, 27 Ocak 1995).

Gülen'e göre İslâm, yönetim şekli ve teferruatları konusunda kati kurallar koymamıştır. Bilakis hükümet ve hükmetme konusunda genelde birtakım prensipler vaz etmiş, özelde ise uygulamayı zamanın ve çevrenin şartları ışığında Müslümanların yorumuna bırakmıştır. Gülen'in İslâm'ın siyaset ve toplum konusundaki prensiplerini modern kavramlar ve düşünceler ışığında dile getiren mesajlar

vermesi de dikkat çekicidir. Örnek olarak, Gülen İslâm'ın toplumsal mukaveleye dayanan bir hükümet önerdiğinin altını çizer (Gülen, 2001).

1990'ların ikinci yarısından itibaren Gülen'in söylemlerindeki küreselleşme, demokrasi ve insan haklarına vurgu gözden kaçmaz. Yeni milenyumun anlamı üzerine yazılmış bir makalesinde şöyle der:

> *Haberleşme ve seyahat vasıtalarının inanılmaz derecede geliştiği ve dolayısıyla dünyanın büyük, global bir köy haline geldiği günümüzde, herhangi bir ülkedeki köklü değişimlerin sadece o ülke ile sınırlı kalacağını ve yalnızca o ülkeyi ilgilendireceğini, yalnıza o ülke tarafından tayin ve tespit edileceğini beklemek, en azından, mevcut konjonktürü bilmemek demektir. Dönem, interaktif münasebetler dönemi olup, insanlar ve milletler gittikçe birbirlerine daha muhtaç ve daha bağımlı hale gelmekte, dolayısıyla bu da, karşılıklı münasebetlerin daha yakınlaşmasına sebep olmaktadır. Önceki asırların kaba müstemlekecilik dönemini aşmış bulunan bu münasebetler ağı, karşılıklı menfaatler, hiç olmazsa, zayıf tarafa da birtakım çıkarlar sağlama bazında cereyan etmektedir. Bunun yanı sıra, elektronik, bilhassa dijital elektronik teknoloji, fertlere bile mahremiyet dairesi bırakmadığından, bilgi edinme ve alış verişi gittikçe artmakta, fert daha çok ön plana çıkmakta, bu da, neticede baskıcı idarelerin yerini daha demokratik, ferdi haklara daha çok önem veren idarelerin alması kaçınılmaz görünmektedir. Zaten, her insan ferdi, başka Varlıknev'lerine göre bir nev' gibidir. Dolayısıyla, ferdin hukuku toplum hukukuna feda edilemeyeceği gibi, toplum hukuku ferdi haklar üzerine oturmak mecburiyetindedir. Dolayısıyla, semavi dinlerin, en son olarak da, bütün şümul ve detayıyla İslâm'ın tam tespitini yaptığı ve Batı dünyasında cihan savaşlarından sonra sözü edilmeye başlayan temel ferdi haklar, modern ifadesiyle, temel insan hakları ve hürriyetleri, bu milenyumda vazgeçilmez bir konuma sahip olacaktır. Başta, tamamen Allah tarafından verilen ve ancak O'nun tarafından alınan hayat hakkı -bu hakkın İslâm'daki önemini ifade için, "Haksız yere bir insanı öldürenin bütün insanları öldürmüş, bir hayatı kurtaranın da bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olacağı" şeklindeki Kur'ani hükmü zikretmek yeter- olmak üzere, din ve inanç hürriyeti, düşünce ve düşünceyi ifade hürriyeti; mal, mülk ve mesken edinme hürriyeti ve mesken dokunulmazlığı, evlenme ve çocuk sahibi olma hürriyeti, haberleşme ve seyahat hürriyeti, eğitim-öğretim hakkı ve hürriyeti gibi hak ve hürriyetlerin yanı sıra, İslâm fıkhının üzerine oturduğu, modern hukuk sistemlerinin esas umdeler olarak kabul ettiği canı koruma, dini koruma, malı koruma, nesli koruma ve aklı koruma, bütün bunların üzerinde, ırk, renk, dil, inanç ayrılığına gitmeden, insan olma bakımından bütün insanların eşitliği prensibi, yeni milenyumda vazgeçilmez esaslar olarak alınmalıdır, alınacaktır* (Gülen, 2000).

Tüm bu açılımlara rağmen uygulamada ve teoride Gülen Hareketi Türkiye'nin özlediği insan yapısı konusunda bir dizi belirsizliğe sahiptir. En önemli eksiklik düşünce konusunda yeterli açılıma sahip bir "altın nesil" yetiştirememesidir. Gülen Hareketi'nin okullarından mezun olan gençlerin çoğunun disiplin ve tekke kültürüne sahip olmakla beraber "girintili çıkıntılı düşünme" veya eleştirel düşünme konusunda sınırlı oldukları görülmektedir. Neo-Nur hareketi dört konuda eleştirilmektedir: kadın-erkek ilişkileri, Kürt meselesindeki sessizlik, 28 Şubat'a verilen zımnî destek ve itaat ile görev şuurunu merkeze almış (eleştirel düşünceye inkişaf imkânı vermeyen) eğitim sistemi. Gülen Türkiye'deki başörtüsü meselesinde çatışmayı önleyici açıklamalarda bu-

lunmuş, başörtüsünün İslâm'ın temel rükünlerinden değil füruattan (teferruatla ilgili meseleler) olduğunu vurgulayarak, başını açmakla okula gitmemek arasında kalan kimselere ilmin önemine binaen okulu tercih etmelerini tavsiye etmiştir. Gülen, kadının işgücüne katılımı konusunda da olumlu görüş bildirmiş ancak mutlak manada kadın-erkek eşitliğinden bahsetmemiştir. Fikir planında yapılan bu açılımlar hareketin tabanında gerekli uygulamayı bulamamış ve kadın-erkek ayrımı pratikte devam etmiştir. Örneğin, neo-Nur hareketine mensup hiçbir kurumun üst düzeyinde kadına rastlamak mümkün değildir. *Zaman* gazetesinde yazar olarak çalışan Nevval Sevindi ve Nuriye Akman hareketin içinden değil dışından biraz da meşruiyet arayışı sonucu vitrine yerleştirilmiş kadınlardır.

Gülen'in İslâmî prensipler konusundaki yorumları modern ve pragmatik olmakla beraber liberal olduklarını söylemek zordur. Topluma ve devlete birey üzerinde öncelik vermesi, cemaatin kadın-erkek konusundaki muhafazakâr tutumu, yine Kürtlerin kültürel ve siyasî hakları konusundaki sessizliği liberallik noktasından önemli kritiklerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi ayrıca hareketin pratiğiyle Gülen'in kamuoyuna mal olmuş fikirleri arasındaki uçurumdan da bahsetmek yerinde olur. Hareket'in Gülen'in fikirlerini anlayıp benimsemesi görüldüğü kadarıyla epey zaman almaktadır. Bu aynı zamanda hareketin çok katmanlı ve dağınık yapısının da bir neticesidir. Ayrıca, 1995 öncesine bakıldığında Gülen Hareketi'nin özellikle sol görüşlü entelektüeller ve insan hakları aktivistleri için uygulanan siyasî düşünce suçları konusunda sessiz kaldıkları ve devlet yanında yer aldıkları bilinen bir gerçektir. Buradan yola çıkarak hareketin demokrasi ve laikliği içselleştirmeden kendi dünya görüşleriyle bağdaştırma yoluna gittikleri söylenebilir. Ancak 28 Şubat sonrası cemaatteki değişimin yeni bir boyut kazandığı da gözden kaçırılmamalı, değişim devam etmekte olan bir süreç olarak ele alınmalıdır.

Genel olarak Gülen'in İslâm anlayışının disiplin ve diyalog üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Disiplin daha çok cemaatin içişlerine, diyalog ise özellikle gayrimüslim gruplarla münasebetlere bakar. Gülen ve kendisinin teşvikindeki vakıflar diyalog ve hoşgörü düşüncesi çerçevesinde bir dizi dinler arası diyalog faaliyetlerine öncülük etmiş ve Gülen bizzat Katolik Kilisesi lideri Papa II. John Paul, Fener Rum Patriği Bartholomeos ve diğer Ortodoks ve Yahudi ruhanî liderlerle buluşmuş ve yakın şahsi ilişkiler geliştirmiştir. Öte yandan, aynı diyalog süreci Türkiye'deki diğer Müslüman grupları kapsamamıştır.

NEO-NUR (GÜLEN) HAREKETİ'NİN SOSYO-TARİHÎ EVRELERİ

Türkiye'de genişleyen ve daralan fırsat alanları neticesinde Gülen Hareketi dinî bir cemaatten küresel çapta püritanist bir eğitim sistemine doğru evrilmiştir. Bu bağlamda cemaatin üç evresinden bahsedilebilir: Cenin dönemi (1970-1983); yayılma ve eğitim seferberliği (1983-1997); ve 28 Şubat sürecinin getirdiği liberalleşme dönemi (1997-günümüz) (Yavuz, 2003). Her dönem yapısal değişimler neticesinde yeni bir söylem ve metodu da beraberinde getirmiştir. Birinci dönem cemaatin çekirdek kadrosunun ve yapılanmasının oluştuğu 1970-1983 yılları arasını kapsar. Bu dönemde İslâmî bilgiye sahip ve dine hizmet etme şuurunda fertler yetiştirilmesi önplandadır. İslâm'ın toplumsal hayata ve tartışmalara taşınması ve kamusal alanda temsili bu fertler vasıtasıyla olacaktır. Bu düşünceyle yola çıkan Gülen, Kestanepazarı Kuran Kursu'nda başlayan, ileride yaz kampları ve öğrenci evlerini de içerisine alan bir dizi talebe yetiştirme faaliyetine girişmiştir (Çalışlar, 1997). Dinsel alanda başlayan hareket zamanla özel alanlara ve kamu

alanlarına doğru yayılmıştır. Hareketin bu dönemdeki hedef kitlesi ortaokuldan itibaren üniversiteye kadar değişik seviyelerdeki öğrencilerdir. Bu dönemde hareket katılan ve yetiştirilen talebeler ileriki evrelerde Gülen'in yeni projelerinin hayata geçirilmesinde ve cemaatin tabanıyla iletişim kurulmasında anahtar rol oynayacaklardır. Gülen gerek vaazlarında gerekse yakından ilgilenip yetiştirdiği talebelerinde fen bilimleri ve dinî bilginin en iyi şekilde yer etmesini arzu etmiş ve yukarıda bahsini ettiğimiz özelliklerde kimlik ve kişilik oluşmasına özen göstermiştir (Kömeçoğlu 2000). Asr-ı saadet, yorumlama ve karar verme mekanizmaları ile, Osmanlı'da ideallere uygun kurulan devlet-toplum ilişkileriyle, Gülen'in sürekli referans verdiği dönemler olmuş, büyük bir millet olmanın yolunun İslâm'a gereken önemi vermekten geçtiği tezini işlemiştir. Gülen gerek yaz kamplarında gerekse ışık evlerde dinamik ve aksiyoner bir kadronun yetişmesi için çaba sarf etmiş, disiplin, ahlak ve ilim eksenli talim ve terbiye düşüncesini hayata geçirme fırsatı bulmuştur. Bu dönemde yetişen "abilerin" temel özellikleri anti-komünist ve milliyetçi, dinsel konularda ise muhafazakâr olmalarıdır. Halkla ilişkilerde oldukça başarılı olan ilk nesil arasında "soyut düşünce" Gülen'e bırakılırken mümkün olduğu kadar pragmatist bir çalışma ve örgütlenme metodu benimsenmiştir.

Her yönüyle hareketin cenin dönemini oluşturan bu zaman zarfında Gülen siyasetten ve özellikle İslâm referanslı siyasî oluşumlardan uzakta kalmaya büyük çaba sarf etmiştir. Siyaset yolunu amaçladığı ideal toplumun oluşması noktasında uygun görmemiş bilakis zararlı bulmuştur. Vaazlarında fertlerin gerekli donanımı sağlamadan toplumsal değişim beklentisine girmenin kolaycılık olduğuna vurgu yapmış ve İslâm'ın sloganlaştırılmasını eleştirmiştir. Gülen için "ayet" hiçbir zaman ve koşulda siyaset uğruna sloganlaştırılmamalıdır. Bununla birlikte komünizm tehlikesini çok ciddiye almış, bu konuda açık bir tavır almayı da ihmal etmemiştir (Erdoğan, 1997). Soğuk Savaş dönemi ve bunun Türkiye'nin kendi içerisindeki yansıması olarak sağ-sol çatışmaları ve anarşi Gülen'i çok tedirgin etmiş, yukarıda bahsini ettiğimiz dadaş Osmanlı güvenlik ve siyasî kültürü ekseninde komünizm ve devlet aleyhtarı hareketlere karşı ciddi bir tavır sergilemiştir. 1980 darbesine verdiği destek ve sonrasında devletin İslâmî solculuk ve anarşi karşısında bir panzehir olarak kullanması Gülen'in beklentilerine uygun bir şekilde gelişme göstermiştir.

İlk dönemler itibariyle Gülen'in etkileyici kişiliği ve bilgisi sayesinde etrafında toplanan, sayıları onlarla ifade edilebilecek bir grup esnaf, cemaatin maddi ihtiyaçlarının karşılanmasında yardımcı olmuştur. Bu dönemde yapılan en önemli faaliyet öğrenci yetiştirilmesi ve onların ihtiyaçlarının karşılanması şeklindedir. Ayrıca ışık evler ağının da temelleri atılmış, hareketin ileriki safhaları bu temel üzerinde şekillenmiştir. Dershane veya ışık evler olarak bilinen birbiriyle organik bağı olmayan ancak Gülen'in fikir ve teşviklerine önem veren öğrenci ve esnaflarca kurulan bu evler cemaatin sosyal sermayesi ve üssü konumuna gelmiştir. Bu evlerin belirsiz ve gevşek bir yapıya sahip olmasının sebepleri arasında ekonomik imkânsızlıklar ve devletin baskı ve kontrol altında tutma çabaları da sayılmalıdır. Bu özellikleri sebebiyle Gülen bu evlerle Hz. Muhammed döneminde Mekke'deki imkânsızlıklar ve baskılardan sığınma mekânı olarak kullanılan İbn-i Erkam'ın evi arasında benzetmede bulunmuştur. Ayrıca bu dönemde ışık evlerde kalan öğrencilerin çabalarıyla cemaatin ilk medya organı olan *Sızıntı* dergisi de 1979 yılında yayın hayatına başlamıştır. Bu derginin yayın hayatına başlaması her açıdan önemli bir dönüm noktasıdır. Dergide farklı görüşlere karşı İslâm eksenli tezler geliştirilmiş ve geniş kitleler hem diğer

söylemler hem de İslâmî söylem açısından eğitilmiştir. İlk aylarda yalnızca ışık evlere giden dergi daha sonra abone usulüyle hemen hemen her sempatizanın evine, özel alanlara ulaşmıştır. Dergi aracılığıyla Gülen çok geniş kitlelere ulaşmış ve derginin dağıtım şebekesi daha sonraki yayınlar için de kullanılmıştır.

Gülen'e göre ışık evler, gençliğin en heyecanlı olduğu dönemde dışarının cazibedar kötülüklerine karşı gençler için bir sığınma ve korunma sağlamış, aynı zamanda topluma sunulacak mesaj ve projelerin de şekillendiği mekânlar olmuştur. Burada ışık evlerin fertler üzerinde sosyal bir kontrol mekanizması olarak fonksiyon gördüğünün de altı çizilmelidir. Cemaatin toplumun değişik kesimleriyle özellikle küçük ve orta çaplı esnafa ulaşması da bu evlerde kalan öğrenciler vasıtasıyla gerçekleşmiş, ders sohbet gibi programlarla toplumsal bir açılım mümkün olmuş ve himmetler vasıtasıyla hareketin faaliyetleri finanse edilmiştir. Işık evlerde yetişen öğrenciler yavaş yavaş günlük hayatta kendilerini hissettirmeye başlamış, toplumsal bazda bir değişimin sinyallerini vermişlerdir.

İkinci Dönem: Eğitim Ağı ve Cemaatten Cemiyete Geçiş

1983-1997 yılları arası cemaatin topluma ve dünyaya açılmasının ve sosyal bir hareket haline gelmesinin hikâyesidir. İlk dönemde yetişen idealist çekirdek kadro 1983 sonrasında ortaya çıkan ekonomik ve sosyal imkânları çok iyi değerlendirerek "altın nesil" idealinin gerçekleşmesi adına bir kısım projeleri hayata geçirme imkânı bulmuştur. İlk dönemin belirsiz ve toplumdan önemli ölçüde izole olmuş ışık evler yapısı yerini yine bu ışık evler ekseninde gelişen ancak toplumla ve günlük yaşantıyla daha fazla entegrasyonu amaçlayan bir dizi kurumsallaşmaya bırakmıştır. 1983 sonrasında Özal'ın liberalleşme politikalarının verdiği imkânlar neticesinde özel okul, dershaneler ve yurtların açılması mümkün kılınmış ve en önemlisi bu tip faaliyetleri maddi olarak destekleyecek muhafazakâr bir esnaf ve iş adamları sınıfı ortaya çıkmıştır.

Bu imkânlar sebebiyle Gülen piyasa ekonomisi ve özelleştirme eksenli neo-liberal politikaları desteklemiş ve ortaya çıkan imkânları mümkün olduğunca iyi değerlendirebilecek projeler üretmiştir. Gülen'in bu anlayışıyla Protestanlığın gelişimi konusunda benzerlikler üzerinde entelektüel çevrelerce sıkça durulmuştur (Özdalga 2000; Şen 2001). Yurtiçinde özel yurtlar, okullar, dershaneler olarak başlayan eğitim faaliyetleri 1989 yılından sonra Sovyetler Birliği'nin dağılmasının verdiği fırsatlarla yurtdışına da taşınmıştır (Turam 2000; Balcı 2000). Orta Asya'dan başlayan bu faaliyetler sonraları hemen hemen dünyanın her kıtasını içerisine alacak şekilde genişlemiş ve küresel bir çapa ulaşmıştır. Eğitimin şekli ve yapısı ülkeden ülkeye değişmekle beraber hareket bazı temel özellikleri her gittiği yere taşımıştır. Doğrudan dinî referanslı eğitimden ziyade evrensel ahlakî ve etik değerlere vurgu yapan, sağlam kişilikli ve Türk dostu nesiller yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Yurtdışındaki faaliyetler de sadece eğitimle sınırlı kalmamış, hareketin faaliyetlerini destekleyecek işadamları için yurtdışında iş yapmayı kolaylaştıracak gerekli bağlantı ve güven ortamı oluşturulmuştur. Ayrıca gidilen ülkelerde dışişleri mensuplarıyla ortak hareket edilmiş ve Türkiye için lobi faaliyetleri niteliğinde birçok girişimde bulunulmuştur. Türkiye için gönüllü kültür ve ekonomik elçilik fonksiyonu gören bu faaliyetler siyasîler ve devlet erkânı tarafından da yakından destek görmüştür.

Eğitim ağından sonra Gülen toplumsal hayatta etkin olmak amacıyla birçok sivil toplum örgütünün ve meslekî derneklerin kurulmasına öncülük etmiştir. İş Hayatı Dayanışma Derneği (IŞHAD), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, Türkiye Öğretmen Vakfı ve daha birçok eğitim vakfı bu dönem-

de toplumsal hayata katılmıştır. Kamusal alanın sivilleşmesi olarak adlandırılabilecek bu dönemde Gülen Hareketi bilginin kontrolü konusuna da önem vererek etkin bir medya ağı kurmuştur. Başlıca yayın organları *Zaman* gazetesi (günlük), Samanyolu Televizyonu, Burç FM-Dünya Radyo (yerel radyo istasyonları), *Aksiyon* dergisi (haftalık haber dergisi), *Sızıntı* (aylık ilmî-dinî mecmua), *Yeni Ümit* (dinî ilimler dergisi), *Fountain* (İngilizce dinî-ilmî-toplumsal dergi), *Yağmur* (edebiyat dergisi), *Ekoloji* ve *Da - Diyalog Avrasya* (Rusça-İngilizce-Türkçe yarı akademik entelektüel dergi).

Yukarıda bahsi edilen kurum ve yayınlar Gülen'in idealize ettiği toplumun oluşması yönünde faaliyetlerde bulunmuş, İslâmî şuuru toplumsal bazda canlandırmaya ve İslâm'ı kamusal alanda temsil edilir kılmaya çalışmıştır. İslâm'ın toplumun öz değerlerinin önemli kaynaklarından olduğu vurgulanmış ve toplumun diğer kesimleriyle diyaloga girmek için İslâmî hassasiyet ve değerleri rasyonel ve seküler bir tarzda dile getirecek bir yöntem izlenmiştir. Bu sayede kamusal tartışmalara katılım mümkün olmuş, toplumdaki farklılıkların farkında olarak birlikte yaşam felsefesi geliştirilmiştir. Hareketle bağlantılı dernek ve vakıflar toplumsal tartışmaları şekillendirmek ve değişik çevrelerin bu tartışmalara katılımını sağlamak amacıyla birçok konferans, panel, seminer ve tartışma platformları organize etmişlerdir. Bunlardan en meşhuru yılda bir defa yapılması gelenekselleştirilen, değişik fikir, inanç ve kanaatten aydınların katıldığı Abant platformlarıdır. İslâm ve laiklik, din ve devlet, demokratik hukuk devleti, çoğulculuk, küreselleşme ve şiddet ve terör gibi konuların tartışılıp, bildirilerin yayınlandığı bu platformlar kamuoyu oluşturmak ve toplumu bilgilendirmek-yönlendirmek gibi amaçlar yanında kamusal tartışmaya zemin hazırlamak gibi bir vazife de görmüştür.

Üçüncü Dönem: Baskı ve Zorunlu Liberalleşme

28 Şubat sürecinin başlangıcında hareket pragmatik ve devlet yanlısı tavrını sürdürmeye devam etti. Bu dönemde yapılan insan hakları ihlallerini, anti-demokratik uygulamaları ve baskıları eleştirmek bir yana Gülen açıkça bunları mazur gösterme çabasına girdi. Cemaatin faaliyetlerinin sekteye uğramaması amacıyla 28 Şubat'ta üzerine gidilen İslâmî gruplardan uzak duruldu ve Gülen Hareketi'nin farklı olduğu vurgulanmaya çalışıldı. Bu anlamda Gülen'in devlet yanlısı olduğu, İslâm'ın Türkiye'de ve dünyadaki ılımlı yüzünü temsil ettiği vurgulandı. Ancak bu tutum da Gülen ve hareketini 28 Şubat'ın arkasındaki askerî ve bürokratik erkânın gazabından kurtaramadı. 21 Haziran 1999 yılında dönemin etkin çevreleriyle yakın ilişkisi olan bazı medya organlarında Gülen'e ve cemaate karşı bir kampanya başlatıldı. Gülen'in bazı konuşmaları ve cemaatin faaliyetlerinin boyutları gündeme getirilerek laik devletin ve rejimin tehlikede olduğuna işaret edildi. Cemaatin içeride ve dışarıda elde ettiği sosyal, ekonomik ve siyasal bağlantı ve imkânların Kemalist çevreleri tedirgin ettiği açıkça ifade edildi.

Bu kampanyanın hareket üzerinde iki önemli etkisi oldu. Birincisi, cemaatin zaten gevşek olan yapılanması baskılar neticesinde daha da gevşek bir hale geldi. Cemaatin dinî sohbet, himmet gibi faaliyetleri dahi dikkatleri çekmeyecek tarzda devam ettirilmeye çalışıldı, hareketin geniş dairesindeki kurumların birbiriyle olan bağlantıları minimize edildi. İkinci olarak ise hareket kampanyadan dersini almış göründü ve insan hakları, demokratikleşme ve özgürlükler konusunda daha samimi ve tutarlı bir tavır sergilemeye başladı. Hareketin medya organları kampanyanın arkasında olduğuna inandıkları militan laikçi kliğe karşı daha öncesinde örneği olmayan bir karşı kampanya düzenledi.

Demokratikleşme ve insan hakları söyleminin içselleştirilmeye başlanmasında Gülen'in 1999 yılının Mart ayında Amerika'ya gitmesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Gülen de bu konuda kendisindeki değişimleri kabul ederek Amerika ve Avrupa'da gördüğü serbest ortamın İslâm'ın gelişmesi için en uygun şartları sunduğuna dair düşünceler ortaya koydu.[2] Buna ek olarak Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı çatısı altında başlatılan Türkiye'de tartışma meselesi olagelmiş konular üzerinde yapılan Abant konferansları ve seminerlere devam edilerek ülkedeki sosyal barışın ancak farklı grupların asgari müştereklerde birleşmesi neticesinde sağlanabileceği ve anti-demokratik uygulamalara karşı ancak bu yolla güçlü bir şekilde karşı konabileceği fikri artan bir şekilde hareketin stratejisine hâkim oldu.

Gülen Hareketi'nin üç dönemi, cemaatin İslâm'ın yenilenme ve değişik şartlara adapte olabilme özelliğini kullanarak gelişiminin serüvenidir. Hareket birçok dağınık kültürel ve dinî sosyal ağın bir koalisyonu olarak anlaşılmalıdır. Değişen ekonomik, sosyal ve siyasî şartlar bu ağların yeniden yapılanmasını ve yeni toplumsal koalisyonlar kurulmasını da mümkün kılmıştır. Hareketin merkezindeki çekirdek yapı ve Gülen'in ideal fert kavramı büyük bir oranda aynı kalmış olsa da topluma sunulan proje ve söylemler önemli rötuşlar geçirmiştir. Hareketin global insan hakları, eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi kavramları düşünce yapısına itinayla entegre etmeye çaba göstermesi önemli bir olgudur. Gülen'in herhangi bir siyasî oluşuma eklemlenmekten özenle kaçınması, İslâm'ın ideolojiye indirgenmesinden duyduğu rahatsızlık, huzurlu ve dinamik toplumun üstün nitelikli fertlerden oluşacağı ve toplumun dinden istifade edecek çok şeyinin olduğu gibi düşünceleri ise hareketin başladığı yıllardan beri merkezde kalmayı başarmıştır. Bu anlamda temel amaçlarda bir süreklilikten bahsetmek yerinde olur. Bu gayelerin değişen şartlar muvacehesinde yeniden yoruma tâbi tutulup uygun araçların bulunması Türkiye'de ve dünyada ortaya çıkan fırsatlarla açıklanmalıdır. Bu fırsatların değerlendirilmesi sırasında modernite ve global söylemlerin de içselleştirilmeye başlandığı görülmektedir. Gülen'in 1995 sonrası medyada sıkça rastlanan din-modernite konusundaki hararetli tartışmalara ılımlı ve yapıcı olarak nitelenen yaklaşımlar getirmesi bu açıdan değerlendirilebilir.

Ancak şu da belirtilmelidir ki, Gülen Hareketi'nin ana hedefi özgürlük ve haklar değil İslâm'ın modernite içerisinde varlığını kendisini yenileyerek koruyabileceğini göstermektir. Amaç modern Müslüman, "iyi insan" yetiştirmektir. İyi insan algılamasında da itaat kültürünün rolü büyüktür. Devlete ve geleneğe itaat eden, isyandan ve özellikle eleştirel düşünceden uzak bir arı kovanı özlemi mevcuttur. Bu anlamda Türkiye'nin her tarafını saran arı kovanlarıyla cemaat güçlü bir muhafazakâr kültürel hareket halindedir. Siyasî sonuçları olsa da hareketin kilitlendiği bir siyasî emelden bahsetmek mümkün değildir. Amaç kültürel dönüşümdür. Kültürel normların arkaplanında ise Türk-İslâm tarih şuuru yatıyor ve bu sayede geniş kitleler harekete geçirilebiliyor.

Topluma ve dünyaya açılım stratejisi harekette yapısal bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Hareketin merkezinde Gülen'in özellikle İzmir Kestanepazarı Kuran Kursu'nda yetiştirdiği ve kader birliği ettiği yakın çevresi yer alırken, dışa doğru gidildikçe sempatizanlık olarak adlandırılabilecek hareketle bağlantısı daha gevşek olan bir katman da ortaya çıktı. Bu genişlemeye mukabil, hareketin söylem ve tavırlarında da bir ılımlılaşma ve esneklik göze çarpmaya başladı. Harekete finans desteği sağlayan yeni Anadolu burjuvazisi kendi burjuva kültürünü de beraberinde hareketin içine taşımayı başardı. Toplumun elit tabakalarına da

ulaşma çabası bunun hareket içerisindeki meşruiyetini temin etti. Yeni tüketim tatları ve "incelen" zevkler neticesinde beş yıldızlı oteller, lüks restaurantlar, toplantı salonları hareketin faaliyetlerinin yeni yüzlerini oluşturdu. Bu toplantılara zengin işadamlarıyla beraber birçok sanatçı, sporcu, aydın, bürokrat ve devlet adamı da davet edilmek suretiyle hareketin yeni toplumsal tabanlar edinmesi amaçlandı. Ayrıca bu sayede toplum ve devlet nezdindeki meşruiyet pekiştirilmeye çalışıldı.

Gülen Hareketi'nin ideolojik kimliğinin oluşumunda hareketin üzerine oturduğu sosyo-ekonomik taban ile devletle olan ilişkiler çok önem arz eder. Mümkün olduğunca kendini "devlete yararlı bir kurum" olarak sunmaya çalışan hareket, hemen hemen hiçbir liberal ve özgürleştirici hareket içerisinde yer almamıştır. Özellikle ekonomik açıdan liberal, siyasî açıdan milliyetçi-devletçi ve sosyal açıdan muhafazakâr bir kimliğe sahip olan Neo-Nur Hareketi'nin en önemli gayelerinden birisi Türkiye'yi bölgesel bir güç haline getirmektir.

SONUÇ

1983 sonrası ortaya çıkan fırsat alanlarına toplumsal bir dönüşüm projesini hayata geçirmek için giren cemaat kendisi de bu süreç zarfında önemli değişimler geçirdi. Başta pragmatik olarak yaklaşılan ve istifade edilip ayrı durulması düşünülen birçok düşünce ve pratik zamanla içselleştirildi ve bu eksende söylem ve düşünce üretilmeye çalışıldı. Bu süreçte değişen sadece hareketin faaliyet çeşitleri, sosyal tabanı olmadı, aynı zamanda moderniteye bakışı ve İslâm'la şekillenen dünya görüşü de bu değişimden nasibini aldı. Çıkarlar, düşünceler ve kimlikler birbiriyle etkileşime girerek birbirinin dönüşümünü de sağlamış oldu. 1970, 1980, 1997 ve 2003'teki Gülen'in aynı Gülen, cemaatin aynı cemaat (eğer hâlâ cemaat demek uygunsa) olduğunu iddia etmek epeyce zor. Muhafazakâr bir cemaatleşme olarak başlayan hareket Fethullah Gülen'in ileri görüşlü, esnek ve yenilenmeye açık liderlik vasıflarının da etkisiyle global çapta bir eğitim, kültür ve ahlak hareketi halini aldı. ❐

DİPNOTLAR

1 Yazarın Gülen'le röportajı, Philedelphia, 12 Kasım, 2000.

2 Gülen'le Röportaj, Philedelphia, 12 Kasım 2000.

Süleymancılık

MUSTAFA AYDIN

GENEL OLARAK SÜLEYMANCILIK

Süleymancılık, kısaca Süleyman Hilmi Tunahan adlı bir medreselinin Kuran öğreticiliği çerçevesinde oluşan, her ne kadar yerine bir halef tayin etmeden ölmüşse de karizmatik kişiliğinin de etkisiyle örgütleşip, daha sonra şartlara uygun olarak değişim geçirmiş dinî bir cemaattir.

Her şeyden önce Süleymancılık dinî bir sosyal olgudur. Ancak bu sosyal olgunun bir *tarikat* mı, yoksa bir *cemaat* mi olduğu üzerinde tartışılmıştır.[1] Genel bir kabule göre tarikat güncel sosyal işlevleri ne olursa olsun öncelikle kendine özgü tarihsel format taşıyan bir dinî olgudur. Cemaatle anlatılmak istenen şey ise, mevcut sosyal/politik şartların belirlediği ve kendine özgülüklerin öncelendiği bir olgudur.

Bu temel belirleme açısından bakıldığında Süleymancılık, manevi bir kurtuluş yolu arama, tasavvuf ve tarikat geleneğine bağlı olma, mürşit, tarikat zinciri demek olan silsileyi benimseme, zikir, rabıta gibi unsurlarla hareket etme gibi özellikleriyle bir tarikata benzemektedir. Gerçekten de Süleymancılık, Nakşibendi tarikatı geleneğine bağlı olduğunu kabul eden ve kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan'ı zincirin 33. halkası sayan bir harekettir. Yine Alevî–Şiî karşıtlığı ve modern yorumlara mesafeli duruşuyla tipik bir Sünnî eğilimdir. Ancak Süleymancılık dendiği zaman kendine has kuralları olan klasik bir tarikattan çok günümüz şartlarıyla şekillenmiş bir sosyal oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esasen bir başka açıdan baktığımızda Süleymancılık işlevleri, teşkilatlanma ve işleyiş tarzı itibariyle bir cemaat özelliği taşımaktadır (Kırman, 2000, 40). Atacan'ın ifadesiyle biraz da Cumhuriyet Türkiye'si şartlarıyla ilintili bir dinî cemaattir.

Burada Süleymancılığı bir cemaat olarak tanımlamamızın sebebi biraz da genellemeden çıkmak ve toplum bağlamında kendine özgülüklerin altını çizebilmektir. Bu açıdan denebilir ki Süleymancılık, dinî eğitimin yasaklandığı bir ortamında üst düzeyde medrese eğitimi görmüş olan Süleyman Hilmi Tunahan tarafından oluşturulmuş, öncelikle Kuran öğretmeyi amaçlayan ve daha sonra, dinî–manevi saiklerin de işin içine katılmasıyla örgütsel bir yapı kazanan; müntesipleri arasında dinî duyguları yaşama, sosyal sığınma, yardımlaşma gibi toplumsal işlevleri de yerine getiren bir İslâmî cemaattir. Buradaki en temel esprilerden birisi merkez–çevre ikileminde tepkiselliğe dayalı olarak daha çok çevrede yer almış olmasıdır.

Bugün artık, Süleymancılık dendiği zaman Süleyman Efendi tarafından başlatı-

lan ve daha sonra kendine has özelliklerle pekişen bir dinî cemaat söz konusudur. Modern çağlarda dinî cemaatlerin var olmasını gerektiren pek çok sebep vardır: Kültürel karmaşa, ahlakî belirsizlik, toplumsal farklılaşmanın sonucu olarak yaygınlaşan egoizm ve ferdiyetçilik, yalnızlık duygusu, dünyanın materyalist algılanışı, vb. bunlardan bazılarıdır. Bunlara bir de çoğu dindışı veya karşıtı siyasal oluşumlar, ulus devlet yapıları eklenmelidir. Süleymancılık da genelde böylesi bir ortamın ürünüdür.

Bu açıklamalar açısından bakıldığında denebilir ki dinî cemaatler modern hoşnutsuzluklara karşı bir sığınak (daha sosyolojik bir ifadeyle) devletle birey arasında bir "ikincil yapı" görevi yerine getirmesinin yanında kısa vadede dayanışma mekanizmaları oluşturmakta, malî yardımlaşmadan kültürel-siyasal çerçevede sesini duyurabilmeye kadar bir sosyal etkinlik alanı oluşturmaktadır ki, şüphesiz Süleymancılık da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Yine sosyolojik bir gerçek, genel olarak sosyal grupların ve özel olarak dinî cemaatların bir merkez-çevre denklemi içinde açıklanabilecekleridir. Burada denklem, grup-çevre olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ikilem bu grupsal-örgütsel yapıların halktan kolaylıkla destek bulmalarını sağlamaktadır. Çünkü halk da kendisini duygusal olarak çevre saymakta ve merkeze karşı çevreyi temsil ettiğine inandığı gruplara destek vermektedir. Pek çok dinî grup gibi Süleymancılığın resmî çizgideki bazı baskılara rağmen varlığını sürdürebilmesinin sebebi de budur.

Süleymancılık sistemin din karşıtı politikası ve en masum talepleri bir karşıtlık üzerine kurmasının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan tepkisel bir harekettir. Gerçi bu tepki sistem boyutunda siyasal içerikli değildir. Sistem ısrarla tersini iddia etse de rakip bir sistem oluşturma özelliği taşımamaktadır. Zira Türkiye'de bu içerikte bir tepkinin tarihsel olarak kültürel ve siyasal bir dayanağı bulunmamaktadır (Kirman: 2000, 9). Ancak rejim muhtemelen savunma reflekslerini geliştirebilmek ve müdahale gerekçeleri bulabilmek amacıyla Nurculuk gibi Süleymancılığı da rejim karşıtı göstermiş, çoğu kere "zararlı ve gerici akımlar" listesinde yer vermiştir.

Halk katlarında dinî grupları anlamlı ve dolayısıyla sürekli kılan şeylerden birisi, geleneksel bir İslâm çizgisinin sürdürülmesi, deyim yerindeyse radikal hareketlere karşı bir emniyet supabı olarak görülmüş olmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle "siyasal" olarak nitelendirilen ve ulusal küresel siyasetin kendisiyle mücadele verdiği İslâm anlayışına karşı Süleymancılık, Işıkçılar gibi gruplar da bir tepki oluşturmakta, aşağıdaki bir halk kesimine sözcülük etmektedirler. Gerçi buradaki ilişki tek yönlü değildir, karşılıklı olarak birbirlerini var kılmaktadırlar. Bir başka deyişle bu gruplar bir geleneksel İslâm ile kendilerini var kılarken geleneksel İslâm çizgisi de kendini bunlarla temsil etmektedir. Ancak bu ilişkinin her zaman sağlıklı sonuçlar doğurduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum yerine göre halkın sakalına göre tarak verme türünden bir popülizmle bitebilmektedir. Vakıa nice dinin özüyle bağdaşmayan tarihsel fenomen, İslâmî olarak gösterebilmekte, böylece sıradan halk inançları erbabınca bir düzeltmeye tâbi tutulmadan devam edebilmektedir. Süleymancılık cephesinde de bu durumla sıkça karşılaşmaktayız

Özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinin dinî gerçeklerinden birisi olan Süleymancılık üzerine bir şeyler yazmanın gerçekten bazı zorlukları vardır. Her şeyden önce bu tür sosyal olgular bir yönüyle kapalı cemaatlerdir. Nitekim Süleymancılığı değerlendirmede üzerinde çalışıp yorumlanabilecek ideolojik, doktriner nitelikte bir metin bulunmamaktadır. Dolayısıyla söylenebilecek şeyler, pratikler üzerine, bizzat yaşayanların verdiği bilgiler ve

anekdotlardır. Ne var ki bunların büyük bir kısmı leh veya aleyhte uç noktalarda söylemlerdir. Zor olan bu uç noktalar arasında genel geçer yargılara ulaşabilmektir.

Mümkün olduğunca objektif kalmaya çalıştığımız bu araştırmada hâlâ eksiklerimiz bulunabilir ki bunların önemli bir kısmı elimizdeki malzemenin sıhhatiyle ilgilidir. Gerçekten de, bir kısmı akademik çerçevede gerçekleşmiş bir hayli inceleme vardır.[2] Ancak bunların yeterince analitik olduğunu söylemek mümkün değildir.

Burada bize düşen hemen bütün kaynaklarda verilen benzer bilgiler arasında bir ayıklama yapmak, sentezlemek ve nihayet yorumlamak olmuştur. Aşağıdaki metin bu yorumlara gözlemlerimin, sağlıklı olduğunu düşündüğüm duyumlarımın da işin içine katılmasıyla ortaya çıkmıştır.

Süleymancılığın mahiyeti ve araştırmanın metodolojisi hakkında verilen bu kısa bilgilerden sonra metin, Süleymancılığın ortaya çıkışı; örgütsel yapısı, fikrî ve manevi boyutu, ekonomik ve siyasal durum alt başlıklarında sunulmaya çalışılacaktır.

SÜLEYMANCILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Başlatıcısı Süleyman Hilmi Tunahan'ın ikamet ettiği (eğitim görüp yerleştiği, hayatını sürdürdüğü) yer İstanbul olması sebebiyle Süleymancılık olarak adlandırılan dinî hareket önce İstanbul'da doğmuş, daha sonra Anadolu'nun değişik yerlerine yayılmış, bazı İslâm ülkelerinin yanında Avrupa'da güçlü bir teşkilat kurmuş, nihayet Amerika ve Avustralya kıtalarında taraftarlar bulmuştur. Kuran öğreticiliği öncelikli bir hareket olması sebebiyle, hemen her yerdeki yayılışı da benzer şekilde Kuran kursu açma ve bu arada halka dinî bilgiler verme yoluyla olmuştur.

Süleymancılık ne zaman başlamıştır sorusuna kesin bir cevap vermek zordur. Çünkü bu, biraz da onu nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Hatta belirtmeliyiz ki bu tanımlama adlandırmadan farklı bir şeydir. İlgi çekicidir ki elimizin altındaki kaynaklarda zikredilen yaygın bir kanaate göre "Süleymancılık" nitelemesi 1962 yılında kurulan Din Görevlileri Federasyonu'ndaki etkinlik mücadelesi esnasında ortaya çıkmış ve bu kelime ilk defa söz konusu kurs çevresi mensuplarını ifade etmek üzere rakipleri tarafından kullanılmıştır. Bu durumda hareketi basit bir etiketlemenin ötesinde tanımlamak gerekirse "Kuran kursu" ekseninde tanımlanabileceğini söyleyebiliriz. Buradaki "kurs" ifadesi kapsamlı olmasa da açıklayıcıdır. Zira buradaki kurs Süleymancılığı, bir kültür birliği, genel bir kadro çalışması, legal ya da illegal ideolojik bir grup imajından çıkarır. Günümüzdeki Süleymancı yurtçuluğu bile bu çerçevede değerlendirilebilir.

Süleymancılığı (başka dinî bilgiler de varsa) Kuran öğretme ekseninde bir kurs hareketi ve buna uygun düşen bir teşkilatlanma olarak tanımladığımızda da onun başlangıcını 1940'lı yılların başına kadar geriye götürebiliriz. Bu açıdan Süleymancılık tarihi olarak nitelendirilebilecek ortalama 60 yıllık dönemi (1940-2000) kendi içinde;

a) Süleyman Hilmi Tunahan dönemi,

b) Süleyman Efendi sonrası dönem;

diye ikiye ayırabiliriz.

Fiilen kurslar açmaya başladığı 1941'den vefat yılı olan 1959'a kadar 18 yıllık süre, bizzat kendisinin nezaret ederek planlayıp yönettiği dönemdir.

Gerçekten de bu dönem Kuran öğreticiliği için zor bir dönemdir, hem okuyan hem okutan açısından sıkıntılıdır. 1941 yılında Süleyman Efendi, büyük bir boşluğa ve dinî açlığa rağmen öğrenci bulmakta zorlanır. Kaynaklarda belirtildiğine göre ilk öğrencileri Avukat Osman Bey, Biletçi Mehmet Akçalıoğlu, Hüseyin Efendi, Alanyalı tüccar Mustafa Çırpanlı, Beypazarlı Ali Fevzi Erol, Akif Tarhan, Kalaycı Mehmet Oral gibi yaşlı bir kuşaktır. Gençleri alıştırabilmek için zaman zaman para

ve hediyeler verir. 1943 yılında (muhtemelen kurs faaliyeti bahane edilerek) varlık belgesinin iptal edilmesiyle Kuran öğretme çalışmalarına daha bir hız verir.

1949 yılına kadar bu çalışmalar illegal olarak sürer ve İstanbul merkezli olmasına rağmen Anadolu'nun değişik köy ve kasabalarından gelen çocuklarla devam eder. Süleymancılığın bu merkez-çevre denklemindeki çevre eksenliliği, istisnaları olsa da sosyal/politik bir alt kültür kuşağından gelişi, yalnız Süleyman Efendi dönemiyle sınırlı kalmaz, günümüze kadar devam eder. Ancak burada bir konunun altı özellikle çizilmelidir. Süleymancılık hareketinin işlevsel olduğuna ve belli toplumsal ihtiyaçlara denk düştüğüne şüphe yoktur. Ama bu genelleme faaliyeti sonuna kadar açıklamaz ve mesela toplumu din yönünden bilgilendirme amacını taşıyan bir hareketin niçin Kuran'ı sadece yüzünden okumayı esas alındığını göstermez.

1949 yılında siyasal gelişmelere de bağlı olarak din eğitimi konusunda bir yumuşama eğilimi başlar, resmî ağızlar da bunun laikliğin gereği olduğunu söyler. Böylece resmen Kuran kursu açma ortamı doğar. İllegal din eğitimi faaliyetleri kısmen meşruiyet kazanır, yeraltından çıkar.

Süleymancılara ait ilk kurs 1951 yılında Konya Lezzet Lokantası sahibi Mustafa Doğanbey'in Çamlıca'daki evinin birinci katında; ilk resmî kursları ise 1952 yılında Aziz Mahmut Hüdai Çilehanesi'nin yanında bulunan binada Üsküdar Müftülüğü'ne bağlı olarak faaliyete geçer. 1953 yılında bu kursun öğrenci sayısı 50 civarındadır. Daha sonra hem kursların hem de öğrencilerin sayısı artar. Süleyman Efendi son yıllarında (Çamlıca, Kısıklı ve Eyüp Topçular kurslarında) fiilen ders verir. Başlangıçtaki ortamın doğurduğu ilgi azlığı da ortadan kalkar. Mesela yalnız Eyüp Topçular Kuran kursunda yaklaşık 150 öğrenci ders görür. Ne var ki din eğitimi açısından ortam her haliyle rahat değildir. Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun yanında Türk Ceza Kanunu'na eklenen 163. maddeye dayalı olarak soruşturma ve kovuşturmalar devam eder.

Tespit edilen bilgilere göre 1956 başlarında kurs sayısı 70 iken, bu yıl deyim yerindeyse bir patlama yaşanır ve kurs sayısı 400'ü bulur. Süleyman Efendi'nin vefat ettiği 1959 yılında sayı bine yakındır. Faaliyetler de artık İstanbul dışına taşmış Alanya, Kütahya, Eskişehir önemli merkezler haline gelmiştir.

SÜLEYMAN HİLMİ TUNAHAN'DAN SONRA SÜLEYMANCILIK

Hemen pek çok dinî, siyasal ve kültürel harekette olduğu gibi Süleymancılıkta da, liderin, yerine halife tayin etmeden ölmesinden sonra önemli sorunlar, dolayısıyla bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Weber'in tespitiyle karizmatik liderlikte, inisiyatifin kimde kalacağı hep sorun olmuştur (Weber, 1986: 216). Özellikle dinî hareket liderlerinin karizmatik bir nitelik taşıdığı, bu karizmanın ise gerçek anlamda miras alınamayacağı göz önünde bulundurulursa daha sonraki liderliklerin niçin sorunlu olduğu rahatça anlaşılabilir.

Süleymancılıkta da, lidere akrabalık bağı bulunanlar, harekete ilk katılanlar, kuruluş döneminde aktif olanlar, ilkece hareketi daha iyi anlayanlar önplana çıkmıştır. Bu çerçevede çoğu ilk öğrenciler konumunda olan Kemal Kaçar, Hüseyin Kaplan, Mehmet Arıkan, Seyfettin Arkan, Hilmi Türkmen, Hüseyin Kumaş, Harun Reşit Tüyloğlu, Mehmet Emre, Ali Ak, Lütfü Davran, Mehmet Özaltın en çok ismi duyulanlardır. 12 Mart 1971'e kadar teşkilat bu ileri gelenlerin oluşturduğu bir istişare kurulunun ortak kararlarıyla yürütülmüştür. Bu yıla kadar da ciddi bir liderlik tartışması yaşanmamıştır. Kurs faaliyetleri de 1960 müdahalesi sırasındaki bir duraksamadan sonra 1962'de normal haline dönmüş, 1966'da kurs sayısı 3 bi-

ne yaklaşmıştır.

1965 Süleymancılığın önemli dönemeçlerinden birisi olmuştur. Bu yılda 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu çıkmış, yasa, din işleri görevliliğini İmam-Hatip Okulu ve devamı niteliğinde saydığı İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüsü mezunlarına has kılıyor, bunun dışında bir yolla gelen kimseleri "vekil imam" statüsünde değerlendiriyor, görev süresini de aslın gelmesiyle sınırlandırıyordu. Kurslardan gelen ve sınava girerek asıl din görevlisi olabilme yolunu ortadan kaldıran bu yasa Süleymancı harekette ciddi rahatsızlıklar meydana getirmiştir ve uzun süre devam eden Süleymancı- İmam-Hatipli tartışmasının da altyapısını oluşturmuştur. Çünkü hem İmam-Hatip okullarına, hem de Süleymancı Kuran kurslarına, uzun zaman, din görevlisi mesleği kazandıran okullar gözüyle bakılmıştır ve burada bir meslek paylaşımının sıkıntısı vardır. Zamanla ikisi de bir meslekten çok, dinî bilgi edinme konusunda bir altyapı oluşturan kurumlar olarak algılanmaya başlayınca tartışma da güncelliğini yitirmeye başlar.

1966'da çıkan yasadan sonra Süleymancı teşkilat fiilî durumu yeniden değerlendirmiş ve bazı girişimlerde bulunmuştur ki bunlardan birisi "Kuran Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu"nun açılışıdır. Bu federasyon tüm din görevlilerini kapsayan ve 1962'de kurulan Din Görevlileri Federasyonu içinde daha etkin olmayı hedeflemiştir. Artık daha önce belirtildiği üzere alaylı-mektepli ikilemi gibi yeni nitelemesi ile bir "Süleymancı", bir de İmam-Hatipli din görevlisi vardı.

1971 Süleymancı hareket için birkaç bakımdan önemli bir dönemeç olmuştur. Bir kere darbe hükümeti çıkardığı bir yönetmelikte "bütün kurs binalarının ve müştemilatının intifa hakkının Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmesi" istenmiş; bu karara uymayan kursların, izin ve ruhsatlarının iptal edileceği belirtilmiştir.

Süleymancılar bu yeni duruma uymada da gecikmemişler, süratle, derneklerinin ismini "Kuran Kursları ve Diğer Okullar Öğrencilerine Yardım Dernekleri Federasyonu" olarak değiştirmişlerdir. Aslında buradaki "öğrencilere yardım" ifadesi bir formalite değildir; Kuran kursu dışında lise ve üniversitede öğrenim gören gençlere, yurt hizmetleri sağlayarak, yerine göre ve isteğe bağlı olarak dinî bilgiler de vererek, kazanmaya yönelik bir faaliyet haline gelmiştir. Buna göre artık Kuran eğitimi veren değil, verilen eğitim-öğretim faaliyetlerine altyapı hizmetleri sunan bir konum hakim olmuştur.

1971'in bir başka açıdan önemi şudur. Bu yıla kadar bir istişare kuruluyla yürütülen hareket, bu dönemden sonra mümkün olduğunca tek elde toplanan merkeziyetçi bir yapı niteliğini kazanmışur. Denebilir ki hemen bütün inisiyatif damat Kemal Kaçar'ın eline geçmiş ve Kaçar, Hocaya yakınlığını bir karizma gerekçesi olarak kullanmış, teşkilat diliyle herkesin "ağabey"i olmuştur. Tabii bu durum kaçınılmaz olarak hoşnutsuzlukları da beraberinde getirmiş ve önemli bir kısmı "ilkler"den olmak üzere, kopmalar yaşanmıştır.

Hemen bütün askerî darbelerin her türlü dinî, siyasî, sosyal, kültürel grup üzerinde olumsuz etkileri olduğu gibi Süleymancılık da bundan nasibini almış, o da biçimsel ve içeriksel değişikliklere uğramıştır. 1980 darbesi sonrasında, hareketin tüzüğünde de belirtildiği şekliyle "Öğrencilere Yardım Dernekleri" haline dönüşmesi, Kuran öğreticiliğinin başat durumdan çıkması bunlardan birisidir. Gerçi bu arada Kuran kursu olmaktan ve dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı hale gelmekten çıkıp yurtlaşması nedeniyle Millî Eğitim Bakanlığı inisiyatifine geçmesinin bazı avantajlar getirdiği de söylenebilir.

Darbe ortamının, hareketleri yeni açılım yolları aramaya sevk ettiği bilinmektedir. Bu durum Süleymancılıkta da ya-

şanmış, 12 Mart 1971 Muhtırası'ndan sonra, yurtdışında yeni faaliyet alanları aranmış ve 1973 yılında Türk işçilerinin yoğun bulunduğu Almanya'da Köln merkez olmak üzere İslâm Kültür Merkezleri (İKM) kurulmuştur. İKM'ler daha sonra diğer ülkelere de taşınmıştır.

Bu kültür merkezleri yabancı ülkelerde çalışan işçilerimizin birtakım dinî, sosyo-kültürel ihtiyaçlarını tespit edip, bunlara cevap vermeye çalışan hareketlerin başında gelmiştir. 1980 yılında Diyanet İşleri Türk-İslâm Birliği'nin (DİTİB) kurulmasıyla Süleymancılığın yurtdışındaki faaliyet alanları biraz sınırlanmışsa da mesela 1981 yılında 220'si yurtdışında olmak üzere 300 civarında İKM merkezinin bulunduğu belirtilmiştir.

Süleymancılıkla ilgili önemli gelişmelerden birisi de 1980 sonrasında yaşanmıştır. 1970 Muhtırası'nın kursların Diyanete devrini öngörmesinden sonra 1980 askerî darbesi de cemaatin yurtlarına ve malvarlığına el konulmasını kararlaştırmıştır. Hatta resmî işlemler de tamamlanmıştır, ancak son anda bir geri adım atılarak bu işlemlerden vazgeçilmiştir.

Bu konuda değişik yorumlar yapılır. Bunlardan (daha çok Nazlı Ilıcak tarafından ileri sürülen) bir görüşe göre, anayasaya "evet" oyu versinler diye bir pazarlığa dayalı olarak el konma işlemleri yapılmış, anlaşmaya varıldıktan sonra işlem iptal edilmiştir (Kirman, 2000, 76). İçeriden yapılan bir açıklamaya göreyse yurtlarda yapılan kontrol ve denetimlerde disiplinsizliklere rastlanmamış, işletmecilik tutarlı bulununca da el konulmaktan vazgeçilmiştir. Ancak disiplin ile el koyma arasındaki ilişki tutarlı değildir. Bu yüzden el koyma düşüncesini hareketin faaliyetini değil kendisini eritmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmek daha mantıklı gözükmektedir.

Bunun yanında 1980 sonrasında Süleymancılar hakkında 163. maddeye dayanarak "Laikliğe aykırı faaliyette bulunmak"

Süleyman Hilmi Tunahan'ın ölümünden sonra, "Süleymancılık", Ruşen Çakır'ın yorumuna göre, "otoriter hatta faşizan" bir cemaat anlayışına meyletti. Kendi bekasına odaklanmış, çok pragmatist bir çizgi izledi.

iddiasıyla davalar açılmış; hareketin lideri Kemal Kaçar 8,5 ay, 41 arkadaşı da "izinsiz Kuran okutmak"tan altışar ay hapis cezasına çarptırılmışlardır.

Bütün bu olup bitenlere rağmen Süleymancıların 1980 darbesine yakın durdukları iddia edilmiştir. Gerçekten de darbeyi destekler nitelikte bazı davranışlar olmuş, Almanya'daki Millî Görüş Teşkilatı gibi kurumlarla ilgili sıkıyönetim savcılıklarının iddianameleri ve benzer yazılar, Almanya'da çıkan *Anadolu* gazetesi gibi Süleymancı yayın organlarında yayımlanmıştır. İlkesizlik veya grupçulukla açıklanabilecek bu davranışlar da, bazı çevrelerde, haklı olarak darbeciliğe yakın olma iddiasının argümanları olarak kullanılmıştır.

Süleymancılık, göründüğü kadarıyla daha çok İmam-Hatip kutbuyla partallaşan 28 Şubat 1997 darbesinden fazlaca etkilenmemiş, faaliyetlerini Millî Eğitim Bakanlığı

Süleyman Hilmi Tunahan

MUSTAFA AYDIN

Kendi adına nispetle Süleymancılık olarak bilinen dinî cemaatın kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan,[1] 1988'de, Silistre'nin Hezargrad kasabasının Ferhatlar köyünde dünyaya gelmiştir. Daha sonra kalıcı bir hareket meydana getirmiş pek çok kişi için anlatılan bir menkıbe onun için de geçerlidir. Babası Osman Efendi bir rüya görür, oğlu Süleyman Hilmi'de önemli bir gelecek sezer, üzerine titrer ve özellikle eğitimine özen gösterir. Gerçekten de zamanında yapılabilecek eğitimin en iyisini sağlar.

Eğitim hayatına Silistre Rüştiyesi'nde başlayan Süleyman Hilmi (1902), sonra yine Silistre'de eski usûlde İslâmî ilimler okutan, babasının da müderrislik yaptığı Satırlı Medresesi'ne kaydolur. Burada beş yıl okur, din bilimlerinin yanında Arapça dersleri alır.

Babası Osman Efendi, daha iyi bir eğitim görebilmesi için oğlu Süleyman Hilmi'yi İstanbul'a gönderir. Fatih civarındaki Hafız Ahmet Paşa Medresesi'ne yerleşen Süleyman Hilmi burada devrin teamüllerine uygun olarak Bafralı Ahmet Hamdi Efendi'den; Hadis, Tefsir, Fıkıh, Siyer, Arapça gibi dersler alır ve kendisine icazet verilir.

1913-1919 yıllarında yeniden düzenlenen Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye'den mezun oldu. Nihayet, 1919'da çağına göre bir lisansüstü kurumu sayılan Medresetü'l Mütehassisin'i (Süleymaniye Medresesi) bitirdi ve kendisine bir dönemlerin ordinaryüs profesörlüğü veya bizzat padişah imzasını taşıması sebebiyle şimdiki "devlet sanatçısı" gibi bir taltif olan ve İstanbul başmüderrisliği anlamına gelen "Reûs-u Hümayun" payesi verildi. Esasen 1920 tarihinden itibaren de herhangi bir görevle sınırlı olmaksızın dersiâm maaşı almaya başlamış, daha sonraları miktarca sembolik hale gelse de bu maaşı, Cumhuriyet döneminde 1959'daki ölüm tarihine kadar almaya devam etmiştir.

denetiminde sürdürmüştür. Bu çerçevede pek çok öğrenciye yurt hizmetleri veren ve bunlar arasında istekli olanlara, dinî bilgiler veren ve bu konuda duyarlılık kazandırmaya çalışan bir dinî cemaat olarak hizmet vermektedir. Diyanet kurslarını da büyük çapta etkileyen 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin de etkisiyle Kuran kursu faaliyetleri büyük oranda azalmıştır.

Bugün Süleymancı olarak nitelendirilen dernek ve kuruluşlar arasında bir organik ve hukukî bütünlük gözükmemekle birlikte güçlü bir duygusal mensubiyet bağı bulunmamaktadır. Öyle ki aşağıda söz konusu edileceği üzere ortak bir siyasal tavır koyma konusunda açıkça karar alabilmektedirler. İstanbul merkez olmak üzere Anadolu'nun değişik illerinin merkez ve bazı kasabalarında, Almanya başta olmak üzere Avrupa'da ve diğer bazı yurtdışı ülkelerde faaliyetlerini sürdürmektedir. Mesela elimizdeki bilgilere göre Almanya'da yaklaşık 300 dernek ve 18 bin civarındaki üyesiyle Türk işçilerinin en büyük kuruluşlarından birisidir. Bu durumun sosyolojik nedenlerine hareketin fikrî ve manevi boyutu üzerinden bakmak anlamlı olacaktır.

Sözün kısası Süleyman Hilmi medreselidir, ilmiye sınıfından bir kimsedir.

GÖREV VE FAALİYETLERİ

Süleyman Hilmi'nin resmî görevi 1921 yılında Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi'ne Türkçe öğretmeni olarak atanmasıyla başlar, daha sonra buna Arapça dersleri de eklenir. Ancak bu görev 1924 yılına kadar sürer. 1924, Türkiye'de Din ve Din Eğitimi için önemli dönemeçlerden birisi olur: 3 Mart 1924'te Tevhidi Tedrisat Kanunu çıkar. İlk elde din eğitimi de devlet elinde toplanır. Ancak bu ihtiyacı kendisi gideremediği gibi gidereceklere de engel olmuş ve böylece kısa bir süre sonra yasaklar dönemi başlamıştır.

Süleyman Hilmi 1924'te resmî görevden ayrıldıktan sonra bir ara serbest çalışma ve bu arada ticaretle uğraşmayı dener. Çeşitli alanları denemesine rağmen, işlerinin bozulması nedeniyle, serbest ticaret hayatına son verir.

Anladığımız kadarıyla özellikle 1929-1936 arası bu yedi yıllık dönem Süleyman Hilmi Efendi için deyim yerindeyse, ilmiyeci/din adamlığı aslî görevinde bir tökezleme dönemi olur ve 1936'da dinî irşat görevine yeni bir tutkuyla başlar.

Aslında Süleyman Hilmi Tunahan söz konusu bu tarihsel misyonuna yatkındır. Tevhidi Tedrisat Kanunu arkasından kısıtlamalar başlayınca 520 üyeli Dersiâmlar Cemiyeti'ne, kuruluşun kâtibi olarak bir çağrıda bulunmuş ve her üyenin kendi imkânlarıyla beşer öğrenci okutmasını önermiş, ancak bu girişimi sakıncalı bulan üyelerden destek bulamamıştır. Bunun üzerine bir grup arkadaşıyla TBMM'ye bir telgraf çekerek, "bir felaketten çıkmış devlete yük olmadan, çocuklara dinî bilgilerini vermek istediklerini" belirtmişler; ancak kendilerine "yürürlükteki kanunlara göre bunun mümkün olmadığı, hilafına hareketin şiddetle cezayı müstelzim olduğu" cevabı verilmiştir. İşte Süleymancılık ve benzeri hareketleri doğuran ortam da budur.

Bu çerçevede Süleyman Hilmi Tunahan'ın ilk girişimi Diyanet'ten vaizlik talebi olmuştur. 1937 tarihinde yeni çıkan yönetmeliğe göre, resmî irşat görevine başlamış ve değişik camilerde vaizlik yapmıştır. Ne var ki soruşturma ve

SÜLEYMANCILIĞIN FİKRÎ VE MANEVÎ BOYUTU

Süleymancılığın da her belirgin sosyal grup gibi kendine has bir "kognitif" yapısı, yani inançsal, değersel ve bilgisel bir yönü vardır ve bir bilgi sistemi, bunun ifadeye yarayan bir dili ve eylem tarzı mevcuttur. Söz konusu dili örneklendirmek gerekirse mesela *üstat*, *ağabey*, *hocaefendi*, *ihvan*, *muhibban* gibi deyimler, diğer bazı cemaatlerde de olduğu gibi sıkça kullanılan kavramlardır. Genelde *üstat*, bilgi ve yetenek bakımından en üstün konumdaki kişi anlamına geliyorsa da burada üstat Süleyman Hilmi Tunahan'dır. *Ağabey*, grubun eğitim sisteminden geçmiş, kendi ifadeleriyle tekamülün üst noktalarına varmış bilgili, yaşlı, tecrübeli kişilerdir. En büyük *ağabey*, Kemal Kaçar'dır. *Hocaefendi* ise kendine eğitimde görev verilmiş kişilerdir. *Ihvan*, aktif üye, *muhibban* ise sempatizan kişilerdir.

Bu örgütsel diyebileceğimiz kavramların yanında Süleymancılığın doğrudan dinî-manevi boyutunu ifade eden kavramlar da vardır ki bunların başında *rabıta* gelmektedir. Aslında *rabıta*, manevi bir

kovuşturma dönemi başlar, basit bahanelerle sorguya çekilir. Bunlardan ilki 1939 tarihinde gerçekleşir, "sinirli ve celâlli bir tip olduğu" ve "monoton ve yüksek sesle konuştuğu", "politik tarafı ağır basan konuşmalar yaptığı" gibi gerekçelerle tutuklanarak 1. Şube'de üç gün kalır, ancak çıkarıldığı Birinci Ağır Ceza Mahkemesi'nce serbest bırakılır. 1943 yılında vaizlik belgesi elinden alınır ve 1948 yılına kadar da bu belge kendisine iade edilmez. Bu arada 1944 yılında ikinci kez tutuklanır ve sekiz gün nezarette kalır.

Öğrencilerinin verdiği bilgilere dayanan kaynaklara göre Süleyman Efendi, Kuran okutma ve kurs faaliyetlerine 1941'de başlar ve faaliyet 1951 yılına kadar gayriresmî olarak sürer. Bu arada 1944 yılında kızı Hatice Bedia'yı Kemal Kaçar ile evlendirir ve böylece daha sonra "Süleymancılık" olarak adlandırılacak olan hareketin Kemal Ağabeyli dönemleri başlar.

Süleyman Efendi, siyasî ortamın biraz yumuşaması sebebiyle 1948'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na tekrar başvurmuşsa da bu talep ancak iki yıl sonra 1950 yılında kabul edilir. Süleyman Efendi ve çevresindeki Kuran öğreticiliğinin aleniyet ve resmiyet kazanması, 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle, siyasî hayatta bir esneklik ve din karşıtlığında bir yumuşama meydana gelmesiyle olur. 1951'den itibaren resmî Kuran kursları açılır. Bu süreçte Süleyman Efendi ve öğrencilerinin önemli rolleri olur, bu kurslarda eğitimden geçen öğrenciler (ki mevzuat 1965'e kadar müsaittir) sınavlara girerek din görevliliklerine atanırlar. Aynı yıllarda açılan (bir ilahiyat fakültesiyle birlikte) İmam-Hatip liseleriyle din görevlisi ihtiyacını karşılamaya çalışırlar. 1947 yılında CHP kongresinde bile dile getirilen "ürküntü veren din adamı boşluğu" böylece giderilmeye çalışılır.

Ne var ki sınırlı da olsa bu dinî özgürlük ortamı bir kısım yapay yollarla sürekli sabote edilir. Ticanîlik adlı bir dinî grubun üyeleri Atatürk heykellerine saldırır. Bunun üzerine Koruma Kanunu, 163. madde gibi dinî faaliyetleri de kısıtlayıcı yasalar çıkar. Her türlü dinî hareket, özellikle Nurculuk damgasıyla takibe uğrar. Bu devlet politikası, ilgisi olmayan güncel olaylara bile teşmil edilir, özellikle dinî rehberlik görevi üstlenmiş

"vazife", "ders" ya da genel anlamda "zikir" biçimidir. Sözlük anlamı bir şeyi bir şeye bağlamak anlamına gelen rabıta Kuran'daki bazı ayetlerin yorumuna dayandırılarak, bir vesileyle kalbi Allah'a bağlamak şeklinde tanımlanmaktadır. Yapılan *rabıta* yorumunun Kuran ve Sünnet(in bütünlüğün)e uygunluğu tartışılagelmişse de anlaşıldığı kadarıyla bu zikir biçimi, cemaatin kendisini dayandırdığı Nakşibendi tarikatından gelmektedir. Genelde, "kişisel olarak, uygun bulunan herhangi zamanda dua ve istiğfarla, dünyevî düşünceleri atarak, bir tefekkür ve tasavvur haline girerek gönlün Allah'a bağlanması şeklinde gerçekleşmektedir". İslâm açısından normal gözüken bu işlemin Süleymancılık açısından eleştirilen yönü, Allah'ın beklenen feyzinin, mürşidin kalbinden, kendi kalbine aktığının hayal edilmesi ve şefaat beklentisi ile ilgilidir. Bu tasavvurun, kalbin yalnızca Allah'a irtibatlandırılması gerektiği, İslâm akidesine ters düştüğü kabul edilmekte, bunun şirke kadar varabileceği belirtilmektedir. Hatta bu eleştiriler yer yer *üstadın* ve *ağabeyin* resimlerinin kullanıldığına ilişkin söylentilerle desteklenmeye çalışılmakta-

kişiler soruşturma geçirir ki bunlardan birisi de Süleyman Hilmi Tunahan'dır.

Süleyman Efendi önce 1956 yılındaki bir vaazında Cezayir'in Fransız sömürgecilerine verdiği mücadelede "Müslüman kardeşlerimiz için dua edelim" dediği için dini siyasete karıştırmak suçundan karakola çağırılıp ifadesi alınır. 1957 yılında ise Hoca, Bursa'da Mehdilik iddiasında bulunan birisiyle Kütahya Müftüsü arasında bir işbirliği yaptığı gerekçesiyle tutuklanarak iki ay Kütahya Hapishanesi'nde yatar.

Bu arada kurs faaliyetleri ileri bir noktaya ulaşır. Artık yüzlerce kurs, binlerce öğrenciye sahiptir. Ne var ki Efendi ileri derecede şeker hastalığından mustariptir, 1959 yılında 71 yaşındayken vefat eder. Cenazesi (Fatih Camii'nin avlusuna gömme girişiminin sonuç vermemesi üzerine) Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilir.

SÜLEYMAN EFENDİ'NİN ESERLERİ

Süleyman Hilmi Tunahan, dersiam düzeyinde öğretim görmüş bir kişi olmasına rağmen "Kuran-ı Kerimi En Kısa Zamanda Öğreten Yepyeni Bir Tertip ve Usül" adını taşıyan bir Elif cüzü,[2] tasavvufi açıklamalar içeren iki makale ("Risale-i Kibrit-i Ahmet" ve "Risale-i İksir-i Ulum") ve bazı mektuplardan[3] başka teorik ağırlığı olan bir metin ortaya koymamıştır.

Süleyman Efendi eser yazmayışının sebebini bizzat kendisi ilginç bir şekilde şöyle açıklamaktadır: "Selefin yazdığı paha biçilmez hazine gibi eserlerin bir kısmının toprağa gömülerek çürüdüğünü, bir kısmının bakkallara satılarak çöplüklerde çiğnendiğini, bir kısmının da kütüphanede raflarında topraklar içinde okunmayarak harap olmaya terk edildiğini gördüm. Medreseleri kapanmış, yazısı değiştirilmiş, dinî ilim ve kültürü yok olmaya yüz tutmuş zamanımızda kitap yazmaktan çok yazılan eserleri okuyup anlayacak ve anlatacak; ilmi sadra (kalbe-gönle) intihal ettirerek yaşatacak talebe yetiştirmeyi daha lüzumlu bulduğumdan kitap yazmadım."

Gerçekten de Süleyman Efendi'nin asıl eseri, Kuran öğretme üstüne oluşturduğu hareket ve ona dayandırılan örgütsel yapıdır. Hocanın, modern çağlardaki İslâmcı düşüncenin gelişmesinde teorik katkıları olmamıştır, ancak yine

dır. Böylece de rabıta gibi ameliyeler örgüte bir yönden manevi destek ve süreklilik sağlarken, diğer taraftan, eleştiri getiren zayıf noktalar konumuna geçebilmektedir.

Gerçekten de Süleymancılık için rabıtanın dışında da bazı manevi dayanaklar ona süreklilik sağlamaktadır. Bu söz konusu manevi etken ile grup psikolojisi arasında esaslı bir bağ vardır. Aslında bu bağ, sadece cemaatin üyelerini örgüte bağlamaz, sosyolojik anlamda cemaat bilincini de ayakta tutar. Balkanlar, Kafkaslar, Kuzey Afrika ülkeleri ve daha pek çok yerdeki bağımsızlığını elde edememiş toplulukların kendilerini bir tarikat geleneği içinde var kılma gayretleri bu açıdan anlamlıdır. Yani millî bir kimliğin inşasında da manevi bir desteğe ihtiyaç duyulmaktadır. Türkiye'de dinî hareketlerin önemli bir kısmının tarikat veya cemaat olgusu içinde filizlenmeleri de bu çerçevede manidardır.

Süleymancılık, geleneksel İslâm çizgisine bağlı, bir taraftan kitabî din bakımından Sünnî-Hanefî, diğer yönden bazı ritüelleri bakımından kendisini mensubu saydığı Nakşilik Tarikatı yoluyla Sufî bir eğilime sahiptir. Yani genel ve temel ko-

de izlediği yol, 1924 sonrası Türkiye'si din eğitimi ortamına tekabül etmektedir

Böylece Süleyman Efendi bir Kuran öğreticiliği hareketinin lideri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hareket, onun karizması ve üretilen bazı manevi ritüeller sayesinde sürekli hale gelmiştir. Esasen Süleyman Efendi, her ne kadar "medreseli" idiyse de, son yüzyılların pek çok din bilgini gibi tasavvuf yolunu da izlemiş, Nakşi geleneğine bağlı olduğunu bizzat kendisi beyan ede gelmiştir. Hatta yakınları onu tarikat silsilesi içinde bir yerlere (33. sıraya) yerleştirmişlerdir.

Şüphesiz bu çizgi doğrudan İslâm'ın özünden kaynaklanan bir anlayış değildir, tarihsel bir meşrulaştırış, saygı duyulan kişiyi veya hareketleri daha bir yüceltme yoludur. Onun için Süleyman Efendi hareketinin genel yapısı klasik bir tarikat özelliği göstermese de, bu silsile ve rabıta gibi bazı riyaset yolları ona süreklilik kazandıran bir unsur olmuştur.

Bu kısa hayat hikâyesinden de anlaşılacağı üzere Süleyman Hilmi Tunahan Serhat boylarından gelmiş, iyi bir eğitim görmüş bu misyonuna uygun olarak da Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki olumsuz din politikalarına karşı, Kuran öğretme tarzında doğrudan siyasal olmayan, kısmen de tepkisel bir faaliyet tarzı geliştirmiş bir kişidir. Saygın kişiliği çevresinde oluşmuş ve zamanla da yeni biçimler kazanmış bu harekete kurucusuna nispetle "Süleymancılık" adı verilmiştir.

Süleymancılık, her ne kadar Süleyman Hilmi Tunahan üzerinden oluşmuş bir hareket ise de, bütün fikrî-sosyal-politik hareketlerde olduğu gibi kurucusuyla özdeşleştirilmemelidir. Çünkü daha sonraki örgütsel yapı sosyal durumları da içermektedir. Aşağıdaki değerlendirmelere biraz da bu açıdan bakılmasında yarar vardır.

DİPNOTLAR

1 Süleyman Hilmi Tunahan'ın biyografisiyle ilgili en açık bilgi Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinde bulunan 23.0383 no'lu özlük dosyasıdır. Tunahan bu bilgiyi 1921 yılında İptidai Hariç Medresesi hocalığı için ilk memuriyet başvurusunda verdiği özgeçmişte sunmaktadır. Aşağıdaki biyografi, diğer bilgilerle de birleştirilerek oluşturulmuştur. Asıl kaynakça Süleymancılık yazısının sonunda sunulmuştur.

2 Kuran okumayı öğrenmede kullanılan metodolojik bir metin.

3 Eski kültür geleneğinde bir fikrî ve edebî tür.

nularda kendine has bir yorumu yoktur. Ancak bu arada işin özüne ilişkin olmayan ve dolayısıyla da İslâmî bir farklılık sayılmayan, duada elleri kapalı tutmak, siyah takke kullanmak gibi kendini ayırıcı bazı semboller kullanmaktadır.

Türkiye'de genelde halk katlarının benimsediği Süleymancılık, deyim yerindeyse geleneksel İslâm'a bağlı olmanın avantajlarını da kullanmış, halktan maddi ve manevi destekler bulmuştur. Ne var ki tüm olumlu yönlerine rağmen bu çizginin bir ucu gelip dinî popülizme dayanmakta, pek çok dinî cemaat örneğinde olduğu gibi halk katlarındaki dinî eksik ve yanlışları düzeltme yerine, devam ettirici bir rol de üstlenebilmektedir. Özellikle halkın maddi desteğiyle, ayakta duran cemaatler, bir velinimet duygusu içinde kırıcı olmamak veya ödüllendirici olmak gibi hislerle halkın inanç ve davranışlarının arındırılması konusunda ciddi bir etkinlikte bulunmamaktadır. Tabiri caizse "maddi destek sizden, manevi gayret bizden" gibi muhatabı rahatlatıcı bir yol izlenmekte, gerçeklere girilmemektedir.

İslâm dünyasında ve özellikle Türkiye'de dinî hareketlerin zihniyet dünyasın-

da yer alan doğu-aydınlık ve erdemlilik temaları Süleymancılık için de geçerlidir. Bu çerçevede "Fazilet", cemaatin temsilî kavramlarından birisidir. Hatta bu adı taşıyan bir yayın ve kitabevi organizasyonuna sahiptirler.

Daha önce de işaret edildiği üzere Süleymancılık genelde teorik yönü yoğun olmayan bir düşünce yapısına sahiptir. Elimizdeki kaynaklardan anlaşıldığına göre, verdikleri eğitimde geleneksel metodu izlemekte ve kademeli bir öğretim yapmaktadırlar. Süleymancı kurslarında bizzat kurucusunun oluşturduğu bir düzenlemeye göre, üç aşamalı bir program uygulanagelmiştir: *İbtida, tekamül altı* ve *tekamül*.

Ortalama iki yıl süren *ibtida*, kurs bulunan hemen her yerde vardır ve program, Kuran öğretme, bazı dinî bilgiler verme ve klasik usûlde Arapça'ya bir başlangıcı ihtiva etmektedir. *Teamül altı* belli merkezlerde vardır, süresi bir yıldır ve programı Arapça başta olmak üzere; *Akaid, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Mantık* ve *Beyan* derslerinden oluşur. Yalnız İstanbul'da bulunan Tekamül ise bir yerde ve Tekamül altından seçilmiş kişilere verilen bir ihtisas öğretimidir.

Her ne kadar teorik açıdan zenginlik ihtiva etmeyi başaramasa da, hatta bazıları bu durumu siyasal istikrar sorunlarıyla birleştirerek ufuksuzluk olarak nitelemişse de, bu eleştiri genel amaçlarıyla paralelleştirilerek yapılmalıdır. Süleymancılık başlangıçta çizdiği hedefte ilerleyebilmiş, bununla uyumlu olarak halkla başarılı bir örgütsel ilişki kurabilmiştir.

Süleymancı hareket, halkın bir ihtiyacına denk düşecek şekilde ortaya çıkmış, bir toplumsal gerçeği ve konjonktürü yakalamıştır. Her türlü eğitimin devlet tekeline alındığı, ama dinî eğitimin ne verildiği ve ne verdirildiği bir dönemde namaz kıldıracak, cenaze kaldıracak, düğün, doğum, ölüm gibi işlerde dinî merasimleri yerine getirecek insan yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bunun için de Kuran metniyle bir bağ kurulması gerektiğini düşünmüştür. Ne var ki daha sonra bu hedef geliştirilememiştir. Mesela yeni bir İslâm bilgini tipi, Kuran'ı yorumlama gibi bir üst faaliyete girememiştir.

Süleymancılık resmî din eğitimi politikasını eleştirisinin dışında hemen pek çok dinî grup gibi hiçbir zaman yeni bir rejim, alternatif bir sistem arayışında olmamıştır. Ne var ki sistem onu da "zararlı cereyanlar" listesinde göstermiştir. Bu da herhalde bu tür cemaatlerin sisteme doğrudan bir siyasal rakip olmalarından değil potansiyel imkânlarından kaynaklanmaktadır. Varlığını din dışılık üstüne kurduğu için iktidarı rahatsız eden şey bir siyasal alternatif olmaları değil, toplumla rahatça kurabildikleri ilişkilerdir. Bu durumu Süleymancılığın örgütsel yapısı, özellikle halkla ilişkiler konusunda yakından görebiliriz.

SÜLEYMANCILIĞIN ÖRGÜTSEL YAPISI VE HALKLA İLİŞKİLERİ

Pek çok siyasî ve dinî cemaat gibi Süleymancılık da bir hiyerarşi (ast-üst ilişkisi) ve buna bağlı olarak da mutlak itaat anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu tür örgütlerde yetki manevi hiyerarşiye dayanır. Örgütsel yapı liderden aşağıya doğru ülke, bölge, il ve birim sorumluları halinde şekillenmiştir. Sadakat, karar ve talimatlara eleştirisiz uyum esas alınır. Esasen örgüt sosyolojisi bize görünen örgütsel yapı ile asıl işleyen örgütsel yapı arasında bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir. Yani görünen organizasyonun arkasında gizil bir organigram bulunmaktadır (Duverger, ty., 179). Gerçi görebildiğimiz kadarıyla Süleymancılık bu iki yapı arasındaki farkın en az olduğu hareketlerden birisidir ki burada manevi unsurun önemli bir yeri vardır. Süleymancılıkta ekonomik-siyasal nitelikli seküler örgütlerden farklı olarak hiyerarşi ve otorite manevi unsurlarla desteklenmektedir.

Dolayısıyla kararlarda demokratik teamüllere uyulmaz. Bunun hem avantaj hem de dezavantajları vardır. Avantajı toplayıcı ve sürükleyici olmasıdır, ama otokratik yapıda bir gerilim ve buna bağlı kopmalar yaşanır ki Süleymancılık bunun dışında olmamıştır. Mutlak otorite sahibi *ağabey* Kemal Kaçar, teşkilatı uzun zaman başarıyla taşımıştır; ama pek çok kopmanın da sebebi olmuştur. 1971 ve sonrasında yaşanan ve hemen ilk yetişkin kuşağın büyük bir kısmının kopmasını sağlayan şey bu anti demokratik yapıdır. Yine manevi hiyerarşi ve mutlak sadakate rağmen sosyolojik bir gerçek olan alt gruplar olgusu Süleymancılık için de geçerlidir. En azından bir "eski" ve "yeni" nesil farkından söz edilmektedir.

Süleymancılık, başından beri halkla rahat ilişkiler kurabilmiş bir harekettir. Daha önce de belirtildiği üzere bazı toplumsal taleplere denk düşmüştür. Bu talebi sadece genel bir dinî hizmetle açıklamak yeterli olmaz, bu işin daha özel sosyal referansları vardır. Bilindiği gibi Türkiye'deki Müslüman halk, çoğunlukla geleneksel Sünnî eğilimdedir ve Süleymancılık bu eğilimle uyuşmaktadır. Nitekim geleneksel çizginin popülist denebilecek düzeyde bir kabulü söz konusudur. Bu da halkla ilişkiyi, ondan yardım ve destek görmeyi sağlamaktadır.

Süleymancılık'ın, kadınlara yönelik çalışmaları olmuş olsa da daha çok bir erkek cemaati olduğu söylenebilir. Halk katlarındaki mensuplar, başından beri değişik meslek gruplarında yer almaktadırlar. İlişkinin en somut biçimi yardımlaşmadır. Sıradan gibi gözüken bu eylem, mensubiyet duygusunu geliştirip pekiştirmektedir. Ne var ki bu yardım talebinin bazen bıktırıcı boyutlara ulaştığı, bizzat yardımcı kimselerce dile getirilmektedir.

Geriye dönüp baktığımızda Süleymancılığın diğer gruplarla ilişkisi dendiği zaman şüphesiz ilk görünen İmam-Hatiplerle olan ikilemleri, onları rakip grup olarak görmeleridir. Anlaşıldığı kadarıyla bu bakış, Süleyman Efendi'ye kadar geriye götürülebilir. Ancak başlangıçlarda Süleyman Efendi'nin İmam-Hatiplilerle ilgili şüphesi dinin devlet eliyle çarpıtılabileceği, eğitimin halka ait sivil bir iş olması gibi görünüşte tutarlı basit gerekçelere dayanmaktadır. Ancak daha sonra bu, menfaate dayalı bir rekabete dönüşmüştür. Ama bugün İmam-Hatip mezunlarının artık din görevlisi olmada yetersiz kalmaları ve dinî eğitim de veren bir lise olarak algılanmaları Süleymancılığın Kuran öğretme çalışmalarındaki yoğunluğun azalması, diğer taraftan ikisinin de bir devlet politikası gereği izole edilmeleri artık tartışmaları anlamsız hale getirmiştir.

Süleymancılığın Diyanet İşleri ile olan ilişkilerinde de benzer bir durum vardır. Cemaat, elemanlarının istihdam sorunlarını genel bir siyasal ortamın sonucu olarak görmek yerine bu kuruma fatura etmiştir. Bu arada Avrupa'daki iki (İKM ve DİTİB) federasyon arasındaki rekabet de bu çatışmayı artırmıştır. Ancak günümüzde yukarıda belirttiğimiz nedenlere bağlı olarak iki örgüt arasındaki tartışmaların da büyük çapta ortadan kalktığını söyleyebiliriz.

Devletle olan ilişkilerinde ise hep ılımlı bir yol izlemiş, resmî ideolojiyi ve politikasını eleştiriye yönelik bir söylem ve eylemden uzak durmuş, hatta (muhtemelen konumunu korumak kaygısıyla) darbe gibi eleştirilebilecek politikalara destekçiymiş gibi gözükmüştür. Onun için de uzun zaman resmî literatürde kullanılan "zararlı akım" nitelemesini hak etmemiştir.

Süleymancı cemaat de, yaşanan dünyevîleşme sürecine uygun olarak zamanla mali ve fiziksel yöne daha fazla önem verir hale gelmiştir. Ama bu iyi düzen ve temizlik imajına karşılık, halktan sağlanan imkânların iyi kullanılamadığı, aracın amacın önüne geçtiğine ilişkin eleştirilerin yükselmesine neden olmuştur. Söz

konusu dünyevîleşme sorununu siyasal konumunda da görebiliriz.

SÜLEYMANCILIĞIN SOSYO-EKONOMİK VE SİYASAL KONUMU

Süleymancılık da her şeyden önce dinî bir cemaat olarak müntesiplerinin ve çevredeki insanların bazı dinî taleplerine cevap verme konumundadır ve Kuran öğreticiliği de bu çerçevede değerlendirilebilir. Ancak bu cemaat de benzerleri gibi, sığınma, yardımlaşma, dayanışma türünden daha farklı sosyal işlevleri de yerine getirmektedir. Bu işlevdeki olgulara Durkheim'in ifadesiyle "ikincil yapılar" adı verilmekte, devlet ile fert arasında, ferdin arkasına saklanabileceği bir südre görevi yapmaktadır. Halkın bu tür oluşumlara sempatisi de böylesi bir ihtiyaca denk düşmesindendir. Tabii burada dinî içerik özel bir ilgi noktasını meydana getirmekte, yine pek çok grupta ekonomik etkinlikle güçlenip gelişmektedir.

Sosyal konumu itibariyle Süleymancılık Istanbul'da doğmuş ve Osmanlıca deyimiyle ilmiyeden bir kimse tarafından kurulmuş olmasına rağmen genelde bir alt kültür düzeyine sahip bulunmakta ve bununla uyumlu olarak da kültür seviyesi yüksek olmayan halk katlarına hitap etmektedir. Bununla birlikte kırsal kesimden destek bulmasına rağmen örgütsel yapısı itibariyle şehirlidir. Burada söz konusu ettiğimiz şehirlilik ev, iş ve benzeri düzendeki hareket ve tüketim tarzlarıdır. Kendine özgülüğü olmayan bu tüketim kalıpları kapitalist sistemin formatlarıdır ve genelde yegâne avantaj sayılmasa da şehirlilik statüsünü belirleyen ölçeklerdir. Esasen Weber'in ifadesiyle insanların statüsü daha çok parayı nasıl ve ne miktarda kazandıklarına değil, nerede ve nasıl harcadıklarına bağlıdır. Pek çok cemaat tarafları ve sempatizanı dünyevi bir hayatı sürdürebilecek bir iş düzenine sahiptir. Şehir merkezlerinde maddi seviyesi gayet iyi esnaf üyeleri bulunmaktadır. Hatta edindiğimiz bilgilere göre aralarında uluslararası düzeyde ticaretle uğraşanları vardır.

Süleymancılığın şehir kültürüne adaptasyonu konusunda dikkat çeken bir nokta, kültürel bir kuruluş olmalarına rağmen, iletişim araçlarına fazlaca ilgi duymamalarıdır. Teşkilatın yayın faaliyetleri vardır ve Fazilet Kitabevi bunun en somut örneğidir. Ancak günlük gazete, radyo ve özellikle televizyona ilgi duymamışlardır.

Şüphesiz modern kültür ve onun etkisinde gelişen kentleşme, siyaset ve ekonomik oluşumlar, her türlü sosyal varlığı olduğu gibi Süleymancılığı da dönüştürmekte şekil ve muhteva değişikliklerine sebep olmaktadır.

Burada en dikkat çeken değişikliklerden birisi şüphesiz sekülerleşme çizgisindeki gelişmelerdir. Gerçekten Süleymancılık da pek çok grup gibi ciddi bir dünyevîleşme süreci yaşamaktadır. Bu durumu, müntesiplerinin kişisel refah seviyelerinin yükselişinden, yurtların görkemli mekânlar haline gelmesine kadar pek çok yerde gözlemleyebiliriz. Kısacası araçsal yapı pek çok şeyde amaçların önüne geçebilmekte ve bunlar rahatça aklîleştirilip meşrulaştırılabilmektedir.

Modern seküler tavır kendisini siyasal alanda da göstermekte, güncel siyaset, ulusçu söylem gibi konularda hareketin varoluş temasına uygun düşmeyen bir yol izleyebilmektedir. Bu çerçevede mesela, teşkilat zaman zaman milliyetçi çizgiye kaymış, dinî cemaat fikrinin yanında Türkçü bir söylem de varolmuş, Türk'ün üstün seciyeli bir toplum olduğu teması işlenegelmiştir.

Süleymancılığın aktif siyaset konusunda istikrarlı olduğu, genelde sol-sosyal demokrat olmayan partilere eğilim gösterdiği, ama pratikte bütün partilere mesafeli kaldığı söylenegelmiştir. Ancak bu genelde doğru olsa bile istikrarlı bir siyasal bilinçten kaynaklandığı tartışılabilir. Bazı olaylar söz konusu siyasal tavrın,

uzun vadeli dinî/kültürel hedeflerden çok günübirlik düşünce ve kaygılara göre oluştuğu izlenimini vermektedir. Meselâ 12 Eylül darbesi sonrasında Almanya'da yayımlanan *Anadolu* gazetesinde Tüyloğlu imzasıyla çıkan yazılarda "aşırı dincilere karşı yapılmış haklı bir darbe" (Atacan, 1993: 144) değerlendirmesi yapılmıştır. Yine siyasal istikrarsızlıkla ilgili son bir örnek 3 Kasım 2002 seçimlerinde yaşanmış, teşkilat yalnızca bir grupçuluk duygusuyla bütün varlığıyla siyasal partiye kanalize edilebilmiştir.

SONUÇ

Sonuç olarak denebilir ki Süleymancılık bir Cumhuriyet dönemi gerçeğidir. Din eğitiminin yasaklanması ortamında, insanlara bilgi vermek ve özellikle Kuran'ı öğretmek üzere medrese mensuplarından ve Balkan Türklerinden olan Süleyman Hilmi Tunahan tarafından oluşturulmuş, öğrencileri ve sempatizanlarınca sürdürülmüş bir harekettir. Daha sonra bu temel işlevde de, işlevi yerine getiren teşkilatta da hem biçimsel hem içeriksel önemli değişiklikler yaşanmıştır. Sistem onu hep bir karış kutupta görmüşse de "zararlı cereyan" nitelemesini hak edecek bir düşünce ve eyleme sahip olmamış; aksine belli halk katları için bir "ikincil yapı" görevi yerine getire gelmiştir.

Ne var ki özellikle 1980 den beri sistem eliyle yürütülen İslâmizasyon faaliyetleri, bu hareketin varlık nedenini hemen hemen ortadan kaldırmış; cemaatın siyasal, sosyal ve kültürel bir dönüşümü için gerekli ideolojik çerçeveyi sunmak için artık bir amacı bulunmamaktadır. Yani artık din adamı yetiştirmediği gibi; genel olarak din eğitimine, özel olarak da İslâmlaşma sürecine belirgin bir katkısı bulunmamaktadır. Örgüt de hâlâ öncelikle kendisi için var hale gelmiş bulunmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Mezhep, tarikat ve cemaat tartışması için bkz. Atacan, 1993, 138. Atacan burada Hamit Algar'dan hareketle din mensupları arasında gruplaşmanın tarikat (kilise–*church*) ve mezhep/cemaat (*cect*) olarak ayrıldığını; tarikatın üstte belirgin bir din adamı kurgusuna dayandığını ama mezhep ya da cemaatin üste böyle bir kurgunun olmadığını ve bunu daha çok halkın belirlediğini ifade etmektedir. Buna göre Süleyman Efendi yerine birisini tayin etmeden öldüğü için hareket cemaat sayılmaktadır.

2 Süleymancılık ile ilgili bir düzineyi aşkın seminer düzenlenmiş, yüksek lisans ve doktora tezi hazırlanmıştır. Lehte veya aleyhte doğrudan Süleymancılıkla ilgili araştırmaların ilk elde dikkat çekenleri şunlardır: Hızır Yılmaz, *Süleymancılık Hakkında Bir İnceleme*, Köln, 1977; Mustafa Özdamar, *Süleyman Hilmi Tunahan*, Kırk Kandil Yayınları, İstanbul, 1996; Mustafa Akyıldız, *Ben Bir Süleymancı İdim*, İstanbul, 1969; Ahmet Gürkan, *Süleymancılık*, Ankara, 1969; Ömer Öngüt, *Süleymancıların İçyüzü*, Hakikat Neşriyat, İstanbul, 1993.

Biz bu çalışmamızda genel din sosyolojisi ile ilgili eserlerin yanında bizzat Süleymancılık üzerine bir kısmı akademik çerçevede gerçekleşmiş araştırmalardan ve teşkilat mensubu veya zamanla kopmuş ve hatta karşıt konuma gelmiş üyelerin hatıralarından yararlandık. Referansta kullandığımız eserlerin en önemlileri kaynakça'da gösterilmiştir. Ama yine de Fulya Atacan'ın *Toplumbilim* dergisindeki "Anadolu Gazetesi ve Süleymancılar" (1993) makalesini, M. Ali Kirman'ın "Türkiye'de Bir Yeni Dini Cemaat Örneği Olarak Süleymancılar" (2000) adı yayımlanmamış doktora tezini bizzat Süleymancı teşkilatın çıkardığı *Genç Akademi* dergisinin "Süleyman Efendi ve Talebelerinin Fikri Yapısı" adlı 27. özel sayısını, yine cemaatçe belirlenen *www.tunahan.org.tr* web sitesi bilgilerinin kaynakçamızın önemli bir kısmını oluşturduğunu zikretmemizde yarar vardır.

Dergâh'tan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü
İskenderpaşa Cemaati

M. EMİN YAŞAR

İskenderpaşa Cemaati, yakın tarihimizin, özellikle 1970 sonrası döneminin, dinî ve siyasî yaşamında etkili olmuş dinî cemaatlerden biridir. Cemaat olarak nitelenmesine rağmen İskenderpaşa Cemaati'ni ne kanbağı, akrabalık, hemşehrilik, komşuluk, mahallelilik gibi geleneksel toplumsal ilişkilerle tanımlamak, ne de "örgüt", "üyelik", "aidat" ve "otorite" gibi formel ilişkilerle sınırlamak mümkündür. Cemaatin "samimiyet, dostluk, bağlılık ve sempati üzerine kurulu; örgütü, partisi, üyesi, otoritesi, resmî bir kabul ve istifa mekanizması bulunmayan, gönüllü bir kuruluş" olduğu cemaate yakın dergilerde gururla vurgulanır.[1] Bu yüzden cemaati somut toplumsal ilişkilerde teşhis etmek, toplumsal bir mekânla sınırlamak da oldukça zordur. Cemaat, ancak cemaat bağlılarının kurdukları gönüllü kuruluşlar ve bunların faaliyetleri ile teşhis edilebilir. Bu durumda bile cemaat çok sayıdaki bu gönüllü kuruluşlardan ne herhangi birine indirgenebilir, ne de hepsinin toplamı ile ifade edilebilir. Çünkü, her şeyden önce, İskenderpaşa Cemaati'nin tarihi bu gönüllü kuruluşların tarihinden çok eskilere dayanır. Ilave olarak, özellikle 1990 sonrasında cemaatin daha dışa dönük bir politika izlemesi ile cemaatin öncülük ettiği gönüllü kuruluşlar çapraz mensubiyetleri olanaklı kıldığından, bu gönüllü kuruluşlarda görev alan ve/veya faaliyetlerine katılanların hepsini doğrudan yada dolaylı cemaat mensubu olarak görmek yada kabul etmek zorlaşmıştır. Somut toplumsal ilişkilerde teşhis edilemediği ve toplumsal bir mekânla sınırlanamadığından dolayı İskenderpaşa Cemaati'nin kuruluşundan ziyade bir geleneğe dayanan oluşumundan söz etmek daha yerinde bir yaklaşım olacaktır.

İskenderpaşa Cemaati'nin kökleri Nakşibendîliğe dayanır. Horosan'ın mistik geleneği içinde doğan Nakşibendîliğin kurucusu olarak bilinen Yusuf Hamedani (ö.1141) aynı zamanda Yesevîlik silsilesinin de ilk halkası olması sebebiyle hem Nakşibendîliğin hem de Yesevîliğin ortak atası olarak kabul edilir. Yusuf Hamedani'nin seçtiği dört halifeden ikisi, Hamedani'den sonra gelişen iki ana çizginin kurucu isimleri olarak karşımıza çıkar. Bunlardan ilki meşhur Hoca Ahmed Yesevî'nin geliştirdiği Yesevîlik, diğeri Abdulhalik Gücdevani'nin geliştirdiği, daha sonra Nakşibendîlik olarak bilinecek olan, Gücdevanî çizgisidir. Yesevîlik daha çok Orta Asya'nın yeni Müslümanlaşmış, bu yüzdende Şamanist tortuların henüz canlı olduğu, göçebe Türkler arasında yayılırken; Gücdevanî çizgisi, baskın bir bi-

çimde İran kültürünün etkisinde kalan şehirli nüfus arasında taraftar bulmuştur. Fakat ne Yesevîliğin etki alanı sadece Orta Asya Türkleri ile, ne de Gücdevani'nin nüfuzu sadece Farsça konuşan halkla sınırlı kalmıştır. Yesevîlik, daha Hoca Ahmed Yesevî'nin sağlığında, gazi dervişler olarak bilinen müritleri vasıtasıyla Anadolu'ya taşınırken, Gücdevani çizgisi de bütün büyük yerleşik Türk boyları arasında etkin olabilmeyi başarmıştır.[2] Gücdevani çizgisi etnik-lenguistik farklılıklardan daha çok, şehir yaşamına uygun tasavvuf yöntemleri ve öğretileri üzerine gelişerek gittikçe belirginleşen bir şekilde Yesevîlikten farklılaşmıştır. Fakat aralarındaki belirgin farklılıklara rağmen Horosan'ın manevi ikliminde gelişen bu iki tasavvuf çizgisi, Yesevîlik ve Nakşibendîlik, asla birbirlerini karşılıklı dışlamamışlar, Yusuf Hamedani'nin ortak manevi ataları olduğunun bilincinde olarak birbirlerini ortak manevi kuzenler olarak görmüşler, zamanla aralarında çifte Yesevî-Nakşibendî mensubiyetleri bile geliştirmişlerdir.[3]

Nakşibendî öğretisinin esasları Bahaddin Nakşibendî (d.1317) ile olgunluğa ulaşmış, Yusuf Hamedani ile başlatılan silsile kendisinden sonra, "Allah'ın ismini kalblere nakşeden" anlamına gelen unvanına nispetle, Nakşibendîlik olarak anılmaya başlanmıştır.

Bahaddin Nakşibendî ile olgunluğa ulaşan Nakşibendîlik, diğer mistik geleneklerle paylaştıkları birçok ortak özelliklerden ziyade, onlardan ayrıldıkları yönleri ile tasavvuf tarihinde günümüze kadar ulaşan güçlü ve önemli bir yer edinmişlerdir. Günümüz açısından da anlam ve önem taşıyan temel farklılıklardan en başta geleni mistik tecrübeye bakışta ortaya çıkar. Nakşibendî geleneğinde mistik tecrübe "Kuranî gerçekleri anlayabilecek derecede saflaşarak objektif hale gelmenin yöntemi" olarak kabul görür. Ancak bu kabule rağmen mistik tecrübenin subjektif, psikolojik yanılsamalara ve illüzyonlara yol açan boyutlarına da özellikle dikkat çekilir. Nakşibendîlere göre, cezbe gibi, mistik-subjektif tecrübelere psikolojik olarak doğuştan daha yatkın olanlar, sanılanın aksine, tasavvuf öğretisinin özüne daha kapalıdırlar (Shah, 1990: 23).

Nakşibendîliği diğer mistik geleneklerden ayıran diğer özelliği ise onun tasavvuf geleneğindeki bütünleştirici ve sinerji yaratıcı rolüdür. Bu özelliği ile Nakşibendîlik, klasik anlamda bir tarikat olmaktan daha çok, bütün tasavvufî tarikatlarının hayati unsurlarını temsil etmeye ve kapsamaya çalışan bir gelenek olma tanımına daha uygun düşmektedir (Hodgson, 1982: 8). Bu gelenekte şeyh, mürit adaylarını, kabiliyetlerine ve eğilimlerine göre, Nakşibendîlik dışındaki tarikat öğretilerine göre de, eğitebilme imkânına sahiptir. Yine bu gelenekte, tarikat eğitimlerini başarıyla tamamlayan müritler, şeyhlerinin onayını almadan da, yeni tekkeler kurabilirler. Gerek tasavvuf geleneğindeki bütünleştirici ve sinerji yaratıcı etkisi, gerekse yetişen müritlerin bağımsız tekke kurabilmesini sağlayan adem-i merkezî örgütlenme tarzı, Nakşibendîliği zamana ve mekâna intibak kabiliyeti en yüksek örgütlenmelerden biri haline getirmiştir. Bu intibak ve örgütlenme kabiliyetiyle Nakşibendîlik, farklı kültürlere nüfuz edebilmiş, bu kültürlerle karşılıklı etkileşimin gelenek içinde yarattığı yeni ekoller ve /veya akımlarla kendini sürekli yenileyebilmiştir. Bu intibak kabiliyeti ve örgütlenme yeteneğini Nakşibendîliğin uzun soluklu başarılarının arkasında yatan en önemli sebepler olarak dikkati çekmektedir.[4]

Nakşibendî geleneğinin, özellikle günümüz insanı açısında anlamlı olabilecek, bir diğer özelliği ise başlangıcından itibaren ekseriyetle şehir yerleşimlerinde etkili olması ve şehirli insanları birey olarak muhatap alan ritüellere ve iç disiplin yöntemlerine yer vermesidir. Nakşibendîler toplu olarak icra edilen sesli zikir tö-

renleri yerine bireysel olarak icra edilen sessiz zikri tercih etmişlerdir. Sessiz zikri, "Nakşibendîye'de tarik edepleri" olarak nitelenen, bireyin kendini fiziksel, düşünsel ve duygusal olarak disiplin altına alabilmesini amaçlayan iç disiplin yöntemleri tamamlar. Tamamı bireyi muhatap alan bu disiplin yöntemlerinden ikisinin, "halvet der encümen" ve "sefer der vatan" ilkelerinin,[5] konumuz açısından özel bir önemi vardır. Toplum içinde inziva anlamına gelen "halvet der encümen" ilkesi, mistik tecrübenin yaygın bir özelliği olan münzevi yaşamı reddeder. Nakşibendîliğe göre, Allah'a daha fazla bağlanmak amacıyla inzivaya çekilmek, kendi başına bir amaç haline dönüşerek, nefsin daha fazla yüceltilmesi ile sonuçlanabilir. Bu yüzden inzivaya çekilmek yerine insan, toplum içinde kalarak ve toplumsal hayata aktif olarak katılarak nefsini terbiye etmelidir.[6] "Sefer der vatan" ilkesi ise, gezginliği bir manevi aydınlanma yöntemi olarak kullanan ve özellikle göçebe toplumlara hitap eden mistik anlayışa karşı çıkarak, manevi aydınlanmaya götüren seyahatin, sıladan gurbete zahirî bir seyahat değil, insanın vatanını terk etmeden kendi iç dünyasına doğru seyahat etmesi olduğunu vurgular.[7] Nakşibendîlik bu iki ilke vasıtası ile, diğer tasavvuf ekolleri ile paylaştıkları içe dönük aydınlanma yöntemlerini, dışa dönük toplumsallıkla ve mücadelecilikle birleştirmeyi başarmış, böylece mistik geleneğin içe dönük maneviyatçılığının bizzat amaç haline gelerek bireyi içinde yaşadığı topluma ve çevresine yabancılaştırmasının önüne geçmeye çalışmıştır.

İskenderpaşa Cemaati'nin Nakşibendî geleneğinin Orta Asya'nın mistik iklimine kadar uzanan manevi mirasını sahiplenmesine karşılık, onun bugününü yaratan esas oluşumunu 1925 yılı ile başlatmak daha doğru olur. Bilindiği gibi 1925 yılında çıkarılan Tekke ve Zaviyelerin İlgası Hakkındaki Kanun'la bu özellikteki kurumlar resmen kapatılmış faaliyetleri de yasaklanmıştı. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi tarafından Nakşibendîliğin Müceddidi-Halidi silsilesi içinde kurulan Gümüşhanevi Dergâhı da kanun gereği faaliyetlerine resmî olarak son vermek zorunda kaldı. Dergâhın gayriresmî varlığı ise şeyh Mustafa Feyzi Efendi'nin şahsında, onun etrafında oluşturulan informel ilişkilerle sınırlı olarak sürdürülmeye çalışıldı. Mustafa Feyzi Efendi'nin 1926 yılında vefatı üzerine halifeleri, yaş sırasına göre birbirlerine halef-selef olarak dergâhın varlığını, informel ilişkiler düzeyinde de olsa, bir süre daha devam ettirebilmeyi amaçlarlar. Başlangıçta, belki de diğer tarikatlardan hiç de farklı olmayan, bir hayatta kalma stratejisi olarak getirilen bu uygulama, daha sonra İskenderpaşa adıyla bilinecek olan cemaatin de ilk harcını oluşturmaktaydı.

Türkiye'deki Nakşî cemaatlerinin en etkilisi olan İskenderpaşa Cemaati, özellikle 1980 sonrasında, sosyal ve ekonomik örgütlenmesini önemli oranda geliştirdi ve modernleştirdi. Yayıncılık alanında ilk yaygın ve teknik yönden gelişkin projeler de, bu cemaat çevresinden doğdu.

Mehmet Zahid Kotku

M. EMİN YAŞAR

1925'te tekkeler ve zaviyelerin kapatılmasıyla, çoğu tarikatler gibi, Gümüşhanevi Dergâhı'nın da resmî kurumsal varlığı sona erdi. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından yaklaşık bir yıl sonra, 1926'da, Gümüşhanevi Dergâhı şeyhi Mustafa Feyzi Efendi'nin vefatı, varlığı resmen sona ermiş olan dergâhın, fiilî varlığına önemli bir darbe daha vurdu. Tekke ve zaviyelerin resmen kapatıldığı bir ortamda, vefat eden şeyhin yerini kimin alacağı ve nasıl alacağı sorunu, dergâhın fiilî varlığını, informel düzeyde, bir süre daha devam ettirebilmesi açısından oldukça önem taşımaktaydı. Böyle bir ortamda, Mustafa Feyzi Efendi'nin halifelerinden olan Hasib Efendi, Abdülaziz Bekine Efendi ve Mehmed Zahid Kotku, birbirlerine yaş sırasına göre halef-selef olma yoluyla bu önemli sorunu çözmeye çalıştılar.

1865-1949 yılları arasında yaşayan Hasib Efendi, bu üçlünün en yaşlısı olmasına rağmen dergâhın en kıdemlisi değildi. Daha sonra kendisine halef olacak Abdülaziz Bekine tarafından dergâha getirilen Hasib Efendi, 1926'da Mustafa Feyzi Efendi'nin vefatı üzerine, üçlünün yaşlısı olarak şeyhine halef oldu. Hasib Efendi'nin dönemi hakkında, birkaç anekdot dışında çok az şey bilinmektedir. Tek Parti yönetiminin sıkı kontrolü altında, Hasib Efendi'nin, Gümüşhanevi Dergâhı'nın iç halkasına mensup müritleri arasında informel ilişkileri devam ettirmek dışında, yapabileceği fazla bir şey de yoktu.

Hasib Efendi'nin 1949'da vefatı üzerine yerini alan Abdülaziz Bekine Efendi'nin dönemi, çok partili hayata geçişe paralel olarak din üzerindeki kontrolün de nispi olarak gevşemeye başladığı yıllardır. Buna ilave olarak Bekine Efendi'nin dışa dönük, karizmatik kişiliği de eklendiğinde, yaşamı ve faaliyetleri ile İskenderpaşa Cemaati'nin oluşumunda hayati öneme sahip efsanevi şahsiyetlerinden biri ortaya çıkmış oldu. Abdülaziz Bekine selefinden devraldığı Gümüşhanevi Dergâhı'nın iç halkası ile informel yapıdaki ilişkilerini devam ettirmekle birlikte, asıl ilgisini üniversite öğrencilerine, genç aka-

"Yaş sırasına göre halef-selef olma" ilkesi ilk olarak Hasib Efendi ile hayata geçirilir. Hasib Efendi 1926 yılında devraldığı dergâhın informel şeyhliğini 1949 yılında ölümüne kadar sürdürür. Onun döneminde, gerek dönemin nazik şartları, gerekse kendi kişilik özellikleri sebebiyle İskenderpaşa Cemaati'nin oluşumu açısından yorumlanabilecek kayda değer bir faaliyete rastlanmaz.

Hasib Efendi'nin 1949 yılında ölümü ile görevi devralan Abdülaziz Bekine Efendi enerji dolu karizmatik bir kişilik olarak karşımıza çıkar. 1952 yılına kadar geçen üç yıl gibi kısa bir süre içinde Bekine Efendi, informel olarak yürüttüğü görevini klasik boyutlarının ötesine taşımış, akademik ve bürokratik hayattan, üniversite öğrencileri arasından birçok kişiyi dergâhın informel ilişkiler dünyasına katmayı başarmıştı. Ancak o, akademisyenler, bürokratlar ve üniversite öğrencilerinden oluşan yeni çevresini dergâhın geleneksel çevresinden büyük öl-

demisyenlere ve teknokratlara yönelterek, ölümüne kadar geçen üç yıllık kısa süre zarfında, bu niteliklere sahip çok sayıda kişiyi etrafına toplamayı başardı. 1952 yılında öldüğünde yerine geçen Mehmed Zahid Kotku selefinden sadece Gümüşhanevi Dergâhı'nın informel şeyhliğini değil, aynı zamanda onun büyük emek vererek titizlikle oluşturduğu bu yeni halkayı da devraldı.

Faaliyetleri ve etkinliğiyle Cumhuriyet döneminin en önemli Nakşi şeyhlerinden olan Mehmet Zahid Kotku, 1897'de, Bursa'da, Kafkas göçmeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında orduya katılır ve askerlik hizmeti süresince üzün süre kalacağı İstanbul'da çeşitli dinî derslere ve vaazlara devam eder. 21 yaşındayken Nakşibendîliğin Gümüşhanevi Dergâhı'na intisap eder ve Şeyh Ömer Ziyaüddin Efendi'nin müridi olur. Ömer Ziyaüddin Efendi'nin vefatı üzerine onun yerine geçen Mustafa Feyzi Efendi'ye bağlanır ve tarikat eğitimini onun müridi olarak tamamlar. 27 yaşında şeyhinin icazet vermesiyle değişik köy ve kasabalarda imam ve vaiz olarak irşat görevlerinde bulunur. Tekkeler ve zaviyelerin kapatılması üzerine doğum yeri olan Bursa'ya dönerek bir köy camiinde, babasının ölümüyle boşalan, imamlık görevine başlar. Daha sonra Bursa'da bir camie imam ve vaiz olarak atanır.

Zahit Kotku, uzun şeyhlik döneminde öncelikle, "devletle kavgalı" olmayan bir teknokrat-bürokrat bağlılar zümresi 'yetiştirdi', buna uygun bir fikri-manevi ortam oluşturdu.

Abdülaziz Bekine'nin 1952 yılında ölümü üzerine İstanbul'a gelen Mehmet Zahid Kotku, hem Gümüşhanevi Dergâhı'nın informel şeyhi olarak hem de imam olarak ona halef olur. 1958

çüde ayrı tutmaya çalışmış, onların ihtiyaçlarını gözeten yeni söylemler geliştirmiştir.

Abdüaziz Bekine Efendi'nin 1952 yılında ölümü üzerine onun yerini alan Mehmed Zahid Kotku, Bekine Efendi'den sadece informel şeyhliği değil, dergâhın informel ilişkiler dünyasına kattığı bu yeni çevreyi de devraldı. Kotku zamanında dergâhın bu yeni yüzünün gerek sayısal, gerekse toplumsal ağırlığı daha da artarak devam etti. Kotku'nun son zamanlarına doğru dergâh daha çok bu yeni yönü ile bilinmeye başlandı.

Abdülaziz Bekine ile başlayan, Kotku ile artarak devam eden yeni çevreye açılım, dergâhın geleneksel klasik ilişkilerine de yansıdı. Dergâha katılan yeni yüzler dergâhın varlığını informel ilişkiler ağının dışına taşıyarak, dergâha yeni güç ve meşruiyet kazandırdılar. 1970'lere gelindiğinde dergâhın ismi kurucusu Gümüşhanevi'den ziyade, Kotku'nun imamlık yaptığı İskenderpaşa Camii'ne nispetle,

yılına kadar çeşitli camilerde imam olarak çalışır ve bu tarihten itibaren, ölümüne kadar imamlık yapacağı, Fatih ilçesinde bulunan ve bulunduğu mahalleye de ismini veren, İskenderpaşa Camii'ne imam olarak tayin olur.

Mehmed Zahid Kotku yeni şeyh olarak, daha serbest politik ortamda faaliyet göstermesi açısından, selefinden daha şanslıdır. Çok partili yaşamın getirdiği daha liberal ortama, DP yönetiminin hoşgörülü tutumunun da eklenmesi, Kotku'yu ve çevresini politik baskılardan uzak tutmaya yetti. Bu durumun gerçekleşmesinde Kotku'nun yürüttüğü imamlık görevinin kendisine sağladığı resmî sıfatın da önemli bir payı vardı. Ancak, Kotku bu resmî sıfatın kendisine sağladığı avantajları, yasaklanmış bir faaliyeti arkasına gizleyeceği bir kalkan olarak kullanmak gibi bir fırsatçılığa savrularak değil, laiklik ilkesini ihlal etmeme noktasında, özellikle de informel olarak sürdürdüğü tasavvufi faaliyetlerinde, azami titizlik ve gayret göstererek kullandı.

Kotku'nun şeyh olarak karşılaştığı en önemli sorun, bizzat dergâhın kendi içinden kaynaklanan sorundu. Kurumsal temeli yok edilmiş bir faaliyetin, informel düzeyde sürdürülmesi ikili bir yapı ortaya çıkarmıştı: Bir tarafta yasal temelinin yanında günden güne geleneksel toplumsal temelini de kaybetmekte olan ve ancak informel ilişkilerle sürdürülebilen geleneksel tarikat ilişkileri; diğer tarafta geleneksel ailelerden gelip modernizmin derin etkisine maruz kalarak savrulan, çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin, akademik, teknokratik hayata yeni katılanların oluşturduğu yükselen yeni orta sınıf. Farklılaşan bu iki toplumsal grup ve onların farklı talepleri karşısında Kotku'nun, kişisel özellikleri ve sezgisi yanında, içinde yetiştiği güçlü geleneğin dinamik yönü, onun her iki kesimi ve taleplerini dikkate alan optimum bir faaliyet dengesini kurabilmesinde önemli bir rol oynadı. Bu bağlamda Kotku, bir taraftan Gümüşhanevi Dergâhı'nın informel ağıyla yakın temasını devam ettirirken, diğer taraftan üniversite öğrencilerinden, akademik, teknokratik çevrelerden gelerek dergâha eklenenler için yeni söylemler geliştirdi.

Kotku'nun Nakşibendî geleneği ve Gümüşhanevi Dergâhı'nın ana damarıyla yakın ilişkileri sürdürülürken, modern şehrin bir ölçüde modernleşmiş mensupları için yeni söylemler geliştirebilmesi önemli ölçüde tasavvuf öğretisinin şifahî geleneğine dayanılarak gerçekleştirilmişti. Bu şifahî gelenek

İskenderpaşa Dergâhı olarak anılmaya başlanmıştı.

Ancak değişme sadece isimle sınırlı değildi. Dergâhın yapısı da büyük ölçüde değişmişti. Artık karşımızda, informel de olsa, klasik tekke ilişkilerini sürdüren bir dergâhtan daha çok, modern eğitim almış mensupları ile yeni bir topluluk, bir cemaat vardı. İskenderpaşa'nın dergâhtan cemaate dönüşme sürecinde dört önemli aşama ön plana çıkar: Partileşme, vakıflaşma, dergicilik ve şirketleşme.

Bir siyasî parti haline dönüşerek siyasî iktidara talip olma, cemaatin içinden çıktığı geleneğe oldukça yabancı bir gelişme idi. Gerçi Nakşibendî geleneğinin dışa dönük mücadeleci[9] özelliği, bu geleneğe dayanan tekkeleri siyasî çatışmaların ve mücadelelerin de merkezi haline getirmişti. Nakşi geleneğinde siyaset ve siyasî iktidarla ilişki sadece çatışma-mücadele örnekleri ile de sınırlı değildi. Nakşi tarikatların kendilerine yakın duran siyasî iktidarlarla işbirliği yaptıkları durumlar,

içinde Kotku, bağlılarının hayatına, kişisel olmayan tarzda imalar dışında, doğrudan müdahale etmedi. Başka bir ifade ile o, bağlıları için köşeli, sabit *İslâmî çözümler* üretmek yerine; oldukça şiirsel bir üslup içinde, tasavvufun birçok yoruma açık alegorik ifadelerini kullanarak, onların gönüllerinde ve zihinlerinde kendilerini ve sorunlarını anlamaya yönelik bir arzu, bir irade uyandırmaya çalıştı. Bağlılarına bu dolaylı imaları alarak yorumlama ve kendi inisiyatifleriyle hayatlarına uygulama fırsatı veren Kotku, böylece bir taraftan onların bulundukları modern şehrin yaşamlarında ortaya çıkardığı çelişkileri ve sorunları anlamalarına ve aşmalarına rehber olurken, diğer taraftan da onları Nakşibendîliğin bin yıla uzanan geleneği ile yüz yüze getirmeyi başarabildi. Böylece Kotku, Gümüşhanevi Dergâhı'nın geleneksel kesimi için, tasavvufi öğretinin ve tarikat terbiyesinin belli aşamalarından geçerek manevi önderliğin niteliklerine sahip olmuş bir şeyh, üniversite öğrencileri, akademisyen ve teknokratlardan oluşan bağlıları içinse, yaşamlarını muhteşem geçmişten günümüze uzanan bir devamlılığın parçası haline getiren yaşayan bir menkıbe kahramanı, efsane olabilmeyi aynı anda başardı.

Kotku'nun tamamen şifahi geleneğe dayalı bu tarzının dinleyiciye, ortama ve konuya göre değişen içeriği, konuşmalarının kaydedilerek çoğaltılması ve ölümünden sonra da kitap haline getirilmesi dinleyici/okuyucu için önemini ve anlamını büyük ölçüde kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Bu gün İskenderpaşa Cemaati ve geldiği tasavvuf geleneği üzerine çalışan biri, birbirleriyle çelişik duran iki Kotku portresiyle karşı karşıya kalır: Bir yanda konuşmalarından derlenen kitapların ortaya koyduğu, katı, çoğu zaman birbiriyle çelişkili şeyler söyleyen bir din adamı; diğer yanda cemaate yakın çevrelerin hatıralarında ve hafızalarında yaşayan, her anlatıldığında yeniden üretilerek dinleyicisine farklı anlamlar ve hikmetler çağrıştıran modern menkıbelerin Kotku'su.

Kotku 13 Kasım 1980'de, 12 Eylül askerî müdahalesinden tam iki ay sonra vefat etti. Naaşı, askerî yönetimin verdiği özel bir izinle, Süleymaniye Camii avlusundaki Gümüşhanevi şeyhlerinin yanına gömüldü. Onun ölümüyle, Gümüşhanevi Dergâhı'nın klasik tasavvuf/tarikat eğitimi almış son halkası da kaybolmuş, görev yaptığı camiye nispetle İskenderpaşa olarak anılan dergâh, tasavvufî sembolleri kullanan dinî bir cemaate dönüşmüştür.

hemen hemen çatışma örnekleri kadar yaygındı. Ancak ister işbirliği olarak gerçekleşsin, ister çatışma olarak ortaya çıksın, Nakşibendî geleneğinde siyasetle ve iktidarla ilişkilerin özünde, siyasete ve iktidara hep negatif, olumsuz bir anlam yüklenmiştir: İktidar, kalpleri karartan ve bu yüzden uzak durulması gereken bir güçtür. Yakın durulduğunda ve/veya etkilenmek istendiğinde dahi kötüdür. Kurulan yakınlık yada gerçekleştirilen işbirliği, ancak iktidarın kötülük potansiyelini sınırladığı ölçüde meşrudur.

Nakşibendî geleneğinin, siyasî iktidara yönelik ortak negatif vurgusu Mehmed Zahid Kotku'da da gönülden paylaşılan bir ilke olmayı sürdürmüştür. Mesela Kotku'ya göre para, cinsellik ve iktidar arzusu üç büyük günah ve kötülük kaynağıdır. Ancak yine ona göre, para ve cinsellik aynı zamanda hayatın sürdürülmesi için gerekli olan unsurlardır da. Bu yüzden, özünde kötü olmak bir tarafa, ölçülü olmak ve meşru sınırlar içinde kalmak

kaydı ile, para ve cinselliğe yönelik arzularda Allah'ın rızası ve rahmeti vardır. Buna karşılık iktidar ve liderlik arzusu özünde de kötüdür ve özünde kötü olmayan para ve cinselliğe yönelik arzuyu da ifsat ederek kötülük kaynağı haline getirir. Gerçek Müslüman içindeki iktidar ve liderlik arzusunu yok eden Müslüman'dır. Bu arzuyu yok etmeden Müslüman'ın kemale ermesi ise mümkün değildir (Kotku, ty.: 111-112).

İskenderpaşa Cemaati'nin siyasete olan yakınlığını ve MNP-MSP hareketi ile olan ilişkisini bu gelenek içinde değerlendirdiğimiz de Kotku'nun MNP-MSP hareketine onay verirken, desteklerken ve/veya hatta teşvik ederken, aynı zamanda siyaseti ve siyasî iktidarı insanı erdemli olmaktan alı koyan engeller olarak değerlendirmesi oldukça manidardır. Çünkü Kotku'nun MNP ve MSP partilerine onay vermesi ve desteklemesi Nakşibendî geleneğindeki "zulmünden inananları korumak amacıyla iktidara yakın durma" tevilinin sınırlarını da aşan bir durumdu. MNP-MSP örneklerinde, kötülüğünden endişe edilen iktidarla, kötülüğünden sakınmak için, yakınlık kurulması yerine, bizzat o kötülüğün kendisine, yani iktidara, talip olunmuştur. Ancak MNP-MSP oluşumunu Türk siyasî hayatında 1950 den sonra meydana gelen gelişmeler içinde değerlendirildiğinde ilk bakışta ortaya çıkan çelişkili durumun büyük ölçüde ortadan kalktığı görülecektir.

Çok partili hayata geçişle birlikte geleneksel informel dinî yapılar, genel olarak dindar-muhafazakâr olarak nitelenen, toplumsal profilini geleneksel orta ve alt orta sınıfların oluşturduğu dindar-muhafazakâr seçmenlerin, merkez sağ partiler aracılığı ile temsil edilmelerinde, siyasî hayata katılmalarında önemli roller üstlenmişlerdi. 1950'li yıllarda Demokrat Parti'nin temsil ettiği bu seçmen tabanının tercihleri, 1960'lı yıllarda Adalet Partisi'ne yönelmişti. Bu seçmen kitlesinin dinî yaşama yönelik talepleri, dayandıkları toplumsal sınıfların ekonomik ve sosyal taleplerinin karşılanabildiği sürece, her zaman merkez sağ partilerin kolaylıkla karşılayabileceği nitelikte talepler oldu. DP ve AP gibi merkez sağ partiler bu toplumsal kesimleri temsil etmede uzun zaman zorlanmadılar.

1970lere gelindiğinde dönemin iktidarı AP'nin, bu toplum kesiminin ekonomik çıkarlarını-taleplerini temsil etmekte zorlandığı, bununda merkez sağın parçalanmasıyla sonuçlanan bir dizi gelişmeye yol açtığı gözlendi. Çıkarlarını AP'de temsil ettiremeyen geleneksel orta ve alt orta sınıflar, kendilerini temsil edecek yeni bir parti arayışını da kapsayan, farklı arayışlara açık hale gelmişlerdi. Buna, toplumsal olarak geleneksel orta ve/veya alt orta sınıflardan gelen, aldıkları eğitimle hızla yükselen, fakat buna paralel bir siyasî güce henüz ulaşamamış, çoğunluğu akademik, bürokratik çevreye mensup yeni yükselen orta sınıfın politik beklenti ve talepleri eklendiğinde, başlangıçta yönünü belirlemede kararsız olan bu arayışların yükselen yeni orta sınıfın önderliğinde siyasî bir yönelişe dönüşmesi çok sürmedi. Daha önce de belirtildiği gibi Abdülaziz Bekine zamanından itibaren üniversite öğrencilerine, akademisyenlere, bürokratlara, teknokratlara yönelik çalışmalar, Kotku zamanında da devam ederek İskenderpaşa Cemaati'ni bu çevrelerde söz sahibi en güçlü cemaatlerden biri haline getirmişti. Bu durum cemaati kaçınılmaz olarak bu yeni arayışların merkez üssü haline getirdi.

Kotku yeni arayışlardan rahatsızdı. Özellikle de önemli mevkilerde bulunan bürokrat, teknotrat bağlılarının politik ihtiraslarından rahatsızdı ve bu rahatsızlığını zaman zaman yakın çevresine "manevi nüfuzunun politik amaçlar için kullanılmak istenmesinden" şikâyet ederek dile getirmekteydi.[9] Fakat temsil ettiği toplumsal kesimlerin problemlerine karşı

kayıtsız da değildi. Kotku partileri "birliği bozan özünde yanlış kuruluşlar" olarak niteliyor, çarenin siyasal alanda yeni bir parti kurmak yerine, ekonomik ve sosyal alanda gösterilecek faaliyetlerde aranması gerektiğine inanıyor, meslek kuruluşlarının önemine işaret ediyordu.[10] Fakat Kotku'nun tavsiyeleri ile kurulan "Gümüş Motor" tecrübesinin başarısızlıkla sonuçlanması,[11] cemaate mensup Necmettin Erbakan'ın seçildiği Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği başkanlığından, İstanbul merkezli büyük sanayicilerinde baskısıyla, AP hükümeti tarafından uzaklaştırılması, yine Erbakan'nın AP'den adaylık başvurusunun veto edilmesi, Kotku'nun yeni bir parti kurulması yönündeki yoğun taleplere, gönülsüzde olsa, onay vermesi ile sonuçlandı. İlk olarak 1970 yılında Millî Nizam Partisi ismi ile kurulan parti, 12 Mart Muhtırası'nı takiben kapatılınca bir yıl sonra bu sefer Millî Selamet Partisi adıyla yeniden kuruldu. Cemaatin önde gelen isimleri her iki partinin kurulmasında aktif rol üstlendiler.

Kotku partilerin yanlış kuruluşlar olduklarında ısrarlı olduğundan kurulmasına onay verdiği partiyi, daha çok bir dernek, bir meslek kuruluşu gibi tasavvur eder. Bu yüzden İskenderpaşa Cemaati'nin, kuruluşunda birinci derecede rol oynadığı MSP'ye verdiği destek, siyasî rejimi değiştirmek iddiası taşıyan İslâmcı bir siyasal partiye verilen destek değildi. Kotku bu türden bir çabanın sınırlarına ve risklerine karşı etrafını uyarır. Ona göre hedefler ve tercihler Türk toplumunun ahlakî ve kültürel yaşamına yönelik olmalıydı.[12]

MSP, ilk yıllarında, faaliyetlerini Kotku'nun çizdiği sınırlar içinde sürdürdü. Partinin ekonomik programı, Milletvekili adaylarının toplumsal kökenleri (Toprak, 1981; Sarıbay, 1985) MSP'nin, belli toplumsal-ekonomik grupların çıkarlarını moral değerlere öncelik vererek savunan, bu sebeple de dinî sembollere klasik sağ partilerden biraz daha fazla yer veren, bir parti olduğu izlenimini vermektedir. İlk dönemlerinde MSP, daha çok esas görevi toplumun ahlakî-kültürel yaşamına öncülük etmek olan, siyasetle ilişkisi bu esas görevin zorunlu yan ürünü olarak ortaya çıkan, bir dernek, bir meslek kuruluşu görünümündedir.[13]

Ancak MSP'nin bu tavrı uzun sürmez. İslâmcı siyasal söylemden başlangıçta uzak durmasına rağmen MSP, özellikle 1970'lerin sonlarına doğru, siyasal İslâm'ın dünyadaki yükselişine de paralel olarak, daha radikal bir çizgiye yönelir. Bir yandan radikal söylemlerle, bu söylemlerin daha etkin olduğu marjinalleşmiş memnuniyetsiz kesimlerin desteği alınmaya çalışılırken, diğer yandan içinden çıktıkları geleneğin meşruiyeti kullanılarak İslâm üzerine tekelci bir söylem geliştirilir. Kotku'nun tasavvur ettiği toplum ve kültür merkezli siyaset yapma anlayışı yerini, her türlü toplumsal kültürel faaliyetin iktidar merkezli yeniden tanımlandığı, iktidar talep eden bir siyaset anlayışına bırakır.

Partinin kuruluşuna için zaten gönülsüz onay veren Kotku, bu gelişmeler karşısında sessiz kalmaz. Parti yetkililerini ve Erbakan'ı uyararak, zaman zaman sokak hareketlerine de karışmaya başlayan gençlik teşkilatlarının kapatılmasını ister. Uyarılarını Erbakan'nın istifasını, hatta partinin kapatılmasını talep edecek kadar ileri götürür. Ancak Erbakan bu talep ve uyarılara ne açıkça karşı çıkar ne de gereğini yerine getirir. Hiçbir sorun yokmuş gibi davranarak zamana oynar. Önce 12 Eylül 1980 askerî darbesi ve (diğer partilerle birlikte) MSP'nin kapatılması, bir ay sonrada Kotku'nun vefatı, cemaatle partinin (gittikçe dozu artan) İslâmcı söylemi arasındaki problemli ilişkiyi bir süreliğine ertelemiş olur.

Partileşme aşamasının ve MSP tecrübesinin cemaat kimliğinin oluşmasında doğrudan olumlu bir katkısı olmadı. An-

Esad Coşan

M. EMİN YAŞAR

Kotku'nun 1980 yılında ölümüyle ortaya çıkan liderlik-şeyhlik sorunu, daha önce yaşanan benzerlerine bakılarak üstesinden kolayca gelinebilecek bir sorun değildi. Yeni durum, 1925 yılında "tekke ve zaviyelerin" kapatılmasına eşdeğer ağırlıkta bir sorun ortaya çıkarmıştı. Ancak tekkeler ve zaviyeler kapatıldığında informel tarikat yapıları içinde, kimin kimin yerini alacağı sorunu, gelenek içinde üretilen bir çözümle aşılmış, Gümüşhanevi Dergâhı'nın yaşayan temsilcilerinin birbirlerine yaş sırasına göre halef selef olmaları kararlaştırılmıştı. Oysa Kotku'nun ölümü bizzat gelenek içinde üretilen bu çözümünde sonunu haber veriyordu. Sırada, onun yerini alacak, klasik tekke eğitiminden geçmiş kimse yoktu. Kısaca sorun aslında Kotku'nun yerini kimin alacağı sorunundan olmaktan çıkmış, Kotku'nun yerinin alınıp alınamayacağı sorununa dönüşmüştü ki, bu durum ancak Kotku sonrasında sorumluluk yüklenecek kişinin, Kotku'nun yerini almadan, onun vazifesini yerine getirmeye talip olmasıyla aşılabilirdi. Yani cemaatin Kotku sonrasında yeni bir şeyhe değil bir öndere, bir taraftan cemaatin daha modernleşen yüzünü temsil eden, diğer taraftan da daha geniş informel Nakşibendî ağının desteğini sağlayan, bir yönüyle değişmeyi temsil eden, diğer yönüyle de sürekliliği temin eden, bir cemaat önderine ihtiyacı vardı.

Cemaat içinde hiç kimse özellikleri itibariyle bu göreve Coşan'dan daha yakın olamazdı. Kotku'nun ve Coşan'ın yayınlanan kısa biyografilerinde, Kotku'nun vasiyeti üzerine, Esad Coşan'ın "cemaatin eğitimiyle ve her türlü meselesiyle ilgilenme, tebliğ ve irşad görevini üstlendiği" ifade edilmektedir. Ancak bu tercihinin sadece vasiyetle ortaya konan bir tercih olmadığı, Kotku'nun kendisinden sonra ortaya çıkacak kaçınılmaz soruna karşı çevresini ve daha da önemlisi, bizzat Coşan'ı uzun zamandan beri hazırladığı, gerek Coşan'ın takip ettiği eğitim ve kariyer çizgisinden, gerekse daha sağlığında ona cemaat içinde yüklediği görevlerin sembolik anlamından çıkarmak mümkündür.

cak partileşme, yeni mensupları ile İskenderpaşa'nın artık (informel) bir dergâh olarak devam edemeyeceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Partileşmenin informel dergâh kimliğinin sürdürülemezliğini göstermesine karşılık vakıflaşma cemaat kimliğini inşa etme açısından hayati bir önemem sahiptir. Kotku'nun son yıllarında kurulan Hakyol Vakfı ile başlayan vakıflaşma sürecinin ilk yılları partinin gölgesinde ve etkisinde geçer.

Kotku'dan sonra cemaatin başına geçen Esad Coşan'ın ilk yıllarında MSP'nin kapalı, siyasal kadrolarının da yasaklı olması büyük bir şanstı. Coşan'ın cemaat liderliğini, üzerinden parti gölgesinin kalktığı bir dönemde yürütmeye başlaması, onun dikkatleri siyasal alandan sosyal-kültürel alana çevirmesine sebep oldu. 1983 seçimlerinde iktidara gelen Özal'ın cemaate yakın bir isim olmasına karşılık,

1938 yılında Çanakkale'de doğan Esad Coşan, babasının görevi sebebiyle, çocuk denecek yaşta İstanbul'a geldi. Diyanet İşleri teşkilatında çalışan baba Necati Efendi, Gümüşhanevi Dergâhı'nın son üç şeyhinin, Hasip Efendi, Abdülaziz Bekine Efendi ve Mehmet Zahid Kotku'nun, yakın çevresinde ve hizmetinde bulunmuş tarikat ehli bir şahsiyettir. Bu yüzden, dindar bir ailede yetişen Coşan çok erken yaşlarda Kotku ve dergâhın informel çevresi ile de tanışarak dindar bir çevreye de ait olma fırsatını da elde etmiş oldu.

Dindar bir aile ve dindar bir çevrede yetişmesinin izleri Coşan'ın eğitim ve kariyer hayatında doğrudan görülmez.[1] İlkokuldan sonra Vefa Lisesi'ne devam eden Coşan, liseden sonra girdiği İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü'nden, Arap Dili ve Edebiyatı, İran Dili ve Edebiyatı, Ortaçağ Tarihi ve Türk İslâm Sanatı sertifikaları da alarak, 1960 yılında mezun oldu. Aynı yıl açılan sınavı kazanarak A.Ü. İlahiyat Fakültesi Klasik Dini Türkçe Metinler Kürsüsü'ne asistan olan Coşan, 15. yüzyıl şairlerinden "Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri" üzerine hazırladığı tezle 1965'te doktor, "Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat" isimli çalışmasıyla da 1973'te doçent oldu. 1980'de Kotku'nun vefatı üzerine cemaat önderliği görevini de üstlenen Coşan, akademik yaşamla cemaat önderliğini bir arada yürütmenin de zorluklarını dikkate alarak, 1982'den itibaren yürüttüğü profesörlük görevinden "cemaat faaliyetlerine daha fazla zaman ayırabilmek" için 1987'de kendi isteği ile emekli oldu.

Esad Coşan, İslâm *dergisinde Halil Necatioğlu müstearıyla yazdığı yazılarda, bir yandan radikal İslâmcı heyecanlara hitap ederken, "çağa ayak uydurma" şiarını telkin ediyordu.*

Emekliliğinden sonra bütün zamanını ve enerjisini cemaat faaliyetlerine

liberal muhafazakâr bir iktidarı temsil etmesi, Coşan'ın işini daha da kolaylaştırdı. Coşan, siyasî görüşlerinin manevi sorumluluğunu paylaşmadan, Özal iktidarının uyguladığı politikalardan azami ölçüde faydalanmaya çalıştı. Önce cemaat faaliyetlerini Özal döneminin nispi özgürlükler ortamına ve yerleştirilmeye çalışılan serbest piyasa ekonomisine göre yeniden yapılandırmaya başladı. Hakyol Vakfı'nın şube sayısı artırılarak, Vakfın yurt genelinde örgütlenmesine gidildi. Hakyol Vakfı'na ilave olarak İlim, Kültür ve Sanat Vakfı, Sağlık Vakfı gibi vakıflar kurularak bunlarında yurt çapında örgütlenmesi ve/veya en azından temsilcilik düzeyinde faaliyet göstermesi sağlandı. Bunlara ilave olarak cemaat mensuplarının öncülüğüyle ve/veya katılımıyla kurulan çevreden insan haklarına, tarihî eserlerin korunmasından kadın sorunlarına kadar değişen geniş bir yelpazede faaliyet gösteren çok

ayırdı. Bizzat kurdurduğu ve/veya kuruluşuna öncülük ettiği, sağlıktan eğitime, yayıncılığa, turizm işletmeciliğine kadar uzanan yelpazede faaliyet gösteren dernek, vakıf ve şirketlerle cemaatin etki alanını genişletmeye çalıştı. 1995 yılında cemaatin ticari faaliyetlerini, Server Holding adıyla tek çatıda altına birleştirerek cemaatin dernek ve vakıf faaliyetlerinden ayırdı.

Bu faaliyetler Coşan'ı, kaçınılmaz olarak, cemaatle aynı gelenekten gelen, cemaatin Kotku'nun son dönemlerinden beri problemli olduğu politik çizgisini temsil eden, Erbakan'la çatışma noktasına getirdi. Başlangıçta üstü örtülü süren çatışma, 1990'lı yılların başından itibaren açığa çıktı. Bu çatışmayla, Erbakan'la ve onun politik çizgisiyle yollarını ayıran Coşan, cemaati siyaset üstü bir konuma taşıyarak çatışmanın yol açtığı güç kaybını telafi etmeye çalıştı, bunda büyük ölçüde de başarılı oldu. Cemaat-parti ilişkisinin uzun zamandan beri merkezîleştirdiği cemaat yapısını değiştirerek ademi merkeziyetçi bir yapılanmayı teşvik etti. Bu bağlamda, çevreden sağlığa, eğitimden sanata mahalli renk ve özellikler taşıyan ve cemaatle doğrudan ilişkisi olmayan yüzlerce dernek kuruldu. Böylece o zamana kadar bir parti, birkaç vakıf ve şirketle özdeşleşen, toplumsal ilişkileri bunlarla sınırlı cemaat kendi dışındaki dünyaya, bu dünyanın toplumsal ilişkilerine ve bu ilişkilerin çapraz etkisine açıldı. Bu durum cemaatin gücünün abartılı bir biçimde küçümsenmesine ve abartılı bir biçimde büyütülmesine yol açtı.

Coşan 1990'dan itibaren yurtdışında da örgütlenmeye önem verdi. İlk olarak Türk işçilerinin bulunduğu Almanya'ya yöneldi. Ancak Türk işçiler arasında, ilişkilerini kopardığı Erbakan'ın Millî Görüş teşkilatı egemen olduğundan pek fazla etkili olamadı. Buna karşılık ABD ve Kanada'da kendisini memnun edecek düzeyde destek bulabildi. En büyük destek ise en uzak ülkeden, Avustralya'dan geldi. Böylece Coşan 1990'lı yılların başlarından itibaren zamanının önemli bir kısmını yurtdışında, özellikle de Avustralya'da geçirmeye başladı. Bu yüzden 28 Şubat'ı takip eden dönemde Avustralya'ya yerleşme kararını alması ya da bir cemaat mensubunun hüsnü tabiriyle, "zaten sıkça gittiği ve uzun sürelerle kaldığı bu ülkeden dönüşünü uzunca bir süre ertelemesi" zor olmadı. 28 Şubat'ın zor günlerinde Coşan'ın, bir anlamda kendisini yaşamaya mecbur ettiği, bu gönüllü sürgünü 4 Şubat 2001 tarihinde geçirdiği bir trafik kazasında vefat ede-

sayıda dernek, cemaati diğer toplum kesimleri ile ve sivil toplum kuruluşları ile çapraz ilişkilere açarak cemaatin daha dışa dönük, çoğulcu ve demokratik bir kimliği benimsemesini kolaylaştırdı. .

Esad Coşan'la başlayan yayıncılık ve dergicilik faaliyetlerinin cemaatin dönüşmesinde ve yeni kimliğinin oluşmasında ayrı bir yeri vardır. 1983 Eylül'ünde yayınına başlanan *Islâm*, 1985 Nisan'ında yayınlanan *İlim ve Sanat* ve *Kadın ve Aile* dergileri ile yayın hayatına başlandı. Bir dönem tirajı 150.000'e kadar ulaşan *Islâm* dergisi cemaat kimliği üzerinde derin izler bıraktı. O zamana kadar daha çok oluşturulan sohbet halkaları ile genişleyen cemaat, aylık çıkan periyodik bir yayınla daha geniş bir kesime ulaşmaya başlamıştı. Sohbet halkasındaki şifailiğin öznel, informel dilinin yerini, yazılı kültürün daha formel, daha nesnel dili almaya başladı. Fakat tasavvuf kültürünün (soh-

ne kadar sürdü. Cenazesi Türkiye'ye getirilen Coşan, Bakanlar Kurulu'nun cenazenin Süleymaniye Camii haziresine, Kotku'nun yanına gömülmesine izin veren kararına Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in onay vermemesi üzerine, 9 Şubat 2001 tarihinde Eyüp mezarlığına gömüldü. Açıklanan vasiyetiyle yerine oğlu Nurettin Coşan vekalet etmeye başladı.

Esad Coşan'ın bir cemaat lideri olarak önemi ve diğer cemaat liderlerinden farkı, kendisinin geleneksel anlamda hocaefendi ya da şeyh olmamasıdır. Gerek eğitimi, gerek mesleki formasyonu ve gerekse, Arapça ve Farsça'nın yanında, bildiği İngilizce ve Almanca dilleri Coşan'ı, bir cemaat lideri olarak, diğerlerinden farklı bir yere yerleştirdi. Bu farklılık, başında bulunduğu cemaati de doğrudan ve dolaylı olarak etkiledi.

Diğer cemaat liderleriyle mukayese edildiğinde, eğitimi ve mesleki formasyonu Coşan'da geleneksel otorite ve/veya karizma eksikliğine yol açmıştı. İlk bakışta olumsuz gibi görünen bu durum, cemaat mensuplarını nitelikleri de dikkate alındığında oldukça olumlu sayılabilecek sonuçlara yol açtı. Güçlü bir geleneksel otoritenin ve/veya karizmanın tesiri altında, birbirine benzeşen, türdeş insanlar topluluğu olmak yerine cemaat, kişisel farklılıklara yer veren, onları meşru gören, hatta teşvik eden özellikleriyle dikkat çekmekteydi. O kadar ki, farklılıklara bizzat Esad Coşan'ın yazılarında kullandığı söylemle meşruiyet kazandırılmış, teşvik edilmiştir. Kısaca, geleneksel otorite yetersizliği ve/veya karizma eksikliği cemaati, diğer cemaatlere nispetle, daha demokratik, daha açık ve daha çoğulcu bir cemaat haline getirmiştir.

Geleneksel anlamda tarikat eğitiminden geçmeyen Coşan bu yüzden geleneksel anlamda bir şeyh rolü oynamadı, oynamak da istemedi. Cemaat mensuplarından da geleneksel anlamda mürit davranışı beklemedi. Onları birey olarak muhatap aldı, onlara birey olarak hitap etti. Buna karşılık cemaat mensupları da, duygusal yakınlıkları ve bağlılıklarının derecesi ne olursa olsun, ona geleneksel şeyh veya hoca efendi olarak yaklaşmadılar, iradelerini ona bağlayarak bir şeyh ya da hoca efendiden beklenen performansı ondan beklemediler. Mesela, bir cemaat mensubunun bir konudaki karar verme sürecinde, Coşan'ın yazılarından ve/veya konuşmalarından etkilenmesinde, onun bir şeyh ve/veya hocaefendi olarak öngörüsünün yanılmazlığına olan inancından daha ziyade, bu öngörü-

bet halkalarında şifaî olarak aktarıldığında) anlatana ve dinleyene göre değişen içeriği, yazılı metne döküldüğünde çekiciliğini ve anlamını büyük ölçüde kaybetmekteydi. Bu yüzden *Islâm* dergisinin üslubu ve söylemi, biraz tasavvuf, biraz geleneksel medrese ve birazda radikal söylem arasında sıkışmış bir üslup ve söylem olarak, bir süre kendisine yön bulmaya çalıştı. Yayınına *Islâm* dergisinden iki yıl sonra başlanan *Kadın ve Aile* dergisi de benzer çelişkileri taşıyarak, Türkiye ortalamasının üzerinde eğitim görmüş ve yine Türkiye ortalamasının üstünde bir oranda çalışma hayatına katılmış[14] kadın okuyucu kitlesine, adına uygun bir şekilde, geleneksel ev içi rollerinin önemini ve kutsallığını hatırlatma ve benimsetme misyonunu bir süre sürdürdü.

Ilim ve Sanat dergisi, ilk iki derginin aksine, akademik ilgi ve meraka hitap eden bir dergi olarak yayın hayatına girdi.

nün altında yatan ahlakî, eleştirel, siyasî boyut daha önemli bir rol oynamaya başlamıştır.[2] Bu durum, Coşan'ın üslup ve söylem olarak hem selefi Kotku'dan hem de şeyh ve/veya hocaefendi olarak saygı gösterilen diğer cemaat liderlerinden ne kadar farklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.[3] Coşan'ın söyleminde ve üslubunda, sembolizmden kaynaklanan alegorik anlatıma da dogmatizmden kaynaklanan kuralcılığı da yer yoktur. Özellikle dinî söylem söz konusu olduğunda, sembolizmin ve dogmatizmin ifade ettiği ya da inşa ettiği gerçeklikler, doğaları gereği, sınamaya açık gerçeklikler değildir. Oysa kariyer olarak bir akademisyen olan Coşan'ın üslubu hem daha eleştirel hem de eleştiriye ve sınamaya daha açıktır. Düzenli olarak yazdığı başyazılarında ve konferanslarında ileri sürdüğü iddialar, savunduğu fikirler rasyonal olarak tartışılabilir, doğruluğu veya yanlışlığı zaman içinde anlaşılabilir iddialardır.[4] Şüphesiz cemaat mensuplarının önemli bir kısmının, Coşan'la olan ilişkilerinin, şeyh mürit ilişkisine benzer bir boyutu, içinden çıktıkları gelenekten dolayı, önemli ölçüde var olmaya devam etti. Ancak bu ilişki, tamamıyla kişisel, geçerliliğini kişinin subjektif bilincinde bulan, bireysel tecrübenin biricikliğiyle sınırlı bir ilişki olmanın ötesine taşınmadı, taşınması cemaat mensupları tarafından da, Coşan tarafından da arzu edilmedi.

Coşan'ın eğitim ve mesleki formasyonunun, dolaylı da olsa, bir diğer etkisi, o zamana kadar dindar muhafazakâr çevrelerde popüler olan mühendisliğin ve fen bilimlerinin, cemaat üzerindeki hâkimiyetini azaltarak, cemaatin Türkiye'de bulunan dinî cemaatler içinde sosyal bilimlere en fazla aşina ve en çok itibar eden cemaat haline gelmesine katkıda bulunmasıdır. Bu durum özellikle cemaatin modernleşmeye yaklaşımında etkili olmuş, cemaat, modernleşme karşısında "kategorik red" ve/veya "kategorik kabul" tuzağına düşmeyen, modernliğe "eleştirel katılımcı" bir tutumu benimsemiştir.

Kotku başında bulunduğu dergâhın değişen/dönüşen yüzünü dikkate alarak kendisinden sonrası için Coşan'ı hazırladı. Bu yüzden cemaat Kotku sonrası dönemde, bütün zorluklara ve karşılaşılan krizlere rağmen, dağılmadı, hatta büyüdü ve güçlendi. Coşan'ın beklenmedik ölümü, cemaatini kendisinden sonraki dönem için hazırlıksız yakaladı. Ancak, önceki dönemlerden farklı olarak, Coşan sonrası dönemde gösterilecek performansın, artık doğru-

Çıkar çıkmaz da, yayınlanan yazıların konusu ve kalitesi ile cemaat dışından, özellikle entelektüel-akademik çevrelerden, olumlu eleştiriler aldı. Okuyucu sayısı diğer iki dergiden karşılaştırılamayacak kadar az olmasına karşılık, yeni bir üslup ve söylem bulmada *İslâm* ve *Kadın ve Aile* dergilerine öncülük ettiği söylenebilir.

Yazarlarının çoğu cemaat dışından olan *İlim ve Sanat* dergisi, cemaati sosyal bilimlerin eleştirel söylemi ile tanıştırmış, bu söylem, özellikle 1990 sonrasında, *İslâm* ve *Kadın ve Aile* dergilerine de nüfuz ederek, cemaate modern yaşamı ve sorunlarını algılama ve yorumlamada yeni bir dil kazandırmıştı. Bu durum cemaati Türkiye'deki dinî cemaatler içinde, sosyal bilimlere en fazla aşina ve en çok itibar eden cemaat haline getirdi. Dayandıklar tasavvuf geleneğinin yöntem, kavram ve ilkeleri de kazanılan bu yeni dille yeniden yorumlandı: Mesela, tasavvuf geleneğinin

dan önderlik konumundaki kişinin niteliklerinden daha çok, cemaatin kurumsal rüştüyle ilgili olduğu düşünülürse, Coşan sonrasının oldukça zor bir dönem olacağını, ancak cemaat açısından kurumsal rüştünü ispatlamak için de önemli fırsatları içinde taşıdığını söylemek mümkündür.

DİPNOTLAR

1 Ancak Coşan'ın yetiştiği dindar aile ve çevrenin eğitim ve kariyer hayatındaki izlerini dolaylı olarak gözlemek mümkündür. Dindar kişiliğine ve çevresine rağmen Coşan'ın dinî eğitim veren okullar yerine daha seküler eğitim veren okullara devam etmesi, kendisini tanıyanların Coşan'da gözledikleri, dindar muhafazakâr çağdaşlarının çoğunda da gözlenen teknik konulara duyulan yakın ilgiye rağmen, dönemin dindar muhafazakâr çevrelerinde pek popüler olan mühendislik yerine filolojiye yönelmesi, bunu yaparken de İslâm'la ve İslâmî kültürle ilişkili olan Arap-Fars filolojisini tercih etmesi, aldığı dersler, sertifikalar, çalıştığı tezler, onun kariyerinin hiç de kişisel ilgilere, tesadüflere ve/veya şanslara göre şekillenmediğini, aksine içinde bulunduğu çevrede üstlendiği ve/veya üstleneceği rollere göre şekillendiğini düşündürten güçlü işaretler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca, geleneksel anlamda tarikat ve medrese eğitiminden geçmeyen Coşan'ın seküler eğitimi dinî eğitime tercih etmesi, onun cemaatin modern/leşen yönüne hitap eden özelliğiydi. Diğer taraftan Coşan'ın, Gümüşhanevi Dergâhı'nın son halkası olan Mehmed Zahid Kotku ile hem mürit hem damat olarak sahip olduğu yakınlık, onu Nakşibendî geleneğine bağlayarak bu gelenek nazarındaki meşruiyetini sağladı. İlave olarak Kotku'nun, daha sağlığında, 1977'den itibaren, Gümüşhanevi Dergâhı'nın eğitim kitabı olarak görülen dergâhın kurucusu Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin *Ramu'ul El-ehadis* isimli hadis kitabını okutmakla görevlendirilmesi, taşıdığı sembolik anlam bakımından, Coşan'ı kendisinden sonraya hazırladığını, cemaati de buna hazırlamak istediğini göstermektedir.

2 Coşan'ın Birinci Körfez Savaşı sırasında yazdığı baş yazılarından etkilenerek tasarruflarını döviz, özellikle dolar yerine altına yatırmayı tercih ederek bu kararından dolayı bir miktar zarara uğrayan bir cemaat mensubu, Coşan'ın tavsiyesine, altının getirisiyle ilgili beklentisinden dolayı değil, "kendi paranızla ABD'nin enflasyonunu ve bütçe açığını finanse etmeyin" tavsiyesini doğru bir siyasî, ahlakî tavır olarak benimsediği için uyduğunu, bu yüzden de kararından ve sonuçlarından asla pişman olmadığını ifade etmiştir.

3 Coşan'ın Kotku'dan farkını göstermesi açısından, doktora çalışmamdan sonra tanıştığım, bir cemaat mensubunun, ya da kendi ifadesiyle, "cemaate yakın duran birinin", şu tasvirini buraya kaydetmekte fayda görüyorum: "Kotku ismi bende mütevazi ev ortamlarında toplanan küçük samimi sohbet halkalarını ya da cami minberini çağrıştırır. Coşan ise, konferans salonunu, kürsüyü, mikrofonu ve fonda da, Coşan'a göre kâinat haritası henüz basılamadığından, dünya haritasını"...

4 Nitekim onun gerek akademik çalışmaları ve gerekse cemaat önderi olarak kaleme aldığı baş yazılar hem akademik çevreden hem de diğer düşünce çevrelerinden ciddi eleştiriler almıştır.

az yemek ve az tüketmek ilkesi, cemaat mensuplarının ifadelerinde tüketim toplumu olmanın anlamsızlığını ifade etmede ve onu aşmada bir yöntem haline getirilmeye çalışılır. Yine tasavvuf terminolojisindeki "akl-i maaş" ve "nefs-i emare" gibi kavramlar, modern eleştirel söylemin "enstrümantal akıl" kavramında karşılığını bularak, modern insanı ve içinde yaşadığı toplumu anlamanın kavramsal araçları haline getirilirler.[15]

Bu durum İskenderpaşa Cemaati'nin, modernlik ve modernleşme karşısındaki tutumuna da yansır. Cemaatin modernlik ve modernleşme karşısındaki tutumu ve konumu kısaca, "kategorik kabul" ve "kategorik ret" tuzağına düşmeyen, "eleştirel katılımcılık" olarak kavramlaştırılabilir. Yeniliğin pasif bir takibini değil, onun içsel- yapısal bir süreç olarak toplumsal ve kültürel seviyelerde yeniden üretilmesi anlamına gelen bu tutumun ta-

rihsel kökleri, cemaatin içinden çıktığı Nakşibendî geleneğinin zamana ve mekâna intibak kabiliyetine kadar geri götürülebilir.

Sosyal bilimlere aşinalığın kazandırdığı eleştirel söylemin etkileri tasavvuf kültürü ve modernleşmenin yeniden yorumlanması ile sınırlı kalmaz. Benimsenen yeni söylem cemaatin siyasetle olan ilişkisinin yeniden yorumlanmasında da etkili oldu. Coşan'nın 1987'de emekli olarak bütün zamanını cemaate ayırmasıyla açığa çıkan Coşan-Erbakan rekabetinin, 1990 yılında artık örtülemez hale gelmesiyle, İskenderpaşa Cemaati'nin o tarihe kadar özdeşleştirildiği Millî Görüş geleneği ile ilişkisi bir daha onarılamayacak bir biçimde kopmuştu. Coşan-Erbakan çatışmasının kısa vadeli olumsuz etkilerine karşılık, cemaat açısından oldukça olumlu sayılabilecek en önemli gelişme, cemaatin, uzun zamandan beri zaten problemli olduğu ve fakat bir türlü yüzleş(e)mediği, siyasal İslâm'ın dilinden hızla uzaklaşması oldu. Cemaat bu tarihten itibaren siyasî partilere eşit mesafede durmaya ve/veya partiler üstü davranmaya, siyasete daha geniş bir anlam yükleyerek siyasetle ilişkini bu anlam çerçevesinde yeniden kurmaya çalıştı. Kotku'nun MSP'nin kuruluşuna da yansıtmaya çalıştığı, tasavvuf kültürünün siyaset-iktidar karşıtı söylemi, eleştirel söylemin ve siyaset biliminin dili ile yeniden yorumlandı. Bu yeni yorumda siyaset ve iktidar birbirinden ayrıştırılarak tasavvufun siyaset-iktidar karşıtı söyleminin apolitik dili giderilmeye, Nakşibendî geleneğinin "içe dönük" maneviyatçılığı ile "dışa dönük mücadeleciliği"nin siyaset-iktidar ilişkisinde yarattığı kadim çelişki aşılmaya çalışılır. Bu bağlamda tasavvufa, insan yaşamını ve onurunu hiçe sayan ekonomik ve politik sistemlere karşı zorlayıcı herhangi bir otoriteye bağlı olmaksızın, partisiz, örgütsüz, aidatsız direnmenin manevi bilincini geliştiren bir yöntem olarak yaklaşılır (Gürdoğan, 1991: 196). Cemaat için siyaset, ne iktidara gelerek sınırsız bir güce ulaşmak, ne de sivil sorumlulukların belli kişilere devretmektir. Siyaset, problemlerimiz ve sorumluluklarımız hakkında yaşam boyu devam eden bilinçlenme sürecidir. Cemaate göre siyasete temel olması gereken bu perspektifin kaybedilmesi halinde sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yaşamın bir avuç iktidar seçkininin kontrolüne girmesi kaçınılmaz olacaktır (Gürdoğan, 1991: 42-43).

Cemaatin 1990'lardan itibaren partilerüstü bir siyaset izlemesinin bir başka sebebi de cemaatin serbest piyasaya uyum sağlamanın bir aracı olarak geliştirdiği şirketleşme sürecidir. Cemaat Kotku zamanından beri mensupları arasında bir araya gelerek ortak şirketler kurmaları sürekli teşvik gören bir durumdur. Özellikle kapitalist kurumsal yapılarının ve kurallarının gelişmediği/yerleşmediği bir ekonomik sistemde, cemaat bağları kuralsızlıkların taşıdığı riskleri giderme açısından da önemli fonksiyonlar icra etmekteydi. Ancak Coşan zamanında başlatılan ve 1990lardan itibaren hızlanan süreç öncekilerden farklı bir özellik taşımaktaydı: Cemaatin iş dünyası ile ilişkisi, mensuplarının ekonomik faaliyetleri ile sınırlı bir ilişki olmaktan çıkmış, cemaat, bizzat cemaat adına kurulan/kurdurulan şirketlerle, piyasada yer almaya başlamıştı. Özellikle turizm, eğitim, sağlık, kültür, bilişim gibi sektörlere yönelik faaliyet gösteren şirketlerin bir kısmının faaliyet alanlarının, cemaati temsil eden Hakyol Vakfı, İlim, Kültür ve Sanat Vakfı, Sağlık Vakfı gibi kuruluşların faaliyet alanları ile örtüşmesi ise, cemaatin piyasaya ve piyasa ilişkilerine bakışını yansıtması açısından önemliydi. Cemaate göre serbest piyasa önemliydi. Ancak cemaatin serbest piyasası "homoeconomicus" insan varsayımına dayanan bir piyasa değildi. Cemaatin piyasası, "tasavvufla polatlanmış irade ve kararlılığa" sahip bireylerin bir araya ge-

lerek oluşturduğu, refahın üretilmesi kadar dağıtılmasının da müdahalesiz gerçekleştiği bir piyasadır.[16]

Şirketin refahın üretilmesini, vakıfın ise dağıtılmasını temsil ettiği vakıf-şirket örtüşmesi, şirketleşmenin yaratacağı birçok sorunu önlemede etkili oldu. Buna karşılık birçok sorununda üzerini örttü. Vakıflar, eğitim, sağlık, kültür gibi, doğası gereği piyasa ilişkilerine indirgenmesinin bir sınırı bulunan sektörlerin ekonomik istismarının meşrulaştırılması yolunda araçsallaşmaya başladı. Kurulan vakıflar etrafında gelişen cemaat kimliği, 1990'ların ilerleyen yıllarında, şirketleşmenin baskısı altında erozyona uğramaya başladı. Bu gelişme cemaat içinde ciddi rahatsızlıklara ve Coşan'ın bile zaman zaman (sevgi ve saygı sınırları içinde) nasibini aldığı eleştirilere sebep oldu. 1995 yılında vakıflarla şirketlerin tamamen birbirlerinden ayrılarak, şirketlerin "Server Holding" adı altında tek çatıda toplanmasıyla bu erozyon durdurulabilir, hem şirketler daha etkin ve verimli kılmak, hem de şirketlerin zorunlu olarak tâbi oldukları piyasa ilişkilerinin vakıfları araçsallaştırmasının önüne geçilebilirdi. Araya giren 28 Şubat uygulamaları, bu yeni yapılanmadan beklenen umutları da boşa çıkardı. Cemaatin asıl kimliğini oluşturan vakıf ve dernek faaliyetleri, ya tamamen durduruldu, ya da dikkati çekmeyecek derecede azaltıldı; dergilerinin yayınına ise son verildi.

Buna karşılık şirketler, 28 Şubat uygulamalarının bütün olumsuzluklarına rağmen faaliyetlerini sürdürmeyi başardılar. Böylece şirket faaliyetleri cemaat kimliğinin önüne geçmiş oldu. Coşan'ın ölümünden sonra, oğlu Nureddin Coşan'ın cemaat lideri olarak babasının yerini almasıyla da, cemaatin şirketleşen yönünü tescil edilmiş oldu.[17] Şimdilik kendisine sanal alemde[18] ayrılan yerle yetinilen asıl cemaat kimliğinin, bu yeni durumu ne kadar benimseyebileceğini, 1990'lı yıllarda Partiye ve partileşmeye karşı gerçekleştirilen ve cemaatin kimliğinde derin izleri bulunan başkaldırının bir benzerinin şirketlere ve şirketleşmeye karşı da gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini zaman gösterecektir. Gerçekleşmesi durumunda İskenderpaşa Cemaati modern bir toplumda var olma rüştünü ispat etmiş bir sivil toplum kuruluşu olarak gelecekteki yerini almaya hak kazanacak, aksi takdirde ise günahı ve sevabı ile tarihteki yerini alacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Emin Yaşar Demirci, *Modernization, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, Basılmamış Doktora tezi, Manchester University, 1996, s. 13.

2 Hamid Algar, "A Brief History of Naqshbandi Order", *Varia Turcica*, cilt: XVIII, s. 8

3 Hamid Algar, "A Brief History of Naqshbandi Order", *Varia Turcica*, cilt: XVIII, s. 8. Mesela Albert Hourani Yeseviliğin bir kolu olarak ortaya çıkan Bektaşîliğin kurucusu Hacı Bektaşı Veli'nin çifte Yesevî-Nakşi mensubiyetine sahip olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* içinde, S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown (derleyenler), Cassire, Londra, 1972, s. 91. Fakat Bahaddin Nakşibend'in, Hacı Bektaşî Veli'nin ölümünden (1270) yaklaşık 50 yıl sonra dünyaya geldiği düşünüldüğünde, gerçek anlamda böyle çifte mensubiyetin tarihsel olarak mümkün olamayacağı, bu mensubiyetin hem Nakşibendî hem de Yesevî, dolayısıyla aynı zamanda Bektaşî, silsilesinin ilk halkası olan ortak manevi ata Yusuf Hamedani'ye nispetle dolaylı olarak atfedildiği anlaşılır. Ancak Hacı Bektaşi Veli'ye, Hamedani'ye nispetle, dolaylı olarak atfedilen Yesevî-Nakşibendî çifte mensubiyetine Nakşibendîlerin özel önem verdikleri, ortak manevi ataya vurgu yaparak Yesevî çizgisine, ve bu çizginin Sünnî olmayan diğer kollarına, nüfuz ederek onları Sünnileştirmeye gayret ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Esad Coşan'ın Hacı Bektaşî Veli'nin "Makalat"ı üzerine hazırladığı doçentlik tezinin bu türden bir mis-

yonun ürünü olduğunu, ciddi eleştirilere de maruz kalan bu çalışmayı, salt akademik ilgiden daha çok, ortak manevi mirasa duyulan ilgi ve kaygıların yönlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

4 Bkz. Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", *Varia Turcica*, cilt: XVIII, 1990, s. 12; Şerif Mardin, "The Nakşibendî Order in Turkish History", *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Seculer State* içinde, Richard Tapper, (der.), E.B. Tauris, Londra, 1991, s. 135.

5 Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlak I*, Seha, Istanbul, s. 95-99.Tamamı onbir tane olan ve Farsça terminolojiye dayanan bu prensiplerin sekiz tanesi Abdülhalik Gücdevani tarafından, üçü ise Bahaddin Nakşibendî tarafından geliştirilmiştir.

6 Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", *Varia Turcica*, cilt: XVIII, 1990, s. 133.

7 *A.g.e.*, s. 134.

8 Yusuf Hamedani'den (ö. 1141) Bahaddin Nakşibendî'ye kadar Nakşibendîlik, siyasî iktidara karşı kayıtsız kalmayı ve ona uzak durmayı erdem olarak görmüştür. Siyasî iktidarın kendileri ile kurnak istedikleri yakınlığı da nazik bir şekilde geri çevirmişlerdir. Siyasî iktidarla yakınlık ilk defa Ubeydullah Ahrar zamanında kurulmuştur. Timur ve hanedanına yakın duran ve bu yakınlıktan Nakşibendîliğe siyasî ve toplumsal nüfuz devşiren Ahrar, bu durumu "mü'minleri iktidarın zulmünden koruma çabası" ile tevil ederek tasavvufun siyasî iktidarı özünde kötü gören ilkesine sadık kalmaya çalışmıştır. Nakşibendîliğin siyasete ve iktidara kayıtsızlığını politik mücadeleciliğe dönüştüren ve o tarihten itibaren Nakşibendîliğe bir muhalefet damarı ekleyen gelenek, ülkemizde daha çok İmam Rabbani olarak bilinen, Ahmet El Sihrindi ile başlar. İmam Rabbani'nin Hindistan'da zamanın hükümdarı Akbar'a ve Hinduizme karşı mücadele içinde olgunlaştırdığı Müceddidilik geleneği, daha sonraki yüzyıllarda Hint altkıtasında İngiliz sömürgeciliğine karşı verilen mücadelelere de öncülük etmiştir. Ancak Hint alt kıtasının muhalif geleneği Müceddidilik Osmanlı topraklarına ve payitahtına ulaştığında, iktidarla ve bürokrasisi ile daha olumlu ilişkiler geliştirmiş, ulemadan ve bürokrasiden birçok önemli şahsiyeti tarikat halkasına katmayı başarmıştır. Yinede, Müceddidiliğin muhalif tavrı Osmanlı topraklarında da bir ölçüde devam etmiş, bazı önemli Nakşi şahsiyetlerin faaliyetleri saray tarafından belli bir kuşkuyla karşılanmıştır. Mesela bugünkü kuzey Irak'ta dünyaya gelen, genç yaşta Hindistan'a giderek İmam Rabbani'nin halifelerinden ders alan, Osmanlı topraklarına geri döndükten sonra kendi ismine nispetle anılacak olan Halidilik kolunu kuran Mevlana Halid'in (1776-1827) kısa zamanda İstanbul'a kadar uzanan güçlü bir etki alanı oluşturması saray tarafından uzun süre kuşku ile karşılanmıştır.

9 "Ismail Turan Hoca ile Mehmed Zahid Kotku Hakkında", *Kadın ve Aile*, cilt: 6, sayı: 67, Ekim 1990, s. 41.

10 Mehmed Zahid Kotku, Tasavvufi Ahlak-4, İstanbul, Seha Neşr'iyat, s. 183-84.

11 Gümüş Motor tecrübesinin başarısızlığı cemaate yakın çevrelerde dönemin hükümetinin kasıtlı politikalarına bağlanır.

12 Hamid Algar, "Poltical Aspects of Naqshbandi History", *Varia Turcica*, cilt: 18, 1990, s. 143.

13 Bu durumu Kotku'nun Partiyle olan kişisel ilişkilerinde de gözlemek mümkündür. Mesela Kotku MSP'ye verdiği desteğe rağmen, hiçbir zaman partili gibi davranmadı. Cemaatinin MSP ile özdeşleşmesine rağmen o kendini parti ile özdeşleştirmedi. Müritleri, bağlıları bir şekilde siyasetle ilişkili olsa da, kendisi siyaset dışı-siyaset üstü olması gereken bir şeyh gibi davrandı. Bu yüzden Kotku, MSP'ye destek verirken diğer partilileri ve partileri dışlamamaya özen göstermiş, doğrudan cemaat ve/veya parti mensubu olmayanların da ziyaret ettikleri, hayır duasını almaya çalıştıkları manevi bir şahsiyet olmayı sürdürmüştür. Nitekim Demirel'den Türkeş'e, sağda siyaset yapan hemen bütün liderlerin kendisini zaman zaman ziyaret etmeleri ve Kotku'nun onları kabul etmesi kendisinin daha geniş kesimler nazarında önemli olmayı sürdürdüğünü göstermektedir. Kotku'ya gösterilen yakınlık ve saygı sadece bazı parti liderleri ile sınırlı değildi. Kotku'ya yakınlık duyan, düzenli olarak onu ziyaret eden ve fakat buna rağmen onun işaret ettiği, desteklediği partiye, MSP'ye oy vermeyen çok sayıda insanın varlığı pek fazla bilinmeyen bir durumdur.

14 Derginin 1987 yılında okuyucuları arasında gerçekleştirdiği 10000 kişinin katıldığı bir kamuoyu yoklamasına göre, *Kadın ve Aile* okuyucularının yüzde 27'si ilkokul, yüzde 14'ü orta okul, yüzde 41'i lise, yüzde 18'i Üniversite ve dengi okul mezunu olduklarını, yüzde31'ide çalıştıklarını ileri sürmüşlerdir. Bkz. Emin Yaşar Demirci, *Modernization, Religion and Islam in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, yayınlanmamış doktora tezi, University of Manchester, 1996, s. 169.

15 Detaylı bir değerlendirme için bkz. Emin Yaşar Demirci, *Modernization, Religion and Islam in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, *a.g.e.*, bölüm 4 ve 5.

16 Demirci, *a.g.e.*, s. 191-2001.

17 1963 yılında doğan ve Amerikada işletme eğitimi gören Nureddin Coşan, gerek yaşı ve gerekse kariyeri itibarı ile bir cemaat liderinden ziyade şirket yöneticisini anımsatmaktadır.

18 www.iskenderpasa.com.

Işıkçılık

MUSTAFA TEKİN

Hüseyin Hilmi Işık'ın soyadından mülhem bu ismi alan Işıkçılık söz konusu olduğunda bilhassa dört isim dikkati çekmektedir. İlk isim olan İmam-ı Rabbani Işıkçıların Uzakdoğu'daki kaynağına tekabül etmektedir. İmam-ı Rabbani, Ekber Şah'ın ilk günlerinde Hindistan'da bulunan Sirhind ya da Serhend'de dünyaya gelmiştir. Serhend, Işıkçıların daha sonra eserlerini yayımladığı yayınevinin adı olacaktır.

Bir Sufî olan babasından Sâbiriyye-i Çiştiyye ile Suhreverdiyye tasavvuf disiplinlerini almış, daha sonra da Nakşibendîliğe girmiştir. İmam-ı Rabbani Nakşibendîliği Hindistan'da ilk geliştiren önemli isimlerden biri olarak görülür. Asıl adı Ahmed Faruki olan İmam-ı Rabbani'nin nesebinin yirmi dokuzuncu halkada Hz. Ömer'e ulaştığı iddia edilmektedir. Hatta Faruki sıfatını da bu yüzden aldığı belirtilmektedir.

İmam-ı Rabbani'den sonra Nakşibendîlik birçok koldan farklı coğrafyalara doğru yayılmıştır. Bu bağlamda Nakşibendîliğin Hâlidi kolu, Işıkçılığın Hüseyin Hilmi Işık ve Abdülhakim Arvasi üzerinden İmam-ı Rabbani ile İstanbul'da buluşma kolunu temsil etmektedir. Babası Nakşî şeyhlerinden olan Abdülhakim Arvasi (1865-1943), bugün Van'a bağlı Arvas köyünde doğmuştur. Bu tarikattaki uzantıları kendi ifadeleriyle şeyhleri İmam-ı Rabbani ve oradan Hz. Muhammed'e kadar gitmektedir. Abdülhakim Arvasi, köyünde yaptırdığı medresede çevrenin gençlerine dinî bilgiler öğretir. Diğer yandan İran'dan gelecek her çeşit siyasî ve dinî akıma karşı Müslüman halkı uyarır. Ermeni ve Rus işgalinin mecbur bırakmasıyla İstanbul'a Eyüp Sultan'a yerleşen Arvasi, burada Kaşgarî Dergâhı'nda tarikat şeyhliği görevini sürdürmüştür. Abdülhakim Arvasi Türkiye'de bir yandan Necip Fazıl, diğer yandan Hüseyin Hilmi Işık'ın bağlandığı bir şeyh olarak dikkat çekmektedir. Böylece Türkiye'de genel anlamda İslâmcılık düşüncesi içerisinde değerlendirilebilecek Büyük Doğu ve Işıkçılık gibi iki ayrı kol Abdülhakim Arvasi'de birleşmiş olmaktadır.

1911'de İstanbul'da doğan Hüseyin Hilmi Işık (ö. 2001), evden ve okuldan iyi bir dinî tahsil almış, Halıcıoğlu Askerî Ortaokul ve Lisesi'nde okumuş, daha sonra geçirdiği bocalama ve bunalımın ardından Abdülhakim Arvasi ile tanışmıştır. Otuzlu yıllarda bir yandan Askerî Tıbbiye Mektebi'nde müzakereciyken, kimya yüksek mühendisliğine devam etmiş ve aynı zamanda Arvasi'nin sohbetinde bulunmuştur. Hocasının tavsiyesiyle İmam-ı Rabbani'nin Mektûbât'ını okumuş, bundan esinlenerek bugün Işıkçıların temel kitaplarından olan ve birçok dile çevrilen *Saâdet-i Ebediyye* (Tam İlmihâl) isimli kitabı yazmıştır.

İlerleyen yıllarda Hüseyin Hilmi Işık'ın da takipçileri oluşmuştur. Işık'ın görüşleri kendi zamanında da takipçilerine damadı Enver Ören tarafından aktarılmıştır. Işıkçılık düşüncesi daha sonra resmî olarak Enver Ören'le devam etmiştir. 1939'da doğan Enver Ören, Kuleli Askerî Lisesi'ni bitirmiştir. Su altı biyolojisti olarak üniversiteden mezun olan ören kısa bir süre akademisyenliğin ardından, 1970'te bir grup arkadaşıyla birlikte, "ülkenin içinde bulunduğu durumun kendisine yüklediği misyonla" gazete çıkarmaya başlamıştır. İlk önce *Hakikat* ismiyle çıkan gazete,

daha sonra *Türkiye* adıyla yayın faaliyetine başlamış ve bugüne kadar gelmiştir. Ören yayıncılığın yanı sıra şirketler ve bir televizyon ile ticari hayatta da faaliyet göstermiş ve holding sahibi olmuştur.

Kök itibarıyla İmam-ı Rabbani'den Enver Ören'e uzanan çizgide, Işıkçılığın özellikle Hüseyin Hilmi Işık ve Enver Ören ile iki kırılma yaşadığını gözlemlemek mümkündür. Öncelikle belirtilmelidir ki, İmam-ı Rabbani Hindistan'da devrimci Sufî bir hareket olarak görünmektedir. Bu, Hindistan ve çevresinin İslâmlaşmasında oldukça etkin roller oynamıştır. Nitekim İmam-ı Rabbani'nin yaşadığı yüzyıl ve daha sonrasında Sihizm, Morat, Racput ve Jat Hinduluğu, Hindu milliyetçiliği, Moğol sultanlarının yanlış siyaseti ile İngiliz sömürgeciliğine karşı Rabbani ekolünün reaksiyon gösterdiğini bilmekteyiz. Dolayısıyla Rabbani hareketi, aynı zamanda siyasî bir nitelik de kazanarak "mücadeleci" bir kimlikle kendisini göstermiştir.

Nakşibendîliğin İstanbul ve Anadolu'da faaliyet gösteren Hâlidi kolunun, babası da bir Nakşibendî şeyhi olan Abdülhakim Arvasi üzerinden Işıkçılık ile İmam-ı Rabbani'nin buluşma noktası olduğunu yukarıda belirtmiştik. İmam-ı Rabbani'ye uzanan bu kol, Abdülhakim Arvasi ile de tasavvuf formunda devam etmektedir. Ancak Arvasi'nin İstanbul'da dergâhta yürüttüğü faaliyet tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla son bulmuş, iki önemli müridinden biri olan Hüseyin Hilmi Işık ile hareket, eskisine göre kimi çizgilerini sürdürse de bir kırılma yaşamıştır. Bu kırılmada şüphesiz konjonktürel şartların da büyük etkisi vardır. Dolayısıyla tekke ve zaviyelerin kapatılması, Işıkçılık hareketinin tasavvuf formunu gittikçe flulaştırmıştır. Fakat yine de Işıkçılık düşüncesinin, bugün hâlâ kimi tasavvufi çizgilere sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bunlardan en barizi evliya kültüdür.

İmam-ı Rabbani'nin siyasî ve aksiyoner yönü, Türkiye'de tasavvufun kalıpları içerisinde apolitik bir boyut kazanarak kendisini Abdülhakim Arvasi ile ifade etmiş ve kanaatimizce bu tasavvufi yoğunluk azalarak Hüseyin Hilmi Işık'la birlikte gelenekselci bir çizgi izlemiştir. Seyyid olan Abdülhakim Arvasi, dergâh ve ders dışında herhangi bir siyasal faaliyet içinde olmamıştır.

Politikadan bu uzaklık, aslında Hüseyin Hilmi Işık ile Enver Ören çizgisinde bariz bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Fakat yine de belirtilmelidir ki, Enver Ören'le devam eden çizgi, apolitik bir siyaset ya da gündelik politikadan uzak bir siyaset izler görünmektedir. Din ve siyaset ilişkisiyle ilintili tavırlarında bariz bir biçimde öne çıkan şey, Işıkçıların siyasetten uzak salt dinî bir cemaat olarak kendilerini portreleştirmeleridir. Bu, Türkiye'nin modernleşme sürecinde, din ve siyaset ilişkisindeki merkezî ortodoks yönelimlerle örtüşmektedir. Bu ortodoks yönelim dinî karakterli bir hareketi, sekülerleşme tezine de uygun olarak diğer alanlara taşırmadan salt "dinî" sınırlar içinde tutma eğilimindedir. Işıkçılar bu ortodoks yönelimi dikkate alan tavırlarını genellikle muhafaza etmişlerdir. Bu bağlamda süreç içinde millîci, statükocu, gelenekselci kimlikleri daha baskın olmuştur. Yine siyasî form kazanan dinî söylem ve hareketlere hep mesafeli durmuşlardır. Bu durum, bir yandan onları farklı iktidar biçimlerine servis sunmaya sevk ederken, diğer yandan bunun kazandırdığı avantajlarla önlerine çok geniş ticari imkânlar açılmıştır.

Evliya kültü, eskiden beri Işıkçılığın gerek söylemlerinde gerekse yayınlarında en geniş ve yoğunluklu alana tekabül etmektedir. Bu öncelikle Işıkçılığın İmam-ı Rabbani ve Abdülhakim Arvasi'de billurlaşan evliya kültünün merkezî bir yer işgal ettiği tasavvufla ilintilidir. Hüseyin Hilmi Işık ve Enver Ören'le devam eden evliya anlatısı, bu cemaatin ilmihal ve kitaplarında özellikle kabir ziyareti, tevessül konularında daha da öne çıkar. Yine Işıkçıların çıkardıkları yayınlarda evliya kültü önemli bir yer tutar. Nitekim âlim ve evliyaların geniş yer aldığı ansiklopediler, İstanbul evliyaları, *Huzura Doğru* programının içinde yer

alan evliya hikâyeleri ile filmler, ayrıca evliya hayatlarını anlatan kasetler ve gazetelerdeki menkıbeler bu bağlamda sayılabilecek örneklerdir. Bu evliya anlatıları cemaatin siyasî alandan mesafeli görünmesini pekiştirecek, geleneksel dindarlığa paralel söylemlerle örtüşmektedir. Bir başka ifadeyle, tarih üzerinde odaklanan bu anlatı, aktüel dinî tartışmalarla kendisi arasında oluşturduğu mesafe ile ılımlı dinî söylemler yanında taraf olmakta, siyasî karakter kazanması muhtemel hiçbir dinî argüman üretmemekte, merkezî ortodoks dinî söylemle çatışmamaya azami gayret göstermektedir.

Türkiye'deki geleneksel dindarlıkla çoğunlukla örtüşen bu anlatı, Işıkçıların ilk televizyon kurmalarında (TGRT) halkın destek vermesinde katkılarda bulunmuş ve kanalın "dinî" olarak isimlendirilmesini sağlamıştır. Televizyonun ilk kurulduğu yıllarda (1990'lı yılların başı) yayınlanan dinî içerikli filmler, sabah ve akşam sunulan *Huzura Doğru* programı bu dinîliği pekiştirmiştir. Ancak aradan çok uzun zaman geçmeden, bu filmler yerini magazin filmlerine bırakmış, *Huzura Doğru* sabahleyin çok erken ve geceleyin çok geç saatlere alınmıştır ki bu, Işıkçıların dönüşümlerinin tezahürlerinden birisidir. Diğer yandan evliya anlatılarının içeriği, aktüel dinî tartışmalara değmediğinden Işıkçıların bu anlatılar üzerinden söylem değişikliği yapmaları kolaylaşmıştır. Bir başka deyişle, toplumsal bağlama hiç dikkat çekmeyen bu anlatılar, bir yandan Işıkçıların her türlü siyaset içinde bulunmalarına zemin hazırlarken, diğer yandan İslâmî görünümlerinin de sigortası olmuştur.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da Işıkçıların Vehhabî ve reform karşıtlıklarıdır. Bu karşıtlığın temel sebeplerinden biri Vehhabîlerin evliya kültü, kabirler, tevessül konusundaki eleştirileri olarak görünmektedir. Nitekim *Vehhabiliğe Nasihat* adlı kitabında kabir ziyaretleri, evliyadan yardım istemek, türbe ziyaretleri hususlarını olumlayarak anlatan Hüseyin Hilmi Işık, bunların daha çok şirkle ilintisini kuran Vehhabîliğin görüşlerini eleştirmekte ve bunlara zaman zaman İmam-ı Rabbani'nin Mektûbât'ından da cevaplar vermektedir. Yine Işık'ın İlmihâl'inde kabir ziyaretleri önemli bir anlatımın konusudur ve ona göre istifade etmek bakımından peygamberler ile evliyanın kabirlerini ziyaret arasında fark olmadığından bu noktada o, peygamber ile evliyayı eşitler. Kabir ziyareti çerçevesinde dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da kadınların kabir ziyaretlerine pek hoş bakılmamasıdır.

Işıkçıların yazınlarında ortaya çıkan bir diğer noktanın da reform karşıtlığı olduğunu belirtmiştik. Nitekim Hüseyin Hilmi Işık'ın yazılarında reform kavramının olumsuz kullanımı en yoğun biçimde dikkat çekmektedir. Vehhabî karşıtlığı, onların reformcu olduğu iddiaları ile pekiştirilmektedir. Işık'a göre Vehhabîlerin ortaya çıkacaklarını ve İslâmiyet'te reformlar yaparak dinden sıyrılacaklarını, keramet yolu ile keşfedenlerin başında Muhyiddin Arabi, Sadrettin Konevi, Celaleddin Rumi ve Seyyid Ahmet Bedevi bulunmaktadır. Vehhabîler bunun için bu velilere saldırmaktadırlar. Yine Işık'ın reform bağlamında eleştirdiği bir diğer isim, Mısır'lı Reşid Rıza'dır. Işık, *Mısır'lı Bir Din Adamının Din Düşmanlığı* isimli kitabını, mezhepsiz olarak nitelendirdiği Reşid Rıza'nın İslâm'da birlik ve mezheplerin telfikini savunduğu, *Muhaverat* adlı kitabındaki fikirlerine cevap olarak yazdığını belirtmektedir.

Hüseyin Hilmi Işık'ın kitaplarında genel anlamda popüler bir anlatım görülmektedir. O, halka yönelik küçük boyutlu ve pratik sorunlar etrafında yoğunlaşan kitaplar yazmıştır. O dönemdeki İslâmî anlayışın yansımalarını kitaplarında bulmak mümkündür. Nitekim kitapların yazıldığı yıllarda milliyetçilikten ayrışmamış bir İslâmî anlayışın komünizmle arasında kurulan tezat konsepti, daha çok Işık'ın yazılarının içeriğini anti-komünist bir anlatıya çevirmektedir.

Bu bağlamda Işıkçılığın temel argü-

manlarını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Hz. Peygamber'in (SAV) irtihalinin ardından Kuran *ve Sünnet ışığında İslâm alimlerinin çabalarıyla muhtelif eserlerde Müslümanların tüm sorunları çözülmüş ve din kemâle ermiştir. Bugün bunun dışında ictihad yapmak, İslâm'ın temel kitaplarında bildirilenlerinin dışında yorum yapmak reform anlamına gelir ve kabul edilemez. Cahillerin yanlış inanışları ve konuşmaları olabilir. Fakat bunlar, İslÂm'ın temel kitaplarında bildirilenleri değiştirmez. Bu kitaplar Rasûlullah'ın (SAV) sözleri ve Ashab-ı Kiram'dan gelen haberleri bildirmektedirler. Asırlar boyunca hiçbirinde hiçbir değişiklik olmamıştır. Bu kitapları her asrın modasına, gidişine göre değiştirmeye kalkışmak, her zaman için yeni bir din yapmak demek olur.*

Görüldüğü gibi oldukça gelenekselci bir çizgi izleyen Işıkçılığın temel argümanları, özellikle Hüseyin Hilmi Işık'ın kitabında etraflıca anlatılmaktadır. Mesela *Ehl-i Sünnet Yolu* isimli kitabında Işık, daha çok mezheplerin ortaya çıkışı, onların hak oluşu etrafında yoğunlaşan sorulara cevaplar üretmekte, bu mezhepleri aşmaya çalışan içtihat ve yorumları mezhepsizlik gibi Müslüman zihninde ilk elden olumsuz imajlar oluşturacak kavramlar altında izah etmektedir. Yine Işık, *Yüzkarası* isimli kitabının amacını, "değersiz sebepler göstererek hüküm vermeye kalkışan yüzkarasını ortaya koymak" şeklinde açıklamaktadır. Bu kitap camide hoparlör kullanmak gibi daha çok yeni çıkan sorunlar etrafında yoğunlaşmakta ve bu yenilikleri reddedici bir tutum içinde görünmektedir.

Fakat Hüseyin Hilmi Işık'ın bu reform karşıtı ve gelenekselci çizgisi bugün cemaatin kimi anlatılarında devam etse de, bir kırılmanın net bir biçimde gözlendiğini ifade etmek gerekir. Burada en temel ve can alıcı soru, bu kadar gelenekselci bir anlatıdan nasıl böyle bir modern ve reforme edilmiş anlayışın çıktığıdır. Bu dönüşümü bariz bir şekilde cemaatin televizyonu olan TGRT üzerinden izlemek mümkündür. İlk başlardaki yayınlarına göre dinî yoğunluğunu azaltan TGRT, şu anda daha dünyevi karakteriyle dikkat çekmektedir. Yine Hüseyin Hilmi Işık'ın kitaplarında her türlü müzik haram olarak görülürke cemaatin kadın resimlerine karşı yüksek derecede hassasiyeti bilinirken, bugün TGRT'nin müzik yayınları ile kadınlar konusundaki durumu dönüşümün diğer örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Tüm bu anlatılanlar bağlamında, Işıkçılığın Türkiye'de konjonktürel değişimler paralelinde dönüşebilecek söylemleri hemen üretebildiğini söylemek mümkündür. Işıkçılık "evliya kültü" ve "anti-reformcu" pozisyonundan her dönemde ve özellikle 1980'den sonra kendisini devam ettirecek söylemsel üretimde bulunmaktadır. Bu çerçevede Işıkçılığın kendi içine ve dışına yönelik çift katlı söylem ürettiğini ifade etmek gerekir. Cemaat, kendi içine, cemaat sınırlarının dışına taşmayan gelenekselci söylemle seslenirken, dışarıya geniş kitlelere reforme edilmiş bir cemaat görüntüsü çizmektedir. Aslında yukarıdaki sorunun da cevabı burada yatmaktadır. Bu anlatılanlara ek olarak Işıkçılığın, gelenekselcilikle reform arasında gelgitler yaşamakla birlikte, bahsedilen dönüşümü içselleştirmeye doğru bir süreç izlediğini de görebilmekteyiz.

Bugün Işıkçılığın Türkiye genelinde bir cemaat olarak etkinlikleri ve sayılarının sınırlılığı belirtilmelidir. Işıkçılık, Abdülhakim Arvasi'ye uzanan çizgide, İslâmcılık hareketi içerisinde seksenlere ve özellikle doksanlara gelinceye kadar İslâm'ın modernize edilme çabalarına karşın geleneksel dindarlığın bir direnç noktası oluşturduğu yerde işlev görmüştür. Bu gelenekselci çizgisini kimi söylemleriyle devam ettirmeye çalışsa da, Işıkçılığın dönüşümünü nerede tamamlayacağı, gelenekselci söylemini ne kadar koruyacağını ve bugün daha çok ticarî bir görünüm kazanmış Işıkçılığın, Enver Ören'den sonra hangi şekli alacağını zaman gösterecektir.

Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü

YASİN AKTAY

Türkiye'de İslâmcı düşüncenin gündeminden hiç eksik olmayan tartışma konularından birisi de gelenek ve modernleşme ilişkisi olmuştur. Batı medeniyetine modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni ilişkilere, yeni durumlara, yeni dünyaya, tartışmasız belli ve kadim bir geleneği olan bir din adına bir cevap verme iddiası, İslâmcı söylem ve hareketin varoluş şartlarından biri olmuştur. Oysa bizzat bu cevabın o gelenek içinde veya o gelenekten bir kopmayla mümkün olabilmiş olduğu üzerinde sıkça durulmuştur. İlk dönem İslâmcılar, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Türkiye'den onları önceleyen Namık Kemal ve Genç Osmanlılar ile onları izleyen Mehmet Âkif gibiler aynı zamanda İslâm modernistleri olarak da tasnif edilirler. Bu nitelemenin pozitif kullanımı, İslâm'ın dünyanın yeni gerçekleri karşısında kendini bulmuş olduğu "yenik ve geri kalmış durumu aşmak" üzere yeni tanımlar ve yeni çözümler getirme çabasına gönderme yapar. Oysa hızla gelişmiş ve İslâm dünyasına teknik ve siyasî bakımlardan çok önemli bir fark atmış Batı uygarlığının yol açtığı bu yeni durumlara yeni çözüm arayışları başka bir açıdan aşağılık duygusu, bir kompleks, bir apolojizm ve dolayısıyla, emperyalizmin hedeflediği bir ideolojik konum olarak değerlendirilecektir. Çünkü sorulan ve cevabı aranan soru zaten kendini baştan itibaren oryantalize eden bir sorudur: Müslümanlar neden geri kaldı? Batılılar neden ilerlediler?

İlk dönem İslâmcılarının bu soruyla yüzleşmeleri aynı zamanda modernlik ve gelenek sorunlarıyla ilk yüzleşme tecrübelerini de oluşturmuştur. Batıcı Türk aydınlarının Hıristiyanlık ve gelişme arasında kurdukları ve Weberci Protestan Ahlakı tezlerini taklit eden söylemlerine karşılık, İslâmcı söylem, Batılıların Hıristiyanlığı aşmak, hatta ondan sapmak sayesinde ilerleyebildiklerini söylüyordu. Çünkü dinlerin rasyonellik seviyesiyle maddi gelişmeler arasında doğrusal bir ilişki kurulması gerekirse maddi gelişmeye katkıda bulunması en zor muhtemel din, tanıya geldikleri haliyle Hıristiyanlık olsa gerekti. Çünkü Hıristiyanlık harfiyen takip edildiği taktirde insanları her türlü rasyonellikten uzaklaştıran, mitolojik veya büyüsel vurguları son derece yüksek bir öğretiye sahipti. Buna mukabil İslâm teorik olarak maddi gelişmeye bir motivasyon ve zihinsel zemin sağlamak bakımından çok daha elverişli görünüyordu. Sadece bu basit veri bile ilk dönem İslâmcıların şu formülü benimsemelerini sağlamıştır: Batılılar geliştiler, çün-

kü Hıristiyanlıktan uzaklaşarak engelleyici bağlarından kurtuldular. Müslümanlar geri kaldılar çünkü kendilerine aklı, ilmi, medeniliği en yüksek derecede tavsiye eden dinlerinin düsturlarını ihmal ettiler. Böylece her ikisi "dinden uzaklaşma" olarak yaşanan iki tecrübenin birbirine ters sonuçlarına bu şekilde dikkat çekmek, ilk dönem İslâmcı söyleminde savunmanın esasını oluşturuyordu.

Aynı bakış açısına göre İslâm sabit ve değiştirilemez bir muhtevaya sahiptir ve İslâm dünyasının geri kalmışlığıyla bu muhtevanın mevcut halinin hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Aksine bu muhtevaya bilhassa Batı ile olan ilişkiler bağlamında dokunma teşebbüsleri İslâm'ın "değiştirilmesi teklif dahi edilemez" kutsiyet şartlarını ihlal etmektedir.

Bu bağlamda dinsel bir muhafazakârlığın İslâm dünyasındaki örgütlenme şartları üzerinde ayrıca durmak gerekir. Abdullah Laroui böylesi bir muhafazakârlığın her şeyden önce kesintisiz ve kutsal bir geleneğin inşâ edilmesi üzerinden, ama genellikle o geleneği fiilî pratiğiyle fazla bir ilişkisi olmayan burjuva kesimlerce örgütlendiği üzerinde durmuştu. Gelenek dolayısıyla meşrulaştırılmış bir toplumsal ilişkiler ağının daha sonra o üst sınıflara bağımlı olmayan bir kurumsallaşması hasıl olabilir. İslâm dünyasında hızlı değişim dalgalarının karşısında maruz kalınan durumsa daha da tuhaf bir hal almıştır. Genellikle zaten vehmedilen geleneğin varoluş koşulları yitip gitmişken geriye kalan veya kalmayan kavramların şeyleştirilmesi ve sembollerin yüceltilişi üzerinden yürütülen veya yaratılan bir gelenek söz konusudur.

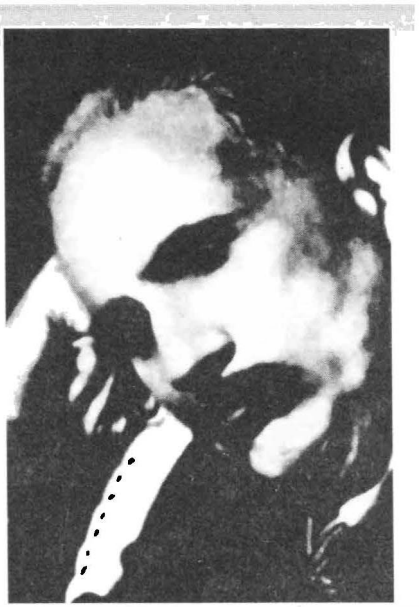
Bu yazıda Türk İslâmcı siyasî düşüncesinin modernlik ve gelenekle ilgili kavramsal ve olgusal sorunlarını, özellikle dinî bilginin ve dinî otorite düzenlerinin tabiatında modern denilen zamanlarda yaşanan dönüşümleri ele alacağız. Bu konu, İslâmî hareketlerin siyasal pratiğinde yaşanan otorite tecrübelerinin tabiatını ve bu tecrübeye eşlik eden İslâmcı siyasî düşüncenin liderlik ve otorite (imamet-hilafet) tasavvurlarını anlamak açısından önemlidir. İslâm'ın günümüzdeki toplumsallaşma biçimlerinden birini oluşturan İslâmcılığın, içinden doğduğu ve geliştiği bilişsel ve entelektüel dünya, bu bilgi dünyasının üretim ve tüketim biçimlerine hâkim olan tabakalaşmalar, İslâmcı düşünce ve siyasetin sosyolojik parametrelerini ortaya çıkarabilmek açısından bir hayli önemlidir. İkinci bölümünde, İslâmcı hareketin dayandığı veya ürettiği yeni aydın tiplemesi ile geleneksel ulema arasındaki ilişkileri irdeleyeceğimiz bu yazıda öncelikle, İslâmcıların gelenek ve modernlik kavramsallaştırmaları ile ilgili farklı tecrübelerini ve sorunlarını irdeleyeceğiz.

FENOMENOLOJİK BİR OLGU OLARAK MODERNLİK VE GELENEK

Modernlik ve gelenek hakkındaki laflar çoğaldıkça, her ikisini tanımlamanın gereksiz hale geldiği bir zımnî mutabakat ortamı hasıl olur. Her ikisinin tanımı kendiliğinden açıkmış gibi varsayılır. Gerçi bu sadece bu iki kavram için değil, genellikle üzerindeki laflamanın çoğaldığı bütün kavramlar için geçerli olan bir sorundur. Hele bu kavram bir ikili karşıtlığın bir parçası olarak alınıyorsa, bu iş hem daha çok kolaylaşır, ama aynı zamanda ideolojik kör noktaları, sorgulanmadan kabul edilen alanları, daha fazla çoğaltır. Modernlik ile geleneğin birbiriyle en azından kavramsal ilişkisi bu karartmayı deruhte etmek bakımından oldukça sicillidir. Basitçe modernliği gelenekten bir kopuş, geleneği ise modernlik-öncesi diye tanımlamakla başlıyor bu karartma. Bir kavramsal karşıtlık olarak gelenek ile modernliğin birbirine olan bağımlılığının şiddeti, tabii ki gerçek hayatta bu kavramlara referans veren çatışmaların şidde-

tine paraleldir. Ancak çatışmanın şiddeti ile kavram ve gerçekliğin uyumu çoğu zaman birbiriyle ters orantılıdır. Bu da ideoloji denilen şeyin ne kadar etkili olduğunu gösterir.

Görece felsefî/fenomonolojik[1] olan bu mülahazayı İslâmcılığın modernlikle ilişkisinin analizlerinde bir başlangıç noktası olarak almamızın sebebi, tam da İslâmcı söylem içinde, modernleşme ve gelenek(sellik) karşıtlığının kurulmasında bu ideolojik dozun gereğinden fazla olduğunu düşünmemizdir. Her iki kavram, gerek İslâmcılığın değişik versiyonlarının söylemlerinde gerekse de bazı sosyal bilimcilerin İslâm'ın modern çağlardaki durumunun analizinde, verili olarak, çok açıkmış gibi davranılır. Bu kavramsal düalizmin kurulma biçimi, genellikle peşin peşin dindar olanlara geleneksel olandan başkasını yakıştırmaz. İslâm adına hareket eden birçok düşünür, filozof veya aktivist de bu yakıştırmaya daha peşin olarak razı görünür. Bir gelenekçi gibi davranmak neyi gerektiriyorsa onu öğrenmeye çalışır.



Muhammed Ikbal. Ikbal'in İslâm'da, Karl Manheim'ın ise Avrupa'da sivil toplumun gelişimi üzerine yaptıklarına benzer bir şekilde yeniden inşacılığın taşıyıcısı söylenir. Bu anlayış tepeden inmeci ve elitist özellikler taşımasıyla öne çıkmıştır.

Oysa bu öğrenme sürecinin kendisi muhtemel herhangi bir tanımına uygun olarak belli bir geleneğin içerisinde cereyan etmiyor. Tanımına son derece aykırı bir biçimde, alabildiğine modern ortamlarda, ilişkilerde ve kurumlarda entelektüel bir faaliyetin sonucunda cereyan ediyor. Masa başında, internet ortamında, kütüphane köşelerinde veya kafelerde keşfedilen bir geleneğin modernliğe karşı direniş imkânları hararetle araştırılıp benimsenir. Burada herhangi bir modern ideolojinin edinilme biçimi ile gelenekselciliğin bir ideoloji olarak edinilme biçimi arasında bir farkın olmaması, gelenekselciliğin, hatta bir adım ileriye giderek geleneğin kendisinin de modern bir şey olduğunu söylememize imkân verir mi? Bunu yaparsak, aslında tam da bu kurguya itiraz etmiş olduğumuzu zannederken, onu bir başka açıdan yeniden üretmiş olmaz mıyız? Esasen yukarıdaki fenomenolojik mülahazanın da ışığında söylememiz gereken şey, belki de modernlik ile geleneğin belli sosyal olgular hakkında üretilmiş, o olgulara yakıştırılmış kavramlar olduklarıdır. Bunların birer kavram olması ne modern ne de geleneksel olduklarını gösterir, bu eleştirinin hatırına, kavramın işlevselliği oranında her ikisini de gösterdiğini veya hiç birini de göstermeyebileceğini söyleyebiliriz.

Kaba bir incelemeyle İslâmcılık ile modernlik ilişkisini ele alan literatürün önemli bir kısmının, İslâmcılığın nasıl modern bir ideoloji olduğunu ispatlamaya çalıştığı fark edilebilir. İslâmcılığın son 150 yıldır gündeminin merkezine aldığı 'özgürlük', 'adalet', 'eşitlik', 'bağımsızlık', 'halkçılık', 'sivil toplum', 'İslâmî kimlik', 'bir beden siyaseti' veya 'siyasal beden ta-

Hayreddin Karaman

YASİN AKTAY

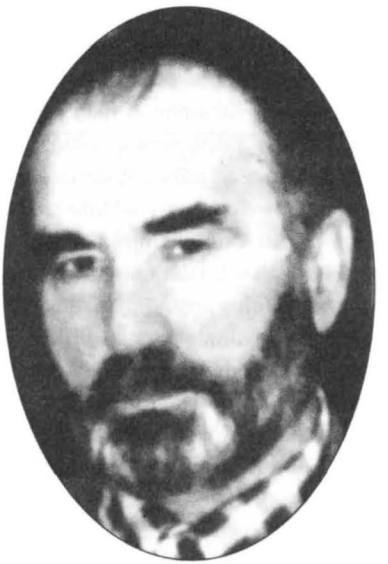
Türk İslâmcılığı veya dünyanın başka herhangi bir yerindeki İslâmcılığın modern dünyada otantik olma şansı var mıdır? Bu soru modernliğin her şeyi yapaylaştırdığı, her şeye dokunduğu ve her şeyi kendi anlam dünyasına çevirdiği varsayımının hâkim olduğu bir zeminde sıkça dillendiriliyor. Sahihlik (otantiklik) sorununu insanlığın gündemine bir sorun olarak gündeme sokmakla kimin ne yarar umduğu gerçekten de ilginç bir sorudur. Modernlik diye tasvir edilen dünyanın her türlü sahihlik imkânını yok ettiği düşüncesi, modernizmin bir bakıma kendi geçerliliği hakkında duyduğu güvensizliğin bir ikrarı olarak anlaşılabilir. Oysa bu ikrar veya itiraf, bir itiraf psikolojisi içerisinde değil, "seninki benden kara" pişkinliği içerisinde, kendi geçersizliğine karşılık başka her türlü geçerlilik olasılığını da yadsıyan ve tebaasına "kaçış yok" uyarısını içeren bir şiddet dalgası olarak hissettirmektedir kendisini. Doğrusu, otantiklik üzerine bir tartışmayı yürütmenin yeri burası değildir. Yine de Hayrettin Karaman ismini ve simasını *İslâmcılık* cildinde ele almaya girişirken onun İslâmcılığın otantikliğine dair söylenebilecek her şeyi sınamayı mümkün kılan bir varoluş tarzına denk düştüğünü söyleyerek başlamak gerekiyor.

Hayrettin Karaman isminin Türk İslâmcılığının siyasal düşünce tarihindeki önemini işaret etmenin birkaç yolu vardır ve hepsi de İslâmcılığın Türkiye'deki muhtemel sahihlik testlerine olanak veren, İslâmcılığın sahihlik kaynakları olarak nitelenebilecek, tipik tecrübelere denk düşmektedir. Belki bu tecrübelerin sahihliği, sahihlik jargonunun varsaydığı üzere tarihin değişmeyen geleneksel ve kesintisiz tecrübeleri içinde bulunamayacaktır. Aksine bu sahihlik Cumhuriyet sonrası dönemde İslâmcılığın kendine özgü koşulları, tereddütleri, türlü eklemlenişleri, savrulmaları, bir yol arayışı içinde oluşu, hepsi de söz konusu jargonun, karşılaştığı yerde geçersizliğine hükmedebileceği tecrübeler içinde temayüz edecektir. Bunun böyle olduğunu ancak Karaman gibi bazı şahsiyetlerin hayatları ve mücadeleleri üzerinde İslâmî akide ile amel (fıkıh) arasındaki canlı irtibatın nasıl sağlandığı üzerinde durularak gösterilebilir.

savvuru', 'aidiyet' gibi kavramların hepsi de modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan bir dizi anlatının birer türevi oldukları ispatlandığı ölçüde bu iddia da geçerlilik kazanıyor. İslâmcı hareketleri ortaya çıkaran yeni toplumsal ilişkiler, dinamikler, bunların yol açtığı toplumsallaşma biçimleri, tabakalaşma örüntüleri ve ideolojik düzeyin aktarımı, yayılımı gibi süreçlerin, modernleşmeye özgü kabul edilen başka hareketlerle benzerliği gerçekten de çok kolay gösterilebilir. Yeni kitle iletişim araçlarının kullanımı, mesajın aktarımında geleneksel dünyada hiç bulunmayan yeni aygıtların kendilerine özgü yollarla mesajı üretip yayması, muhataplarını bulma ve kendini dinletme biçimi, bütün bu süreçlerin sonucunda oluşan cemaat ilişkileri ve bu cemaat ilişkilerini yöneten liderlik mekanizması, bütün

Birincisi, Karaman, Cumhuriyet sonrası kapatılan din eğitimi kurumlarının, 1949 yılından itibaren tekrar açılmaya başlamasından sonra, bu kurumların yetiştirdiği ilk nesillerin en önemli temsilcilerinden birisi olma vasfına sahiptir. 1949 yılında açılan İmam-Hatip okullarının en önemli şubelerinden birisi olan Konya İmam-Hatip Okulu'nun ikinci dönem mezunlarından olan Karaman'ın adı daha sonra İmam-Hatip okulları davasıyla özdeşleşecektir. Çünkü hem bu okulların yaygınlaşması hem de müfredatlarının belirlenmesi ve kalitesinin artırılması yolunda en yoğun çabaları sarf edenlerden olmuştur. Türk İslâmcılığının en önemli siyasî mevzularından birinin nesil politikaları olduğu malumdur. Bu mevzu Türk millî eğitiminin düzenlenmesine karşı ilgiyi her zaman canlı tutmuştur. Bu yüzden İslâmcı siyasetin başka siyasal görüşlerle müsabaka içine girdiği alanların en önemlilerinden birisinin millî eğim politikaları olmasına şaşırmamak lazım. Diğer yandan, bu ilginin Müslüman bir neslin, belli bir düzeyde de İslâmcı bir neslin, yeniden üretimiyle, bir bakış açısına göre de "devşirilmesiyle" alakalı dinsel ilgiye karşılık geldiğinde kuşku yoktur.

İkincisi, Karaman, altmışlı yıllardan başlayarak ve yoğun olarak yetmişli yıllarda İslâmî geleneğin modern şartlara göre yeniden yorumlanması için gösterdiği çabalarla anılabilir. Bu çabaları Karaman'ın adının "mezhepsiz"e, "dinde reformcu"ya çıkmasına yol açmış, ancak o, İslâm'ın dar mezhepçi yorumlarının genişletilebilmesinin fıkıh içerisindeki imkânlarını sonuna kadar göstermekten geri durmamıştır. İçtihat kapısının kapanmış olduğunun popüler bir icmaya konu olduğu bir dönemde



Hayrettin Karaman, 1991'de, "içtihad meselesinin İslâmî hayat için hayat memat meselesi olduğunu" yazmıştı. Kendi mesaisini de, "eski" ve "yeni" her konuda içtihat 'üretimine' hasretti.

bunlar gerçekten de yepyeni şeyler; modernliğe özgü yollar. Dolayısıyla bir ideoloji olarak İslâmcılığın, modernliğin temalarının bir yeniden üretimi olduğunu, bu temaların yine modern araçlarla ve modernliğe özgü ilişki biçimlerini tekrarlayarak üretildiğini göstermek hiç de zor değildir.. Peki o zaman İslâmcılığın hep modernlikle bir hesabının olduğunun düşünülmesi nedendir? Bu denkleştirmede bir tuhaflık yok mudur? İslâmcılığa yönelik birçok modernist eleştirinin İslâmcılığı bir gericilik, bir 'geleneksel olana dönüş' (irtica) hareketi olarak nitelemesi nasıl mümkün olabilmektedir?

İslâmcılığın modern bir ideoloji olduğunu söylemekle, genellikle gözetilen bir hedef, İslâm'ın kendine ait özgün bir söyleminin olmadığı, her şeyi modernliğe borçlu olduğunu göstermektir. Böylece,

İslâm Hukukunda İçtihat üzerine doktora tezi yazmaya teşebbüs etmek suretiyle, adı ilk etapta tabuları sarsan adama dönüşen Karaman'ın fıkıh sahasındaki bu teşebbüsü, yetmiş sonrası Türk İslâmcılığının en göze çarpan özelliklerinden biri olan "kaynaklara dönüş" söyleminin öncülerinden olmuştur. Kuşkusuz, Türk İslâmcılığının epistemolojik varoluş koşulu içtihadın günümüzdeki imkânını kanıtlayabilme başarısında mündemiç olmuştur. Bu yüzden İslâmcı bir siyasî görüşün içtihat söylemiyle ilgili konumunu ortaya koymak, onun her şeyden önce epistemolojik kökenlerde başlayan bir siyasallık performansına işaret etmek anlamına gelir. Bu yüzden konu salt din-içi bir tartışma olmanın boyutlarını aşar, kendi başına siyasal bir mevzu, hatta dinin bütün siyasal yorumlarının temeli olmaya uzanır.

Karaman'ı Türk İslâmcılığı bağlamında konu edinmenin **üçüncü** bir yolu da, seksenli yılların sonlarından günümüze kadar İslâmcılığın Türkiye gündemindeki en yoğun konulardan biri olduğu dönemde kişiliğiyle doldurduğu yere bakmaktır. Bu dönemde belli özellikleriyle temayüz eden, siyasal alanda Millî Görüş hareketiyle temsil edilen, entelektüel alanda da buna tekabül eden geniş bir yelpazeye yayılan İslâmcıların modern şartlarda ihtiyaç duydukları, danıştıkları, önce aklını sonra hayır duasını aldıkları bir "aydın-ulema" sentezine yakın kişiliğiyle Karaman, İslâmcı söylemin sözcülüğünü yapabilecek veya hesabını verebilecek en önemli şahsiyetlerden birisi haline gelir. Yine bu dönemde yaşanan 28 Şubat süreci içerisinde yaratılmaya çalışılan dinsel tedbirlere karşı, örneğin, Türk İslâm'ı, kültürel İslâm veya Yaşar Nuri Öztürk gibilerin üzerinden geliştirilmeye çalışılan televangelik İslâm yorumlarına karşı bir oyun bozan kişiliğiyle temayüz etti. Bu yanıyla, Türk İslâmcı siyasetinin, en önemli sorunlarından birine, ulema veya siyasî liderlik boşluğuna günümüzdeki çözüm arayışlarından birine karşı ortaya koyduğu tarihsel ve fiilî bir karşılığı temsil etmesi bakımından Karaman figürü üzerinde ayrıca durulmaya değer. Burada onun isminin sadece temsili bir önemi olduğunu söylemeye sanırım gerek yoktur. Karaman ve onun temsil ettiği roller, İslâmcı siyasetin, her türlü siyasal varoluşun maruz olduğu otantiklik testine veya sualine karşı canlı bir cevabı teşkil ederler. Bu otantisitenin Gramsci'nin organik aydınlarında temsil edildiği ve burada kastedilenin buna benzer bir şey olduğu düşünülebilir. İslâmcılık söz konusu olduğunda, özellikle modern dünyanın ve siyasetin dinin doğası aleyhine işlediği varsayılan şart-

İslâmcılık, aslında modernliğin kendi iç hesaplaşmalarının bir tezahürü olarak ya önemsiz bir şey olacaktır veya modernliği oluşturduğu söylenen değerler her ne ise insanlığın evriminde ulaşılmış evrensel ve mutlak değerler olarak bu vesileyle yeniden tebrik edilmiş olacaktır. Her iki durumda modernlik her şeyi kuşatan ve dışına çıkılması mümkün olmayan bir kategori olarak sunulmaktadır. Bu durumda İslâmcılığın anti-modern karakteri de aynı modernliğin farklı bir refleksiyonu olduğu gibi, geleneksellik denilen şeyin de bundan bir farkının olmadığı görülebilecektir. Şayet böyle ise, gelenek ile modernliği birbirine karşıt şeyler olarak konumlandırmak imkânsız olduğu kadar, İslâmcılık ile modernliğin birbirine karşıt kategoriler olarak kurulması da imkânsız olacaktır. O zaman gerçekten de modern-

larına karşı, Karaman'ı ele almayı düşündüğümüz bu üç yoldan otantik kaynakların akabilme ihtimali üzerinde durulabilir. Burada otantisite jargonunun her türlüsünün Adorno'nun belirttiği gibi, kendi jargonuna bağımlı olacak kadar *inotantik* bir şey olması (Adorno, 1973: 9; Aktay, 1998), dolayısıyla sosyal bilimcileri baştan çıkartan netameli bir konu olduğunu tabii ki, yine de ihmal etmemek gerekiyor.

Kuşkusuz Karaman'ı, başka herhangi bir düşünürü veya siyasal figürü ele almanın başka birçok yolu olabilir. Burada hem Türk İslâmcılığının siyasal düşüncesinin teşekkülüne olan katkıları bakımından hem de genel olarak yoğun bir külliyat ve siyasal birikimi tasnif etmek bakımından bu üçlü tercihle Hayrettin Karaman'ı ele almaya çalışacağız. Aslında bu tasnifin bir avantajı aynı zamanda, Karaman'ın biyografisindeki kronolojik sıraya da tekabül etmesidir. Belki bir farkla ki, ilk yanı, yani onun din eğitiminin her düzeyde yaygınlaştırılması yönündeki mücadelesi ve görüşlerinin hayatının her aşamasına yayılmış olması bu kronolojiyi biraz dağıtabilir. Diğer yandan içtihat üzerine belli bir dönemde takındığı tutumun, hayatının sonraki her aşamasında konulara bakışı üzerinde belirleyici etkileri olduğunu söylemeye gerek yok. Yine de bu ilgilerinin ilk teşekkül ettiği yerin hayatının sıralı aşamalarına tekabül ettiğini bilirsek bu tasnifimize bu kronolojiyi atfetmeye devam edebiliriz.

NESİL POLİTİKASI

1933 yılında Darülfünûn'un ilgası ve üniversite reformunun en önemli yanını, zaten öğrencisi hiç kalmamış olan İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması oluşturuyordu. Darülfünûn'un kapatılmasının arkasından Ankara ve İstanbul'da kurulan üniversitelerde kapatılan bütün bölümlerin yerine yenileri ikame ediliyordu zaten. Ancak İlahiyat Fakültesi'nin yerine başka hiçbir kurum ikame edilmiyordu. Oysa İlahiyat Fakültesi o gün için resmen tanınan tek din eğitimi kurumu olarak kalmıştı. Benzer bir şekilde İmam-Hatip okulları da rağbet eden öğrencisinin kalmamış olduğu gerekçesiyle bu süreç içinde kapatılmış oluyordu. Aslında "öğrencilerin kalmamış olması" gerekçesi daha ziyade Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren uygulamaya sokulan bazı politikaların bir sonucuydu. İmam-Hatip okullarına yönelik ilgisizliğin arkasında büyük ölçüde bu mesleğin sistematik biçimde itibar kaybına uğratılmış olması, özlük haklarının kötüleştirilmesi ve herhangi bir teşvik edici yönlendirme bir yana, aksine, tüm caydırma taktiklerinin devreye sokulmuş olması vardı (Aktay,

lik ile İslâmcılığın birbirleriyle ilişkisi iyice ilginç bir hal almaktadır.

Kendisi modern bir şey olan İslâmcılık nasıl modernliğe karşı olarak anlaşılabilir? Modernlik kendi karşıtı olan bir şeyi nasıl üretebilir? İslâmcılık modernlik içinde demonize edildiği ölçüde modernlik kavramının temsil ettiği koşullara kendi mülkü altında bir şeytan yaratmayı takdir eden ilahi yücelik özellikleri de atfedilir. Her şeye kadir, mutlak ve salt "iyilik" isteyen bir Tanrı niçin gücünde zafiyet ihtimali uyandırabilecek, sonuçta bütün insanlığı ıstıraplara düşürecek bir şeytan yaratmayı takdir ediyor? Oysa bunun, İslâm da dahil olmak üzere hiçbir teolojide insan idrakinin bir dizi aporia'ya düçar olmadan bir açıklaması temin edilemez. Dinsel bir bağlılık ve tecrübe yaşamadan, metafizik bir düzeyi resmen tanı-

1993: 42 vd.). Ne tür caydırma politikalarının uygulanmış olabileceği, günümüzde İmam-Hatip okullarına rağbetin azaltılmasıyla ilgili kampanyalara bakılarak tahmin edilebilir. Görece çok daha kapalı bir rejim ortamında bu yolların çok daha etkili sonuçlar vermiş olabileceği takdir edilebilir. Sonuçta din eğitimi kurumlarının hiç olmadığı uzun bir dönem başlamış oluyordu. Bu dönemin daha sonra oluşacak bütün İslâmcı söylem için kapkaranlık bir dönem olarak nitelenmesinin en önemli sebeplerinden biri, eğitim kurumlarının bu yokluğu olacaktır. Bu dönem İslâmcı edebiyatın zulüm ve istibdat tasvirlerine bu yanıyla konu olmuştur. Bir dinin en önemli istidadı, özellikle semavi dinlerin en önemli istidadı itikadını ve ibadet biçimlerini, taşıdıkları tarihsel birikimi bir geleneğe dönüştürmesi, bunu yeni nesillere aktarmasıdır. Oysa bu dönemde, eğitim kurumlarından yoksun İslâm'ın bu istidadına ciddi bir ket vurulmaktadır. Yaşanan 25 yıllık fetret döneminde din eğitiminin yokluğu, İslâmî düşünce ve hareket üzerinde telafi edilmesi neredeyse imkânsız travmatik etkiler yapacaktır. Dinin organik bütünlüğünü tamamen yok etmeye dönük sistematik bir çaba olarak algılanan bu yasaklara karşı halk nezdinde ciddi bir direniş vardır. Çocuklara gizli gizli Kuran öğretmeye çalışan dirençli, gönüllü halk kahramanı tipler, eski imamlar, anneler, nineler, dedelerden ibarettir. Bazen bir jandarma bölüğünün suçüstü baskınıyla bu kaçak eğitimlerin karşılaştığı zorluklara karşı, bu tiplerin gösterdiği efsanevi direnişlerin anlatımından oluşan anekdotlar, sonraki İslâmcıların bilincinde önemli bir hafıza unsuru olarak yer edecektir.

Belki bu direniş odaklarının zamanla artmasının yanı sıra, halk için eğitim kurumlarının yokluğunun telafisinin, kontrol edilemeyen arayışlarla sonuçlanmaya başlaması, Tek Parti döneminin sonlarında, devlet kontrolünde din eğitimi kurumlarının açılması yönünde bir tedbir almaya zorlamıştır. Din eğitimi kurumlarının kapatılmasının en önemli sebeplerinden biri İslâm etrafında örgütlenmiş bir toplumu liderlik mekanizmasından veya elit tabakasından yoksunlaştırmaktı. Oysa düzenli eğitim kurumları yoluyla kendi liderlerini temin edemeyen halkı bu durum, kendine göre telafi yolları aramaya itmişti. Üstelik bu yollar en önemli duyarlılığını, toplumun bütün hücreleri üzerinde bir kontrol sağlamak olan yeni rejim açısından son derece geniş bir denetimsiz alan oluşturmak gibi tehlikeli bir gelişmeyi haber veriyordu. Üzerinde düşünülen ve sonuçta İmam-Hatip okullarının ve ilahiyat fakültelerinin tekrar açılması kararına varan tedbirle-

madan bu tür aporialarla baş etmenin bir yolu olabilir mi? Aydınlanma söylemi yoluyla kendisine atfedilen bu küllî güçler geri alınmaksızın modernlik ile İslâmcılık birbirine alternatif olarak alınabilir mi? Her şeyi kuşatan, dokunduğu her şeyi kendine dönüştüren bir varoluş biçimi olarak modernlik tasavvurunun İslâmcılık gibi bir şeyi yarattığının düşünülmesi, tam da bu Tanrısal iddianın veya istiğnanın doruğunu temsil etmez mi?

Esasen, modernliğin tanımından kaynaklanan bu totalitarizm, bir ölçüde de iki yüz yıldır dünyanın yaşadığı radikal değişimin yaratması kaçınılmaz psikolojik etkisinin takdiriyle daha iyi anlaşılabilir. Avrupa'da başlayan bir değişim dalgasının dünyanın her tarafında etkilerinin görünür hale gelmesi, doğrudan modernliğin yayılması olarak görüldü. Kapitaliz-

rin devlet açısından en önemli gerekçesi bu asayiş kaygısıydı. Tabii bir başka önemli saik de aynı zamanda büyük ölçüde demokrasiye geçişin yol açtığı yeni siyasal aklın da bir işlevinde aranmalıdır. 1947'de CHP kurultayında yapılan tartışmalarda hem rejimin kontrol hassasiyetleri hem de dindar halkın İslâmî eğitime yönelik talepleri ilk defa bir araya gelerek İmam-Hatip okullarının ve İlahiyat Fakültesi'nin yeniden açılmasında uzlaşmıştır. Bu andan itibaren Türkiye'de din eğitiminde yeni ve çok önemli bir aşamaya geçilmiştir.

Yeni açılan İmam-Hatip okullarının resmen tanımlanan görevi, halkın din hizmetlerini yürütecek aydın din adamlarının yetiştirilmesiydi. Oysa halkın kısa zamanda gittikçe belirginleşen ve ısrarla ifade edilen talebi bununla sınırlı kalmayacaktı. Kısa zamanda hızla bütün yurt sathına yayılan İmam-Hatip okullarından halkın beklentisi sadece din adamı yetiştirilmesi değil, aynı zamanda çocukların modern bilimden vazgeçmeksizin ileri derecede dinî bilgiyle donanmış olarak eğitilmesiydi. Doğrusu bu talebin, İmam-Hatiplerin Cumhuriyet'in dokunulmaz reformlarından biri olan Tevhid-i Tedrisat konseptiyle bir şekilde uzlaştırılması gerekiyordu. Sadece bu gereklilik bile İmam-Hatip okullarının bu güne kadar sürekli bir siyasal tansiyonun odağı haline gelmesi için yeterli bir sebepti. Görünürde müfredatta ve uygulamada Millî Eğitim Bakanlığı'nın denetimine tâbi olmak suretiyle bu konseptin meşru çerçevesine sığdırılmaya çalışıldıysa da, günümüze kadar uzanan tartışmalara bakıldığında bu tansiyonun pek kolay bitecek gibi olmadığı görülüyor. İnsanların kendi çocuklarını istedikleri gibi eğitme hakkını tanımayan bir buyurgan söylemin düzeni içinde, İmam-Hatip mezunlarının sayısının istihdam edilmesi gerekli imam veya hatip sayısıyla sınırlı tutulması gereği, 1949 yılında İmam-Hatiplerin açılmasına cevaz veren gerekçelere sadık ve bağlı kalmayı telkin ediyor. Telkin etmekle kalmıyor bir dizi zorlayıcı mekanizmayla İmam-Hatiplerin bu çerçeveye bağlı kalmalarını sağlamaya çalışıyor. 1949 yılında bu okulların açılmasından sonraki süre, İmam-Hatipliliğin neredeyse ayrı bir kimlik haline geldiği ve kendi haklarını tanımlayan, savunan ve bunun mücadelesini veren bir neslin oluşumuna tanık olmuştur. İşte bu mücadele sürecinin en önemli figürlerinden biri hiç tartışmasız Hayrettin Karaman'dır.

Karaman'ın hayatında İmam-Hatip okullarıyla özdeşleşmesine yol açacak, bu okulların ilk öğrenci kitlesinin bütün tipik özellikleri vardır. Cemal Kalyoncu'ya verdiği bir mülakatta (2001)

min ürünlerinin dünyanın her tarafında kapitalist bir pazarın işleyişi ile tüketicilerini bulması, bu modernliğin yayılışını gösteren en önemli işaretlerden sayıldı. Fukuyama da tarihin sonunu göstermek için en muhtemel istisna sayılabilecek Iran'da bile Sony marka mamullerin satılıyor olmasına işaret etmişti ya! (Fukuyama, 2002). Modernliğin burada tıpkı tarihin sonu tezinde içerilen türden bir eskatolojiyi içeriyor olması bir tesadüf değildir. O bütün çelişkileri kendi içinde tüketilebilen, bütünlüklü bir nihayete denk düşüyor.

Modernleşme dokunduğu şeyi kendine çeviren bir tarihsel koşulsa, İslâm dünyasının bu tarihsel dönemde bu koşuldan muaf olduğunu düşünmek için esasen hiçbir sebep yok. Zira basit bir mütalaayla İslâmcılık da bu zamana ait bir hare-

hayatının bu çizgisinin bütün izlerini veriyor. Dindar bir ailenin çocuğudur. Taşralıdır. Babası bir demirci ustasıdır. Kendi ifadeleriyle, "çalkantılı, problemli ve ikilemli bir ortamda korunmak istenen bir kültür ile empoze edilmek istenen bir kültür; yine korunmak istenen bir medeniyet ile onun yerine ikame edilmek istenen bir başka medeniyet çekişmesi içerisinde" büyümüştür onların nesli. "Bu dönem Cumhuriyet'in hemen sonrasında dünyaya gözlerini açanların kuşağı" yani "tam bir geçiş dönemi" nesli. Çorum Mecitözü'nde Cumhuriyet'in kuruluşundan 11 sene sonra 1934'te dünyaya gelmiş ve ilk yetişme döneminde, din eğitimine karşı yasaklamaların bütün şiddetiyle sürdüğü bir dönemde, ilk temel din eğitimini almaya çalışırken, o dönem içinde alışıldık sahnelerin içine düşmüştür. O zaman da "tıpkı bugün olduğu gibi" küçük çocukların Kuran eğitimi alması yasaktır, Kuran okuyan ve okutulan yerlere baskınlar yapılmaktadır: "Tepkisel olarak bizi Kuran okumaya gönderirlerdi. Zaman zaman Kuran okunan evler polis ve jandarma tarafından basılırdı" (Kalyoncu, 2001). Buna rağmen çalkantılı geçen ilk gençlik yıllarında Kuran okumayı öğrenemeyecektir. Kuran okumayı düzenli olarak ancak 18 yaşında, üstelik tamamen informel bir yolla, babaannesinden öğrenmeye başlayacaktır. Kuran kursuna Kuran okumayı öğrendikten sonra gidecek ve kitabına uygun bir biçimde okumayı öğrenecektir. Kuran okumayı başarınca bu sefer de okuduğunu anlama isteği baş gösterecektir. 1951, Demokrat Parti'nin yedi ilde İmam-Hatip okulları kurduğu yıldır ve Karaman Çorum'a en yakın Ankara'ya yaptığı başvurusu yaşı büyük olduğundan kabul görmediği için, Konya İmam-Hatip Okulu'na yazılır. Burada da yaş yüzünden bir problem yaşadığı için, ancak 1952'de başlayabilir okula. 1959'da da İmam-Hatip okullarının ikinci dönem mezunlarından biri olarak okulu bitirir. Aynı dönem mezun olanlar arasında sonradan akademik hayatta ilahiyat veya dinî yayın alanında isim yapacak önemli kişiler vardır. Örneğin İslâmî yayıncılığın en eski kurumlarından Damla Yayınevi'nin sahibi Mehmet Doğru, halen Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerinden Mustafa Uzunpostalcı, Ali Osman Koçkuzu ile Ahmet Gürtaş ve Mustafa Ateş gibi isimler "yeni nesil" denilebilecek, İmam-Hatip ve ilahiyat fakülteleri hareketinin tipik isimlerinden olacaklardır.

Mezuniyetinin hemen akabinde Tayyar Altıkulaç, Mehmet Ali Sarı, Bekir Topaloğlu, Saim Yeprem, İsmail Karaçam, Mustafa Uzunpostalcı gibi, sonradan yine din eğitimi konusunda isim

kettir ve Batı dünyasıyla bir diyalog halindedir, Batı dünyasına dokunmuştur, Batı dünyası da ona dokunmuştur. Ancak bu mevzuu fazla uzatmadan modernliğin bu şekildeki tanımlanışının mantıksal bir dizi kabule dayandığını söylemek zorundayız.[2] Modernliğin, hiçbir varoluş biçiminin dışında kalamayacağı bir mekânsal evren ve çağ olarak tanımlanması açıkça totolojik bir çıkmaz oluşturur. Bu mantığın totolojik karakteri, modernliği hem bir taraf olarak takdim etmek hem de bunun dışında bir varoluşu neredeyse imkânsız görme çelişkisiyle belirginleşir. Bu totolojik söylemsel stratejininse sonuçta çok basit, günübirlik hedefleri oluyor: muhalefeti psikolojik kuşatmaya almak, moralini bozmak, kavramsal yapısını tahrip etmek, ve sonuçta teslim almak.

İslâmcılık, yaşadığımız dünyanın kuru-

yapacak insanlarla birlikte, İmam-Hatip okullarından mezun olanların okuyabilmeleri için açılan Yüksek İslâm Enstitüsüne bu bölümün ilk öğrencileri olarak kaydolur. Burada Ömer Nasuhi Bilmen, Ahmet Davutoğlu (eski âlimlerden), Celalettin Öktem, İzmirli İsmail Hakkı, Zekai Konrapa, Nurettin Topçu, Mithat Bahari, Halil Can, emekli Tümgeneral Saadettin Evrim gibi devrin önemli hocalarından ders alırlar.

Karaman'ın adı bundan sonra din eğitimi konusunda Türkiye'de yaşanan karmaşık sürecin her aşamasında önemli roller üstlendiği bir hayat hikâyesinin adı olacaktır. Daha İmam-Hatip okulunda okuduğu esnada bile, yaşının daha ileri olması dolayısıyla arkadaşlarıyla olan ilişkisindeki öğreticilik pozisyonuyla temayüz etmeye başlaması kayda değerdir. Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra da Fatih İmam-Hatip Okulu'nda iki yıl öğretmenlik yapar. Akabinde mezun olduğu Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Fıkıh öğretmenliği yapmaya başlar. Bu görevler çok önemlidir, zira uzun bir kapalılık döneminden sonra yeniden açılan İslâmî eğitim kurumlarında, ilk zamanlarda, öğretmenlik yapacak insanların bulunmasında ciddi sıkıntılar yaşanmaktaydı. Örneğin İlahiyat Fakültesi'nin ilk hocaları genellikle felsefeci, tarihçi, sosyolog veya edebiyatçıdır. İlahiyat Fakültesi'nde, bu fakültenin hitap ettiği taleplerle uyumlu bir öğretim kadrosunun oluşması da ayrıca en az bir on yıl almıştır. Hatta misyonu "aydın din adamı yetiştirmek" olarak belirlenmiş bu okullara ilk dönem halkın ciddi bir muhalefeti de söz konusudur. Karaman'ın Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalarından biri olan Nurettin Topçu gibi bir şahsiyet bile bu okulların gerçek bir İslâmî eğitim verme istidadına kuşkuyla bakmış, ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Topçu'nun eleştirileriyle halkın kuşkulu yaklaşımlarının aynı kaygılardan hareket ettiği tabii ki söylenemez. Halk din ve din eğitimi konusunda şimdiye kadarki icraatlarından dolayı belli bir değerlendirmeye sahip olduğu devletin, şimdi bu eğitim alanına tekrar girişini pek samimi bulmadığı için bir bit yeniği kuşkusu içindedir. Bu okulların kendi inançlarının yararına bir nesli yetiştirmeye matuf olabileceğini ummamaktadır. Oysa Topçu'nun, benzer kaygıları olsa bile, asıl eleştirisi bu okulların İslâm içindeki bir yenilenmeye (tecdide), günün şartlarına uygun bir İslâmî anlayışı geliştirmeye yeterince ehliyetli bir program içermediği yönündedir. Modern bilimlerle İslâmî bilgilerin el yordamıyla kaynaştırıldığı bir eğitim programının, İslâm dünyasının asıl mustarip olduğu skolastizmi aşmaya yetmeyeceğini düşünmüştür. 1960 yı-

lu düzeninin tartışmasız en güçlü muhalifi ise, bu söylemsel strateji de modernlik kavramının ilgili olduğu bir dizi argüman ve lügatçenin istihdamıyla işleyen bir şeydir. Oysa modernliğin, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir kategori olduğu ölçüde, tanımlayıcı gücünü kaybettiği göz ardı ediliyor. Gerçekten de bu kategori, 20. veya 21. yüzyılda dokunulmamış ve kendisine dönüştürülmemiş hiçbir şey bırakmamışsa, modernlik olmayan şeyi nasıl göreceğiz? Modernlik olmayan bir şey kalmamışsa, modernliği nasıl ayırt edebiliriz? Başkasından ayırt edilemeyen bir kategori olarak modernliğin miadını da doldurmuş olduğu anlamına gelmiyor mu bu? (Aktay, 1992; Sayyid, 2000). Postmodern söylemin kendini mantıksal bir zorunluluk olarak, basitçe "modernliğin sonu" mazeretiyle dayattığı bir yer de

lında ilk baskısı yapılan *Türkiye'nin Maarif Davası*'nda İmam-Hatip okulları ve İslâm enstitülerinin "programlarına fizik, kimya, matematik, tarih, coğrafya gibi modern ilimleri koymakla genç zekâları iskolastiğin sınırları ötesine götüremediklerini" savunur (Topçu, 1970: 119). Ancak bu eleştirileri sadece din eğitimine değil, aynı zamanda Türkiye'nin bütün eğitimine yönelik daha geniş bir eleştiriye dayanmaktadır. Bir anlamda Topçu bu din okullarından ve yalnızca bunlardan, Türkiye'nin bütün eğitim kurumlarında içine saplanıldığı düşündüğü skolastik batağın dışına çıkabilme iradesini veya istidadını sergilemelerini beklemektedir.

> ... *[B]u okullarda okutulan modern ilimler ve teknik bilgiler de din dışı okullardaki aynı anlayışsızlıkla verilmekte ve bir dünya görüşüne götürücü sistemle değil de sadece ezbercilik, çok çok isimler ve formüllerle dağınık bilgilerin tekrarı halinde sunulmaktadır. Öbür taraftan din okullarında din kültürü ile ilimleri çatıştırıp dinî kültürü zayıflatma gayesi güdülüyor. Birincisi taklitçiliğin, ikincisi zararlı inkılapçılığın eseri olmaktadır* (s. 119).

Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Topçu'dan da ders alan Karaman, Topçu'nun bu tür eleştirileri yoluyla modelleştirdiği bir "neslin" üyesi olarak, bu okulların ruhuna uygun ilk öğretmen kuşağını da temsil etmiş olacaktır. Sonradan İslâm'da içtihat kavramı üzerinde odaklanacağı akademik ve fikrî çabaları, Topçu'nun da hayalini süsleyen bir "yeni nesil" projesi çerçevesinde bu eğitimci yönünü tamamlayacaktır. 1964 yılından itibaren özellikle İmam-Hatip okulları ile Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerine yönelik dersformasyon yayınları yapmaya başlar. 1964'te Bekir Topaloğlu ile birlikte yayımladığı *Arapça Dilbilgisi* ve *Arapça Okuma ve Eski Metinler* kitabı ile 1966 yılında yine Bekir Topaloğlu ile birlikte yayımladıkları *Arapça-Türkçe Sözlük*, yayımlandığı günden bu yana İmam-Hatip liselerindeki en temel ders metinleri olmaya devam etmişlerdir. Bunların dışında aynı okullara yönelik ders, yardımcı ders kitabı ve genel ahlakî ve kültürel eğitimlerine katkıda bulunacak bir sürü yayın yapmıştır. Örneğin ünlü Hint filozof Beydeba'nın *Kelile ve Dinme* isimli eserinin Arapça'dan çevirisi, hedeflenen yeni neslin "kıssalardan hisse çıkarma" melekesinin geliştirilmesine yönelik genel bir üslubun somut bir işaretidir.

1997'de yayımlayacağı *İmam-Hatiplilik Şuuru* ile, aslında İmam-Hatip okullarıyla ilgili bütün tasarımını didaktik bir üslupla ortaya koymaya ça-

burası, ancak bu işlemlerin bir sonucu olan postmodernlik de aynı mantıksal prosedürün içinde sadece bir işlem değerine sahip olabiliyor.

Modernliğin tanımıyla ilgili olarak daldığımız bu mütalaaların bir amacı İslâmcı söylemin içinde gelenekselcilik ve modernlik ikileminin yarattığı çeşitlilikleri çözümlemeye bir katkıda bulunmaktır. Türkiye'de İslâmcı söylem içerisinde gelenekselcilik ve modernlik tartışması uzun yıllar, modernlik kavramı hakkında derinlemesine bir mütalaa yapılmaksızın, modernliğin kendini sunduğu tanımların sınırları dahilinde ve bu tanımların içerdiği ikilemler baz alınarak yapıldı. Nihayetinde son iki yüz yıldır yaşanmakta olan değişimi anlaşılır kılmanın yararlı bir kavramsallaştırması olarak, gerektiğinde alternatif kavramsallaştırmalarla

lışmıştır. Ancak Karaman'ın bir "nesil politikası" çerçevesinde toparlanabilecek çabaları en iyi ifadesini 1976 yılında kendisiyle çok benzer bir hayat çizgisine sahip bir grup arkadaşıyla beraber çıkarmaya başlayacakları aylık *Nesil* dergisindeki faaliyetlerinde bulacaktır. Yazar kadrosu arasında Mehmet Erkal, Mustafa Çağrıcı, İsmail Zengin, Hüseyin Algül, Ali Osman Koçkuzu, Ömer Faruk Harman, İsmail Lütfü Çakan, Salih Tuğ, İbrahim Kafi Dönmez, İsmail Karaçam, Abdullah Aydemir, Saim Yeprem, Süleyman Uludağ, Osman Cilacı, M. Yaşar Kandemir, Tayyar Altıkulaç gibi isimlerin bulunduğu bu dergi, İmam-Hatip okullarını Türkiye'de İslâmî eğitimin veya halkın dindar insanlarının yeni nesil kaygılarını karşılayan bir oluşum olarak toparlar. Genellikle dergilerin böyle toparlayıcı bir işlevi olmuştur. Birçok toplumsal hareket belli dernek veya teşkilatlardan ziyade bu tür dergiler etrafındaki toplaşmalar üzerinden örgütlenmiştir. Derginin Ekim 1976 yılındaki *Nesil* imzalı sunuş yazısı kendi misyonunu şöyle ifade eder:

> *Hizmet neslinin mensupları arasında metod ve hareket birliği sağlamak ve bu nesilden gelerek milletimize, gerek dünyaya aksedecek hidayet ışığına mihrak teşkil etmek üzere Nesil diye çıkmaya karar verdik. [...] Nesil Dergisi, yayın hayatına başlarken:*
>
> *1. Bütünüyle İslâm'a, ona ters düşmeyen milliyetçi düşünce ve hareketlere bağlı kalmayı,*
>
> *2. Tarihi ve mazisiyle öğünmeyi,*
>
> *3. Hak çerçevesi dahilinde fikir hürriyetini benimsemeyi,*
>
> *4. Birleştirici olmayı ve grupların üstünde kalmayı,*
>
> *5. İhtilaf ve ayrılıkları ortadan kaldırmak için gayret sarf etmeyi,*
>
> *6. Ve bütün faaliyetlerinde menfaatten uzak kalarak sadece Allah rızasını talep etmeyi, taahhüt eder.*

Dikkat edilirse, yeni neslin daha sonra iyice kristalleşecek olan bir İslâmcı kimliğe nazaran milliyetçi dozu henüz oldukça yüksektir. Doğrusu bu kuşağın İslâmcılığı en iyi ihtimalle Necip Fazıl, Remzi Oğuz Arık, İsmail Hami Danişmend, Osman Yüksel Serdengeçti gibi zatların kitapları veya söylemleriyle yoğrulmuştur. Bu isimlerin hepsi de aynı zamanda milliyetçilik başlığı altında kolaylıkla yerlerini bulabilen, eserleri Türk milliyetçiliğini de beslemiş insanlardır. Yeni nesil politikası, ellilerde din eğitim kurumlarının yeniden ihyasıyla ilgili devletin "aydın, milliyetçi din adamı" beklentisiyle, yine dindar insanların kendi nesillerini yetiştirme beklentileri arasındaki

ikame edilebilir bir isimlendirme olarak alınmak yerine, kendisine metafizik bir şahsiyet atfedildi. Bu şahsiyet atfedildikçe, üstelik bu şahsiyet bu tanımın tabiatına uygun olarak bölünmez ve her şeyi kuşatan bir bütünlük olarak kurgulandıkça, ona karşı Müslümanca bir varoluş imkânını tanımlamanın, en azından teorik, imkânı yok sayıldı. Oysa modern olan eğer bu zamanda ve bu yerde olmak gibi tamamen Allah vergisi bir duruma kadar uzatılabiliyorsa (ki, modernliğin tanımı sonuçta bu noktaya varır) bu bırakın bir Müslümanın, hiç kimsenin alternatifini ortaya koyabileceği bir şey değildir. Alternatifi konulamayan bir şeyin ise Müslümanın dinsel ve siyasî sorumluluğunun (imtihanının) kapsamına nasıl girebileceği, her şeyden önce İslâmî itikat planında ciddi bir sorun ortaya çıkarır.

sıkışmada, en uygun ve meşru söylemini bu karışımda bulabiliyordu. Karaman da yukarıdaki isimlerin hepsiyle olan ünsiyetinin yanı sıra Aydınlar Ocağı'nın da üyesidir.

İmam-Hatiplilik kimliği bir noktadan sonra, Türk halkının Müslümanlık bilincini temsil etme, kalitesini artırma ve Türkiye'yi bir ülke olarak İslâm ülkesi tutma yolundaki siyasî istencinin yanında bir ahlak ve fazilet mücadelesine ayarlanmıştır. Bunun da Türkiye'de bir Mülkiye kimliği veya bir Galatasaraylılar veya Robert Kolejli kimliğinin oluşturduğuna benzer ama kuşkusuz çok daha işlevsel ve popüler bir etkisi olmuştur. Salt İslâmcı olmanın yanı sıra milliyetçi ve muhafazakâr bir jargonu yüklenmesi bu kimliğin daha meşru ve daha etkili olma isteğinin bir bedeli olarak gelişen sağcı bir reflekse de dönüşmüştür. Bu refleks bir yandan da bu kurumların siyasî bir angajmanla riske sokulmasına karşı her zaman faydalı olmuş, bir korunma tedbiri de sağlamıştır. Bu yanıyla son zamanlarda belli bir partinin "arka bahçesi" sayılan ve bundan dolayı büyük bir zarar gören İmam-Hatip liselerinin, aslında böyle bir değerlendirmeye karşı ne kadar duyarlı ve tepkili oldukları görülüyor. Karaman'ın da dahil olduğu İmam-Hatip Liseleri Mezunları Dernekleri Federasyonu'nun 1976'da yayımladıkları bir bildiride şu değerlendirmeye yer veriliyor:

> *Günlük siyaset ve parti hareketleri, mahiyeti icabı bölücü, parçalayıcı, ayırıcı olduğu için, camia olarak İmam-Hatip neslinin partiler siyasetinin üstünde olması zarureti vardır. Çünkü bu nesil, partisi ne olursa olsun, yukarıda zikredilen maksat ve faaliyetlerde kendisine el uzatanların rehberi, milli birliğin, milletçe manevi ve maddi kalkınmanın öncüsü olmak durumundadır. Aile, mabed, kışla ve okula partiler siyasetini, günlük politika çekişmelerini sokmak kadar milli birliğe zararlı bir davranış düşünülemez. O gibi faaliyetlerin meydanı ve insanı ayrı olmalıdır ve ayrı olarak da mevcuttur* (Topaloğlu, 1976: 101).

Bu ifadelerin, dönemin yükselen ve İmam-Hatip meselesiyle yakından ilgilenmekte olan MSP'nin İmam-Hatip lisesi mensupları üzerinde oluşturduğu tekelci iradeye karşı söylendiği açıktır. İmam-Hatiplinin belli bir partinin zorunlu olarak temsilcisi veya destekleyicisi sayılamayacağı gibi, bu, bir İmam-Hatiplinin istediğinde siyasete girmesine engel oluşturan bir şey de değildir. Ama siyasete giren bir İmam-Hatiplinin yine zorunlu olarak kendisine en çok yakıştırılan partiye girmesi de şart de-

HANGİ İSLÂMCILIK HANGİ MODERNLİĞE KARŞI?

Aziz El-Azmeh'in yakınlarda Türkçe'ye çevrilen *İslâmlar ve Moderniteler* isimli kitabı, modernliği de İslâm'ı da şimdiye kadar bütüncül kategoriler olarak alan sosyal bilim söyleminin handikapını gecikmeli de olsa tespit ediyor.[3] Bir tek kavramın, modernlik kavramının, tarihsel ve toplumsal kökleri olan bir değerler bütünü olarak ortaya çıktığı halde bu kadar çok geniş bir realiteyi taşıması zaten imkânsızdır. En azından bu kavramın çatısı altındaki gerçeklikler arasındaki farklılaşmaları isimlendirecek ara kategorilere, ara kavramlara, ihtiyaç duyulacaktır. Bu da en basitinden modernlik gerçeğinin çoğaltılmasını, çeşitlendirilmesini, postyapısalcı deyimiyle yapıçözümüne uğra-

ğildir. Doğrusu da şu ki, Refah Partisi'ne yakıştırılan "İmam-Hatipler arka bahçemizdir" sözüne rağmen, aslında bu liselerin öğrencilerinin önemli bir kısmının, zaman zaman değişen oranlarda da olsa, sağ-muhafazakâr partilere, bilhassa kapatılmalarının söz konusu olduğu dönemde MHP'ye daha fazla meylettiklerine dair önemli bulgular vardır.

Kısacası, gerek İmam-Hatipler, gerek daha sonra ilahiyat fakültelerine dönüşecek olan Yüksek İslâm enstitülerinin ve tabii ki ilahiyat fakültelerinin Müslüman Türk halkının ihtiyaç duyduğu dinî liderlik ve yeni nesillerin yetiştirilmesini sağlayacak şekilde düzenlenmesi düzeyindeki çalışmaları, Karaman'ı ilk planda temayüz ettiren yönü olmuştur.

İÇTİHAT, REFORM, MODERNLİK

Hayrettin Karaman 1970 yılında *İslâm Hukukunda İctihad* başlıklı bir tez hazırlar (Karaman, 1975). Bu tez, kendilerini Ehli Sünnet geleneğinin, ortodoksisinin otoriter temsilcileri olarak sunan bazı kesimlerin sert tepkisini çeker. Oysa Gazali'den beri kapalı olduğu konusunda güçlü bir geleneksel kabul oluşmuş olan bu kapıyı zorlamaya cesaret eden bu genç akademisyenin aslında bütün yaptığı, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte askıya alınmış bir İslâmcı gündemi kaldığı yerden tekrar açmaktan ibarettir. Osmanlı'nın son zamanlarındaki entelektüel gündemin en önemli konularından biri olan içtihat konusu, Gazali'den beri kapanmış olduğu varsayımının dinsel bir muhafazakârlığın ifadesi haline geldiği ilginç bir tartışma konusuydu. Bu kapının kapatılmasının bir galat-ı meşhurdan ibaret olduğu, aslında Gazali'den beri fiilen bir sürü içtihadın yapılageldiğinden tutun da, bu kapının yeni bir içtihatla yeniden açılması gerektiğine kadar bir dizi argüman birbiriyle farklı kaygılarla tartışma halindeydi. Bu açıdan, bilhassa meşrutiyet sonrası Osmanlı-İslâmcı düşüncesinde içtihat konusu birçok entelektüel mevzunun açımlanabildiği mümbit bir vesile oluşturuyordu. İçtihat kapısıyla ilgili tartışmaların bir kısmı İslâm dünyasının gerikalmışlığının muhasebesi dolayısıyla gündeme geliyordu.

Bu yanıyla modernlik tecrübesine karşılık içtihat ve tecdidin Müslümanlara ne tür imkânlar sağlayabileceği üzerinde de duruluyordu. Üstelik bu teorik veya fıkhî mülahazaların münasip bir zemini veya vesilesi vardı: Ortada modernleşme veya Batılılaşma veya dünyanın yeni halleriyle bilfiil karşılaşan, siyasal ve toplumsal bir özne olarak İslâm ümmetinin fiilî varlığı söz ko-

tılmasını gerektirecektir. Modernlik karşıtı söylemlerin önemli bir kısmı modernizme karşı çıkmakla modernliğe karşı çıkmayı birbirine karıştırır. Her iki durumda modernlik veya modernizm metafizik bir sabite olarak algılanır. Bir kavram olarak bir gerçekliği açıklayıp açıklayamadığına bakılmaksızın, bu metafizik değerine atıfla demonize edilir. Doğrusu hiçbir isimlendirme, tabii ki tarafsız değildir, ama modernlik isimlendirmesinin tekabül ettiği değerin, alternatif isimlendirmelere nazaran zorunlu olarak daha taraflı olduğunu, bu taraflılık konumunun da her zaman önceden belirlenmiş olduğunu söylemek için fazla bir neden yok. Ancak bu işlemde metafizik bir sabite haline getirilen modernliğin kendisinin belli bir şahsiyet, kendi başına işleyen bir irade olarak resmedildiğini kaydetmek

nusuydu. İçtihadın veya başka tüm İslâmî mevzuların konuşulmasının doğrudan bu öznenin "yararı" (maslahatı) açısından bir önemi vardı. Üstelik bu toplumsal yarar arayışı, entelektüel gündemi ve tartışmaları yeterince motive etmekte, çeşitlendirmekte, derinleştirmekte ve zenginleştirmekteydi. Oysa Cumhuriyet'in kurulması bütün bu tartışmaları bıçak gibi kesmiştir. Çünkü Müslümanların siyasî varlıklarının söz konusu olmadığı bir vasatta başka herhangi bir entelektüel mevzuun dillendirilmesini münasebetsiz kılan bir boşluk hissi hâkim olmuştur. Bu açıdan sonradan şu veya bu şekilde tekrar ifade yolu bulmaya başlayan İslâmcı söylemlerin önemli bir tarihsel gecikmeyle, tartışmaları Osmanlı'nın bu döneminin epeyce gerisinden takip etmek zorunda kaldıkları bile söylenebilir.

Bu açıdan Karaman'ın *İslâm Hukukunda İctihad* başlıklı metninin içeriğinin Osmanlı'nın son dönemlerinde, diyelim ki Babanzadelerin veya Mehmet Âkiflerin dile getirdiklerinden çok daha ileri gitmediği halde, sert tepkilere yol açması çok ilginç olmuştur. Kuşkusuz bunda Türk İslâmcılığını o günkü söylemsel şartlarda temsil edenlerin dinî bir duyarlılıktan ziyade muhafazakâr reflekslerle hareket etmelerinin payı çok büyüktü. Muhafazakârlığın refleksleri, bir koruma nesnesi olarak bu söylemsel bağlamda "içtihat kapısının kapalılığı" mitolojisine sarılmıştır. Gazali'den bu yana kapalı duran bir içtihat kapısının şimdiye kadar gerçekten de kapalı kalıp kalmadığı üzerinde kimsenin düşünecek hali yoktu. Oysa bu açıkça galat-ı meşhur bir kabule dayanıyordu. Belli bir bağlamda içtihat kapısının kapalı olduğuna dair verilen kararın bile bir içtihat olduğu üzerinde duracak kimse yoktu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslâm'ı radikal bir şekilde reforme etmeye kalkışan harici müdahaleye karşı yeterince örgütlü ve donanımlı bir ulema tepkisinin varlığından söz edilemezdi. O zamana kadar tasfiye edilmiş ve sindirilmiş olan İslâm'ın lider kadrolarının yokluğunda Müslüman halk bu girişimlere karşı tepkisini, bir nevi ulemaya vekaleten, kendi içine kapanmayı en güvenli yol diye tercih ederek göstermiştir. Karaman'ın içtihatla ilgili görüşlerine karşı birdenbire bir Ehli Sünnet söylemiyle tezahür eden tepkiler, İslâmî muhafazakârlığın kendine özgü şartlarını açığa vuruyordu. İslâmî muhafazakârlık bir entelektüel veya ilmî temelden yoksundu, hatta büyük ölçüde yoksun olduğu için İslâmcılık uzun süre bir muhafazakârlık olarak temayüz ediyordu. Muhafazakârlık ne işe yaradığı belli olmayan bir cihaza hiç dokunmayarak ve de kimseye dokundurmadan günün birinde işin

gerekiyor. Modernliğin neler yapıp ettiğine, nelere etki edebildiğine, neleri dönüştürebildiğine dair söylemlere bakıldığında modernliğin "kim" olduğu sorusu garip bir biçimde gramatik olarak mümkün hale geliyor. Bu haliyle modernlik insanın eylemlerinden bağımsızlaşmış, kendi adına bir şahsiyet kazanmıştır. Bu şekilde temsil edildiği ölçüde, modernlikle ilgili söylemlerde realiteyle doğrudan temas kesilmiştir. Karmaşık bir toplumsal ilişkiler ağını tasvir etmek üzere önerilmiş bir kavram olan modernlik giderek "şeyleştirilmiş" ve olup biten birçok şeyin kadir-i mutlakı sayılan konsantre bir irade halini almıştır.

Yetmişli yılların sonlarından itibaren, özellikle Rene Guenon, Titus Burckardt, Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci Müslüman düşünürlerin yazılarının çevi-

ehline devretmek üzere bir tür bekçilik olarak açığı çıkıyordu. Yoksa Karaman'ın söyledikleri, aslında Ehli Sünnet diye İslâm düşünce veya fıkıh tarihinde temayüz etmiş, Cumhuriyet yıllarında veya belki biraz daha gerilerden itibaren, üstü örtülmüş bir çizginin yeniden ihyasından başka bir şey değildi.

Nitekim *İslâm Hukukunda İçtihat*'da dile getirilen düşüncelerin önemli bir kısmı, Osmanlının son dönemlerinde çok daha etraflı şekilleriyle gündeme gelmiş, bu esnada tartışmanın tarafları arasında bizzat Mehmet Âkif, sonradan Diyanet İşleri Başkanı olan Ahmet Hamdi Akseki, Said Nursî, Ahmed Naim gibi zatlar da vardır. Hayrettin Karaman'ın daha sonra sadeleştirmesini ve yeniden yayına hazırlığını üstleneceği Reşid Rıza'nın *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* (daha Türkçesi, Mezheplerin uzlaştırılması ve İslâm'ın birliğinin sağlanması) başlıklı kitabı, 1914'te Ahmed Hamdi Akseki tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 1974'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da teklifiyle Ahmed Hamdi Akseki'ni bu çevirisi Hayrettin Karaman tarafından güncelleştirilerek ve notlar eklenerek tekrar yayımlanır.

Kitapta yine eleştirilen konular taklit, imamların içtihatlarına körü körüne itaat, mezhep taassubu vs.dir. İçtihat konusuyla ilgili İslâm'ın temellerinin yeniden gözen geçirilmesinin ardından içtihadın günümüz şartlarında da pekâlâ mümkün olduğu, bunun için günün değişen bilgi teknolojilerinden de faydalanılarak pekâlâ yeni ve işlevsel yöntemlerin geliştirilebileceği üzerinde duruluyordu. Bu, her şeyden önce içtihat üzerine yeni bir içtihadın yapılmasıyla mümkün oluyordu tabii ki. Örneğin İslâm âlimleri arasında neredeyse uzlaşılmış müçtehitlik ehliyetiyle ilgili şartlar (bir müçtehidin kendisinden önceki bütün içtihatları bilme zorunluluğu gibi) çağımızın "uzmanlaşma" gerçeğiyle yeniden gözden geçirilebilirdi. Bu durumda belli bir konuya odaklanmış bir müçtehidin sadece kendi konusuyla ilgili içtihatların evveliyatını bilmesi yeterli sayılabilirdi. Diğer yandan belli bir dönemde bazı konularda eldeki verilere farklı yaklaşımlar veya farklı yorumlardan kaynaklanmış İslâm mezhepleri arasındaki ihtilafları veri kabul ederek hiç dokunmamak yerine, bu ihtilafları gidermeye çalışmak mümkündü. Bunun için ihtilaf edilen konular tekrar tartışmaya açılır, her tarafı kendi sonucuna götüren deliller karşılaştırılarak aralarındaki ihtilaf giderilebilirdi. Bu durumda mezhepler arasında birçok konuda birbirine yaklaştırma hatta birleştirme yapılarak ihtilaflar asgariye indirilerek İslâm birliğinin en azından bu boyutu temin edilebilirdi.

risiyle başlayan bir furya, modernlik ile gelenekselcilik ikilemini, modernliğin öztanımını her aşamada biraz daha güçlendirmeye yarayacak şekilde işledi. Bu eserlerin Türkçe'ye çevirisi ve Türkçe'de yeniden üretimi aşamasında, İslâmcılık adına, modernizm aleyhine ve gelenekselcilik lehine kalabalık bir söylem ve literatür oluştu. Bu literatürde modernizm ve gelenek karşıtlığı tam da modernizmin sunmak istediği gibi veri olarak alındı ve modernizme yönelik eleştirilerin yanında saf tutuldu. Modernizm karşıtlığı İslâmcılık adına üretilen veya İslâmcılık hanesine yazılan söylemlerin neredeyse ayırt edici vasfı haline gelmişken, modernlik hakkında, modernliğin tabiatı hakkında kapsamlı ve zamanında güncellenen analizlerin yapıldığı söylenemezdi. Nitekim bu ikilemin bir parçası olarak bile modernlik

Kuşkusuz Reşid Rıza'nın bu "İttihad-ı İslâm" arzusundan kaynaklanan naif arzusu, ihtilafların tabiatıyla ilgili evrensel kuralları yeterince takdir etmemiş görünüyor. Burada bir entelektüel proje olarak fazlasıyla tutarlı ve başarısı mümkün gibi görünen bu Mezahibin telfiki ve İslâm'ın bir noktaya cem'inin pratikte asırların etkisiyle zihniyete ve kültüre sinmiş alışkanlıklarla, *habitus*'larla hangi siyasal ve kültürel araçları kullanarak baş edebileceği gibi hayati bir soruyu atlıyordu. Sonuçta belli bir entelektüel veya kültürel seviyeye sahip insanların bu sorunu bu projeyle aşmaları mümkün olsa bile bunun kitlelere nasıl mal edilebileceği konusunda karşımıza sosyolojik ve tarihsel şartlar çıkmak durumundaydı. Bu şartlarsa, artık Ümmet-i Muhammed'in bir gerçekliği haline gelmiş olan bu dağınıklık, çeşitlilik ve farklılığın teorilerle veya projelerle giderilemeyecek olduğunu, proje tutsa bile bunun da bu çeşitliliğe bir katkı sağlamaktan öteye geçemeyeceğini öğretiyordu. Bunun sosyolojik veya hermenötik nedenleri üzerinde tabii ki ayrıca durmak lazım, fakat burası bunun yeri değil. Ancak böylesi bir projenin, ihtilafları çözme ve birlik sağlamaya verdiği aşırı prim yüzünden İslâmcılık içerisinde bir "tek-hakikat", "tek-gerçek" fikrinin pekişmesine yol açtığını, bununsa çok açık siyasal sonuçlarının olduğunu görmek gerekiyor. Bu tarz bir birlik arayışının hem siyasalın hem de İslâmcılık içerisindeki iç barışın aleyhine işleyen bir söyleme kolaylıkla dönüştüğü tecrübelerle de görülmüştür. Doğrusu, mezhepler arasında kolay giderilebilecek bazı teknik ihtilafların giderilmesi konusunda çıkış noktası ve birçok çözümlemesi itibariyle tamamen haksız olmasa bile, bu metnin İslâmcı nesnelcilik veya metin-merkezciliğin temel referanslarından biri haline geldiği de bir gerçektir.

Bu kitabın, Karaman'nın sadeleştirmesi ve notlandırmasıyla yeniden yayımlandığında, neredeyse İslâm'dan aslî bir sapma olarak karşılanacak kadar büyük gürültüler koparacak olan bütün muhtevası, daha önce, yayımlandığı ilk zamanlarda (Rıza, 1914) canlı bir entelektüel tartışmanın konusu olmuştur, ama bu kadar da büyük bir tepkiyle karşılanmamış olması üzerinde durmaya değerdir. Çünkü muhtemelen dinsel bir muhafazakârlığın bütün şartları henüz oluşmamıştır. Bu şartlar henüz devam etmekte olan canlı bir toplumsal organizmanın mukadderatıyla ilgili mülahazaların bütün göndermelerinin adresine doğrudan ulaşabilme imkânınca belirleniyordu. Yani toplumun veya devletin İslâmî vasfı bertaraf edildikten sonra, artık hiçbir

Aydınlanma'nın en kaba pozitivist yorumuna indirgendi.

Modernliğin çeşitlendiği, kendini bir ölçüde yenilediği, tabiri caizse öz-düşünümsel bir seviye katettiği yeni biçimlerinin hak ettiği değerlendirme ve eleştirilerin İslâmcı söylem içinde geliştirildiği söylenemez. Modernizm eleştirilirken hâlâ Auguste Comte'un, Marx'ın ve diğer ateist modernistlerin din hakkındaki değerlendirmeleri referans alınmakta, modernlikle ilgili analizler de genellikle münhasıran Fransız tarzı bir laiklik imajı çizmekte ve bütün eleştiriler bu tarz bir modernizme yöneltilmektedir. Bu eleştirilerde modernleşme sürecinin Müslümanların karşısına çıkardığı karmaşık sorunlar, mukabil karmaşıklıkta bir çözümlemeye konu olmuyor. Demonize edilen modernlik kategorisi giderek

göndermenin somut bir karşılığı kalmaz, buna karşılık işlevsiz veya münasebetsiz kalmış bazı kurumlar ve değerler doğal ortamlarından koparılarak kaldırıldıkları bir çeşit müzede bir "koruma" yanılsamasıyla yaşatılır. İslâmî muhafazakârlığın korumaya aldığı değerleri koruma biçimi de, o değerlerin veya kurumların bir pratiği değil, o değerleri sembolize eden kelimeler, kavramlar veya tarihsel kalıntılar olmaktadır. Böylece hayatla ya hiçbir bağı kalmamış, veya kalmayacak şekilde yüceltilen, bu unsurlara karışan bir tür fetişleştirme pratiğinin, katledilmiş sahih değer ve uygulamalara bir kefaret veya tazminatı karşılayabileceği hissedilir. Uzaklaşma daha abartılı ihtiram gösterileriyle telafi edilmeye çalışılır. Ancak bu telafi de tıpkı muhafaza edildiği zannedilen gelenek kadar yapaydır.

Karaman, içtihat üzerine olan tezini yayımlayınca ayağa kalkan çevrelerin başvurdukları -aslında icat ettikleri- Ehli Sünnet geleneğine olan bağlılıkları bu tür kompleksler görülmeden değerlendirilemez. Aslında ne Reşid Rıza ne de Karaman, Ehli Sünnet'in teorik çizgisine yeni bir şey katıyor değildirler. Hatta söyledikleri, önerdikleri her şey Ehli Sünnet paradigmasının çerçevesi içinde kalıyordu. Bu anlamda Karaman'ın bütün yaptığı, içtihat üzerine Ehli Sünnet çizgisi içerisinde oluşmuş teorik pratiği derleyip toparlamak ve bunu ortaya koymaktan ibarettir. Hz. Peygamber devrindeki içtihatlar, Sahabe dönemi Tabiun ve Müçtehit İmamlar dönemindeki içtihatlar ile içtihat pratiğinin mantığı ve şartları hakkında aktardığı bilgilerin sonunda bu kapının öyle kolay kapanamayacağını, esasen bu kapının kapanması gerektiğini savunmanın kendisinin bile bir içtihat olduğunu ve pekâlâ yanılabileceğini telkin etmeye çalışır.

Karaman'ın ele aldığı bütün bu model dönemlerde sergilenen İslâmî aklın doğasına içtihadın daha fazla uyduğu açıkça görülüyor. Bu dönemlerde İslâm'ın öncü şahsiyetleri sürekli olarak Müslümanları kendi görüşlerini geliştirmeye, belirtmeye ve başkalarını körü körüne itaat etmemeye dair güçlü vurgular yaparlar. Buna rağmen Karaman'ın da tespit ettiği bazı nedenlerle İslâm dünyasında bu dönemlerin hemen akabinde "içtihat terbiye ve kültürünün değişip zayıflaması" (Karaman, 1985: 169) zamanla taklitçi bir zihniyet ve pratiğin İslâm dünyasına sinmesi söz konusu olmuştur. Bu nedenler, ulemanın aslında kitlelerin dinî ibadetlerle ilgili ihtiyaçlarını karşılamak üzere ifade ettikleri görüşlerinin toplamından mezheplerin oluşması; bir tür kodifikasyonun, yani bağlamından veya delillerinden koparılarak tamamlanmış ve

Müslümanın pratikte yaşamak zorunda olduğu bir hayatı teorik düzeyde kilitleyen bir işlevi deruhte etmiş oluyor. Oysa ne modernlik artık 19. yüzyılın modernliğidir, ne de adına modernleşme denilen toplumsal, kültürel ve küresel gelişmeler içerisinde her şey tamamen Müslümanların aleyhine çalışıyordur. Modernleşme diye adlandırılan süreç, ürettiği zorluklar kadar, Müslümanların önüne yepyeni imkânlar da açıyordu. Üstelik böylesi bir bakış açısı hem Müslümanların fiilen yaşamakta olduğu pratiğe daha çok uymakta, hem de geleneksel bir İslâmî anlayışta yeri daha kolay bulunabilirdi. Ayrıca modernlik eleştirilirken, modernliğin kendi tanımına sadık kalmak elbette gerekmeyebilir. Belli bir taraf haline gelmişseniz, karşı taraf hakkında elbette kendi algınızı, kendi tanımınızı geliştirirsiniz. Karşı

noktalanmış (tedvin edilmiş) bir hukuk veya fıkıh sisteminin ortaya konulması. Bu durumlarda belli bir kodifikasyona neden olan bağlam ve deliller değil, o bağlam ve nedenlerin sadece sonucuyla yetinmek bir içtihat pratiğinin tortulaşması olarak düşünülebilir; bu ölçüde de aslında belli bir dinamik sürece musallat olabilecek doğal bir sonuç olarak görülebilir. Çünkü, özellikle gelişmekte olan hiçbir dinamik pratik sonuna kadar aynı dinamizmi götüremez. Belli bir dönemde devrimci bir konumlanma gerektiren birçok düşüncenin kabul edilmesini, o kabulün kanıksanması, rutinleşmesi veya Husserl'in deyimiyle "tortulaşması" takip eder. Sonraki kuşakların aynı duyarlılıkla, aynı tecrübenin gerilimleriyle bu doğrulara sahip çıkmaları beklenemez. Bu daha genel bir açıklama çerçevesi. Karaman'ın yaptığı açıklamalar, kuşkusuz bu uzaklaşmanın gerçek bağlamını kronolojik olarak izlememize imkân veriyor.

Bir neden de İslâmî ilimlerin tasnifinde araç bilimlerden (dil, mantık, felsefe) çok "tefsir, hadis gibi içtihat ehliyetini teşkil eden ilimler üzerinde durulması, alet ilimlerine, ancak bunları anlamak için gerektiği kadar önem ve yer verilmesi" (s. 169-70) ve tabii bunun kaçınılmaz sonucu olarak felsefenin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Başka bir neden, "Fıkıh usûl ve fürûuna ait meselelerin hem haddinden fazla çoğalması hem de içinden zor çıkılır bir duruma gelmesinin" (s. 170) baş edilmesi iyice zorlaşan ve detaylarda boğan bir hacim karşısında bir yılgınlık duygusunu oluşturması. Bu da yine tarihsel tortulaşma ve belli bir ortodoksinin kurulmasıyla alakalı bir şey olsa gerek. Ortodoksinin oluşumunu sağlayan, bir mezhebin veya görüşün kendi içsel dinamiği kadar belli bir siyasî mihrak tarafından benimsenmesi ve resmi görüş haline getirilmesidir. Nitekim, Karaman'a göre "mezhep taassubu" çerçevesinde "tefrika, fitne, savaş ve tahribatın" artması, "gerçekle karşılaşılmasına rağmen hatada ısrar" edilmesi; "mezhep imamlarına, içtihat yoluyla muhalefet edenlere cephe almanın" gelişmesi, genellikle bu içsel dinamikler çerçevesinde ele alınabilir. Bunun yanı sıra İslâm'ın yayılıp toplumsallaşmasıyla birlikte iyice yaygınlaşan yargı (kaza) kurumunun ihtiyaçları ve çalışma tarzı da içtihadı zorlaştıran bir etken olabiliyor. Müslüman nüfusun artma ve çeşitlenme hızı bu toplumun ihtiyaç duyacağı hukuk veya fıkıh faaliyetinin hızından çok daha yüksek olunca İslâm siyasî kurumlarını bir kontrol telaşı almıştır. Fıkıh ve içtihat bir bilinç seviyesiyse hızla artan bir nüfusa bu bilincin kazandırılmasının açık zorluğu karşısında, taklit edilecek, har-

taraf istediği kadar kendisini "iyi" olanla, pozitif olanla özdeşleştirsin, onun hasımları tarafından algısının böyle olması tabii ki gerekmez. Ancak sorun, aynı modernliğe modernlik olarak saldırdıkça, modernliğin kendi adlandırmasını ve tanımını yeniden üretme ihtimalinin çok yüksek olmasıdır. Zira modernlik kavramı özellikle belli bir lehçeyle telaffuz edildiğinde adlandırdığı realiteyi kendine göre düzenleyen, hiyerarşik bir düzene sokan bir kavram.

Diğer yandan modernliğe gelenek adına saldırdıkça, yaşanmakta olan değişimin boyutlarını ve bu değişimin muhtemel bir İslâm fıkhına nasıl bir yansımasının olabileceğini yeterince takdir edememe ihtimali de artıyor. Oysa, şu veya bu nedenle, şu veya bu niteliğiyle oluşan yeni dünyada Müslümanların 12-13 yüzyıl

fiyen uyulacak bir metin anlayışını oturtmak siyasî güçler açısından da, bir dinin kendi ortodoksisi açısından da daha güvenilir bir yol olarak ortaya çıkıyor. Esasen bu her zaman hukuk sosyolojisinin de üzerinde durabileceği bir sorun olmuştur. Sabit hukuk metinleri ile süregiden hayat arasındaki irtibatı yakalamak her zaman sorunludur, bu irtibatın kurucu hukuk momentinin az biraz rutinleşmesiyle birlikte bir ortodoksiye dönüşmesi neredeyse kaçınılmaz bir durumdur. Karaman bir diğer faktör olarak "medrese vakıfları ve tedris şartlarına bağlı menfaatleri" de sayıyor ki, bu da genellikle bürokrasiyle oligarşi arasındaki ilişkilerin canlılığına aşina olanlar için anlaşılması zor olmayan bir durumdur. Son olarak siyasî baskılar ile değişen ve bozulan ahlak İslâm aleminde içtihat terbiyesinin bozulup zayıflamasına yol açan diğer faktörler olarak zikrediliyor (s. 171-4).

Karaman'ın bütün bu söyledikleri, tekrarlamak gerekirse, Osmanlı'nın son zamanlarında İslâmcılık adına ortaya konulan ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte bazı nedenlerden dolayı kapısı kapatılmış bir tartışmanın bir bakıma gecikmiş bir yeniden ifadesiydi. Üstelik kelimenin kitabî anlamıyla ehli sünnet doktrininin temellerine son derece sadık bir çizgisi vardır bu söylemin. Başka bir deyişle Ehli Sünnet söyleminin içinden konuşuyor. Buna rağmen en büyük muhalefeti bir tasnife göre İslâmcı sayılabilen bazı kesimlerden almış olması üzerinde durmaya değer. Yüksek İslâm Enstitüsü'nden hocası olan ve dönemin en saygın âlimlerinden olan Ahmet Davutoğlu, örneğin, yazacağı *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* adlı kitabında onun da ismini "reformcu" olarak, zikreder. Hüseyin Hilmi Işık'ın *Dinde Reformcular* veya Necip Fazıl'ın *Doğru Yolun Sapık Kolları* gibi daha ziyade çeviri kitaplara yöneltilen ve bir Ehli Sünnet fetişizmine dayalı bir dinî muhafazakârlığın temel metinlerini oluşturan kitaplarındaki eleştirilerden Hayrettin Karaman da gerekli nasibini alacaktır.

Gerçi bu literatürün veya reform düşüncesine karşı bu muhafazakârlığın oluşumuna kaynaklık etmiş çok önemli iki konu vardır. Birincisi, muhafazakârlık ile İslâmcılığın Türkiye'deki buluşma tarzını da belirlemiş olan, Cumhuriyet idaresinin meşhur din reformu projesinin hafızalarda yer etme biçimiyle ilgilidir. Reform kavramının İslâmcıların veya genel olarak dindar insanların zihnindeki yerini telafi edilemezcesine olumsuz olarak belirlemiş olan bu tecrübe, her çeşit reform kelimesine karşı demonik bir duygu beslemeye yol açmıştır. Dinde reform isteyen hiç kimse dinin dostu olamaz.

boyunca başarılı bir biçimde konuşageldikleri dilden apayrı bir dil konuşulmaktadır. Ne Müslümanlar artık eski Müslümanlar ne de gayrimüslimler eski gayrimüslimler... Üstelik bütün bu değişimi kavrayabilecek, bunu algılayabilecek, buna dair sağlıklı refleksler ortaya koyabilen Müslüman bir canlı organizma, bir siyasal beden de yok. Başlı başına bu durum sadece modernleşme kavramı değil, yaşamakta olduğumuz dünyaya isim koyma iddiasındaki her türlü açıklamaya yönelik Müslüman bir ilgiyi canlı tutmaya yetiyor. Çünkü doğrusu, Müslümanların kendilerini bir anda disorganize buldukları (veya kendilerini kaybettikleri andan beri hiç bulamadıkları) bir durumdan kendilerine, belki kim olduklarına değilse bile, nerede olduklarına dair fikir verebilecek her türlü bilgiye ihtiyaçları olmuş-

Hatta dine düşman olmayan hiç kimse dinde reform talep edemez. Bu açıdan Karaman veya bu mevzuları dillendiren yerli ve yabancı başkalarına karşı işleyen çok geçerli ve etkili bir dışlama mekanizması bu "reformcu" yaftalaması üzerinden işlemekte, bu reform teşebbüsüne karşı zamanında halkta oluşmuş bulunan sivil itiraz ve direnişin sağladığı lügatçeyi istismar etmekteydi. Oysa Karaman'ın teşebbüsünün bu reformu tasarlayan iradeye dahil olması mümkün değildi. Temelde bir farkı, onun yenilemeye çalıştığı geleneğin veya cemaatin içinden olması ve o cemaatin maslahatını düşünmesiydi.

İkinci konu ise aslında yine muhafazakârlığın bir başka istimlak alanlarından biriyle, yani yerlicilik ve seçkincilik boyutuyla ilgilidir. Kendine özgü içtihatlarıyla veya içtihat tartışması yoluyla aslında İslâm dünyasının tamamına yayılmış evrensel karakterli bir İslâmcı harekete eklemlenen Türkiye'deki İslâmcılar, Türkiye'de alt-sınıf ve taşralı bir sosyolojik tabana sahip yeni Türk İslâmcı dalganın rağbetini çekmiş olmak bakımından yerlici ve gelenekçi değerler üzerinden örgütlenen bir tepkiye maruz kalacaklardır. Bu tepkinin yerliciliğe ve geleneğe atfettiği kutsallık ve estetiğin (Vatan-Millet-Sakarya gerisi hep angarya) yer yer seçkinci bir otoriterlikle dillendirilişi tam da başkalarının Sünnîliğinin neden makbul sayılmadığının açıklamasını kendinde içeriyor. Fetişleşmiş Ehli Sünnet'in içeriği ve tutarlılığı değil, bunun "bize ait" olması önemlidir. Ehli Sünnet üzerinden fetişleşen "biz"den başkası değildir. İslâm da giderek bizim milletimizi temsil ediyor olması bakımından kutsallaştırılmaya değer bulunur. Dolayısıyla İslâm üzerinden de kutsallaştırılan, biraz fazla Durkheimcılık gelmeyecekse, bizzat "biz" olur (bkz. Aktay, 2003).

Karaman'ın içtihatla ilgili yaklaşımları Ehli Sünnet çizgisine aykırı olmadığı gibi, göstermeye çalıştığımız üzere, aslında Ehli Sünnet paradigmasının çağdaş yeniden üretimini üstlenmeye daha yatkındır. Hatta Ehli Sünnet düşüncesine ve paradigmasına karşı sonradan oluşacak daha radikal eleştirilerin, örneğin Fazlur Rahmancı veya Hasan Hanefici İslâm modernizmi, hermenötik, tarihselcilik ve gelenek eleştirilerinin karşısında bu çizgisi daha bir temayüz edecektir. Fazlur Rahman'ın İslâm'ın çağdaş yorumu için tarihselci ve hermenötik yöntem önerisi, Kuran'ın kendi dönemindeki bazı meselelere getirdiği çözümleri, sonraki Müslümanlara bağlayıcı nihaî hükümler olarak değil, aksine bir akıl etme ve meseleleri çözme üslubu kazandırmaya dönük tikel vakalar olarak almayı öneriyordu. Bu da Kuran'ın veya Şeri-

tur. İslâmcı hareketin postmodernleşme, küreselleşme, tarihin sonu ve sair dünyanın gidişatıyla ilgili yeni dünya teorilerine, açıklama çerçevelerine, biraz daha ilgili olmasının bir sebebi de bu olmuştur.

İSLÂM MODERNİZMİ

İslâm ve modernlikle ilgili tartışmalarda modernlik algısının totolojik bir kategori olarak yeniden-üretimine katkıda bulunan tek söylem, modernlik-karşıtı söylem değildir tabii ki. Modernizmin İslâm adına demonize edildiği bir vasatta kendilerini İslâm modernistleri diye nitelemekten kaçınmayan Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi gibi İslâm bilginleri, her biri farklı argümanlarla, modernleşme bağlamında Müslümanların üreteceği yeni bilgi, pratik ve varoluş im-

at'ın olmazsa olmaz şartları gibi görünen birçok hükmün tarihsel bağlamına oturtularak, günümüz Müslümanlarının uymaları gereken yük(ümlülük)ler olarak anlaşılmasından kurtarabilirdi. Bu yaklaşımla, bazı çağdaş sorunlar, örneğin el kesme, idam, recm, kırbaçlama gibi cezaî müeyyideler, kadının şahitliği veya miras hakkı miktarı ile ilgili, birçok Müslüman'ın apolojist bir konumdan öte bir cevap üretemediği birçok konuya kökten bir çözüm getirmiş oluyordu. Bu konudaki hükümler nihaî değil, günün şartlarında İslâm peygamberine mümkün görünmüş en makul çözümlerdi, değişen zaman içinde insan aklının veya tecrübesinin bulabileceği daha uygun çözümlerin ikamesine engel değillerdi.

Karaman'ın kesinlikle katılmayacağı bu görüşün içinde sallanıp duran "günün şartları", "tarihsel koşullar" veya daha teknik deyimiyle "tarihsellik", aslında Karaman'ın Ehli Sünnet paradigmasının içinde karşılığını bulmakta hiç zorlanmadığı şartlara tekabül ediyordu. "Tarihsellik" en kötü ihtimalle fıkıh içindeki "zaruret ahvaline" tekabül ederdi ve fıkhın istisnai olarak başka türlü tezahür etmesine "zaten" imkân veya cevaz veren bu şartlar, ne kadar uzun sürerse sürsün, bu paradigma içerisinde istisnai sayılırdı. Bunun için fıkhın "normal" diye kodladığı şartlar için tesis ettiği hükümlerden vazgeçmek gerekmezdi. Hasan Hanefi, Fazlur Rahman ve Muhammed Arkoun gibi çağdaş İslâm düşünürlerinin, her birinin kendine özgü tarzlarıyla, Kuran'la, hatta Allah'la ilgili tasavvurları bile tarihe konu ettiklerini biliyoruz. Bunun arkasından bütün talep ettikleri apolojist bir reformizmin başka bir versiyonu da olsa, yani çağımızda savunulması zor görünen bazı klişe şeriat uygulamasından kurtulmak gibi görünse de, bu basit talepleri için istihdam ettikleri felsefî birikimin gereksizce derin olduğu söylenebilir. Nitekim bu birikimin istihdam tarzı, genellikle bağlamından koparılmış veya en derin mülahazalar düzeyinde nükseden basit bir siyasî istemin yapmacık uyumsuzluğu şeklinde olmaktadır. Karaman'ın Kuran'a bir tarihsellik atfetmeye çalışan düşünürlerin felsefî mülahazalarına fazla rağbet etmeden, bütün sorunları kendi kulvarına çekerek karşılaması, kuşkusuz bir dil uyumsuzluğu görüntüsü de oluşturmaktadır.

Tabii tarihselcilik tartışmasına Karaman'ın takındığı tutumu bir zamanlar kendisinin içtihatla ilgili görüşlerine karşı dinsel muhafazakârların takındığı tutumlarla karşılaştırmak mümkün. Nitekim bazıları onun yetmişli yılarda içtihat ve mezhep tartışmalarında dönemin bir hayli ilerisinde görünen yenilikçi tutumuyla doksanlı yıllardaki mo-

kânlarını araştırdılar. Özellikle Fazlur Rahman'ın veri olarak aldığı modern koşullarda Islâm'ın bilgi ve pratiğine dair önerileri, uygun bir Islâmî bilginin klasik yöntemlerle artık üretilemeyeceğini öngörüyordu. Rahman'a göre bu bilgi ancak Kuran'ın indiği tarihsel koşullarla günümüz koşulları arasında diyalojik bir ilişkinin tesisiyle mümkün olabilir.

Teknik ayrıntılarına girmenin burada mümkün olmadığı yaklaşımıyla Rahman, modernlik kavramını -İslâm dünyasında bilginin mahiyetindeki olası değişikliklere karşılık vermek üzere- bir çeşit fıkhî kategori olarak en sistematik biçimde alan kişilerin başında gelir (Rahman, 1991). Fazlur Rahman'ın çabasını modern çağlarda kalan biçimiyle ulema ile bir ölçüde vatandaşı olan Mevdudi'nin çabalarıyla karşılaştırmak onun modern-

dernizm tartışmaları arasında bir tutum farkı veya çelişkisi görmüşlerdir. Ancak açıktır ki, bu çelişki her şeyden önce Karaman'ın yetmişli yıllarda temayüz eden tutumu ile modernistlik arasında modernizme doğru işleyecek bir evrim çizgisinin varsayılmasından kaynaklanıyor. Bu durumda modernizme veya tarihselci düşünceye doğru evrilen bir İslâmcı anlayışa Karaman'ın ayak uydurmakta yavaş kalmış olduğu düşünülebilirdi. Oysa asıl sorun bu düşünceler arasında sürekliliğe sahip bir evrimsel istikamet varsayılmasıdır. Sözmerkezciliğe yönelik tarihselci eleştirinin bu mevhum çizgi içerisinde kendini merkeze oturtmasından kaynaklanan bu eleştiri Karaman'ın fıkıh anlayışında sözmerkezci bir eğilimin altını çizebilir, doğrusu, bunda başarılı da sayılabilir. Ama böyle bir eleştirinin, Karaman'ın işaret ettiği içtihat pratiğinin imkânlarını yeterince takdir etmeksizin, üstelik bizzat Karaman'ın da eleştirilerine konu olan örneklerden başkasını işaret etmiyor olması yeterince ilginçtir. Karaman'ın yetmişlerdeki içtihat girişimine gösterilen muhafazakâr muhalefet ile kendisinin tarihselcilik tartışmasına yönelttiği muhalefet arasında, bir İslâmcı refleksin teşhis edilebilmesi açısından anlamlı bir karşılaştırma vesilesi daha bulunmaktadır. Birincisinde Karaman'ın karşısına çıkan muhalefet, onu Cumhuriyet'in ilk yıllarında kirlenmiş bir kavram olarak "reformcu" yaftalamasıyla İslâm'ın siyasal karşıtı olarak karşılıyordu.

Burada "reformcu" yaftasının görünenden çok farklı ve çok boyutlu işlevleri olduğu görünüyor. Esas itibariyle pozitif olan bir kavramın belli bir siyasal süreç içerisinde nasıl bu kadar olumsuz bir değere kavuşmuş olması bu boyutlardan biridir. Reform ile tecdit, hatta içtihadın aslında çok benzer işlem veya süreçler olduğunu söylemek mümkün olduğu halde, bunları kimin yapıyor olduğu, ne adına yapıyor olduğu, Müslümanların bu süreç içerisinde ne ölçüde "kendi kaderlerini tayin" konumunda oldukları, bu kavramların her birine kendine ait değeriyle birlikte belirli anlamlar kazandırıyor. Reform, Müslüman olmayanların İslâm'a yönelik kesintisiz tahrip ve tahrif çabalarının diğer bir adıdır. Bazı sömürge Müslüman ülkelerde sömürgeci güçlerin bazı çabalarıyla, Türkiye'de de Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte camilere sıraların konulması, camilerin kiliselere, İslâm'ın da Hıristiyanlara benzetilmesi çabaları, bu kavramın anlamını somutlaştırmıştır. Bu somutluk, herhangi bir kavram tartışmasına imkân vermeyecek kadar bu anlamı sabitlemiştir. Tecdit, peygamberin haber verdiği, ümmetin içinden çıkacak olan

liği İslâmî bilginin üretimine bir veri olarak kaydetme konusundaki ısrarını daha anlamlı kılabilir. Mevdudi de yaşadığımız dünyada İslâm'ın bilgisiyle ve pratiğiyle uygulanabileceğine dair en ufak bir kuşku taşımadığı halde, bu dünya için önerdiği yönetim modeli, bütün çağlar için değişmez ve bölünmez bir İslâmî yönetim doktrinini ihtiva ediyordu. Bu model bir ölçüde Batılı ulus-devlet modelinin etkisini yansıtsa da, siyasî ve İslâmî karakteri itibariyle Batı dünyasını hiçbir şekilde umursamayan bir tutuma sahipti.

Oysa Rahman Batı'da eğitim almış ve hayatının önemli bir kısmını Amerika'da geçiren bir akademisyen kişiliğiyle Kuran'ı modern dünyada İslâm'dan türetilebilecek bir değerler sisteminin kaynağı olarak görüyordu. Bu metnin böylesi bir amaç için istihdamında her zaman karşı-

ve ortaya çıktığında ümmetin muhalefetini falan çekmeyecek, sağduyuyla kabul edilecek bir arınma/arıtma girişimidir. İçtihat ise yine Müslümanların arasından çıkan, İslâm'ın yararını gözeten, belli bir ehliyeti olan birilerinin yapabileceği bir etkinliktir. Garip bir tesadüf, Karaman'ın ve tarihselcilik karşı birçok insanın tarihselcilik tartışmasına karşı harekete geçen refleksleri, bu tartışmanın İslâm'ın veya Müslümanların yararını gözeten bir tartışma olmaktan çok, modern dünyanın İslâm'la telifi aslında kabil olmayan değerlerinin ve iktidarının yararını gözeten bir tartışma olduğuna hükmetmiştir. Böyle bakınca, bu tartışmanın hakkını vermeksizin konuyu muhafazakâr bir refleks düzeyinde karşılamak mukadder oluyor. Oysa arkaplanında böylesi bir niyet bulunmadan da tarihselcilik tartışması pekâlâ, adı her zaman böyle konulmasa da, içtihat veya tecdit programlarının kapsamında yürütülebilmektedir.

Yukarıda söylediklerimizi toparlayarak tekrarlamak gerekirse, Türk İslâmcılığının ilk dönemlerinde içtihat kavramı etrafında yapılan tartışmaların en önemli işlevlerinden birisi İslâmcılığın kendi özbilinçlerinin sınırlarına işaret etmesi olmuştur. İslâm dünyasının Batı dünyasına karşı geri kalmışlığı en önemli dışsal, kurucu etken olmakla birlikte, yine bu ilişkiye Müslümanları mecbur bırakmış dahili etken olarak geleneksel İslâm'ın görülmesi çok normal olmuştur. Bu açıdan her şeyden önce İslâm'ın yararını ve iktidar iradesini temsil iddiasıyla temayüz eden İslâmcı söylem ve hareketin kurulu, geleneksel İslâmî kurum ve söylemlere karşı kendine içtihat söylemi veya kurumu üzerinden bir "yeniden-doğuş" vesilesi aramasından da daha doğal bir şey olamazdı. Bu yüzden sadece Türkiye'de değil, esasen bütün İslâm dünyasında İslâmcı söylemin en belirgin temalarından birisi içtihat teması olmuştur. 1970'li yılların başlarında, tam da İslâmcılığın iyice kristalleşmeye başlayacağı bir döneme Karaman'ın içtihat üzerine çalışması ve yine Reşid Rıza'nın *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın bir Noktaya Cem'i* kitabıyla girilmesi üzerinde ayrıca durmaya değer. İçtihat tartışması, esasen devamını kendisi getiren, bir çeşit öz-düşünümsellik veya bir İslâm aydınlanmasının tetikleyicisi işlevi de görmüştür.

İÇTİHAT VE TECDİTTEN İSLÂMCILIĞA

Karaman'ın çalışmaları bu yüzden ilk etapta aktivist veya güncel anlamıyla siyasal bir İslâmcılığın olmasa bile, yeni dönem İslâmcılığının entelektüel sınırlarını belirlemiş, bu hareketin entelektüel açılımlarıyla geleneksel köken-

laşılabilecek kültürel uyumsuzlukları, rasyonel zorlukları, metaforik anlatımları aşmanın bir yolu olarak Mekke ve Medine dönemlerinin tarihsel ufuklarıyla bugünün ufku arasındaki hermenötik yolculuğun yeterince faydalı olacağına inanıyordu. Doğrusu niyeti bu şeklide kurduğunda bu tür bir yolculuğun bütün sorunları teorik olarak çözmemesi için hiçbir neden görünmüyor. Ancak, Rahman'ın modern dünyada Kuran'ın bir bilgi kaynağı olarak alınması önerisinin kime hitap ettiği, muhtemelen güçlü bir siyasal felsefesi, tutumu ve ayırımı olmadığı için hiçbir zaman yeterince netleşmiyor. Bu yüzden akademik çevrelerde kabul edilebilecek makullükte bir doktrini apolojist bir tutum içinde formüle etmeye çalışırken, kendi toplumlarının siyasal gerçeklerine göre hangi koordinatlarda

leri veya sürekliliği arasındaki bağlarını yeniden ifade etmiştir. O, diğer bütün İslâmcıların yaptığı gibi kendi yaptığı işin, İslâm tarihi boyunca tekrarlanan ve İslâm'ın otantik geleneği içerisinde güçlü bir yeri olan bir faaliyetin tekrarı olarak tanımlıyor. İslâm peygamberinin "benden sonra bu dini her yüzyılda yenileyecek [tecdit edecek] bir müceddit gelecektir" şeklindeki sözünün günümüzde İslâm'a bulaşmış ve neredeyse İslâm'la özdeşleşmiş bir dizi yanlış anlamaya karşı mücadele etmek için gerekli motivasyonu sağladığını düşünüyor. Belki çağdaş İslâmcılığın bu hadisin yorumuna dair başka bir yenilikleri, bu tecdidin muhtevasının aynı zamanda İslâm'ın siyasî gücünün restorasyon çabasını da içerdiğine dair tutumları olmuştur.

1995'te *İzlenim* dergisinin İslâmcılık Türkiye için neler ifade ediyor başlıklı soruşturma dosyasına yazdığı yazıda, İslâmcılığı tarih boyunca "İslâm'a sokulmak istenen sapık inanç ve düşüncelere karşı mücadele veren, Raşid Halifeler dönemine ait dinî, siyasî, sosyal yapıyı, İslâm'ın amaçlarına ters düşecek şekilde mihverinden saptıranlara karşı muhalefet bayrağını açan kimselerin faaliyetlerine" karşılık gelen "tecdit" hareketiyle özdeşleştiriyordu (Karaman, 1995: 14). Sanayi devriminden önceki zamanlara kadar Müslümanların üstünlüğünün esas olduğu İslâm ve batı ilişkilerinin sanayi sonrasında tersine dönmesinin bugünkü Müslümanların en önemli sosyolojik şartlarını oluşturduğuna dikkat çeken Karaman, her şeyden önce bu geri kalmışlığa "İslâm'ın ilk dört asrında yaşayanların din anlayış ve uygulamaları, kurdukları madde-mana, dünya-ahret dengesi ve, bu meyanda daima canlı tuttukları tefekkür, içtihat ve hürriyet"in devam etmemesinin yol açtığını tespit ediyor. Batı'ya karşı bu tersyüz olmuş ilişkiler bağlamında Müslümanların bir kısmı "ver İslâm'ı al medeniyeti, refahı gelişmeyi" tutumunu benimserken, diğer bir kısmı da "biz, belli bir döneme kadar gelmiş dini hükümleri ve bunların beşeri yorumlarını (tefsiri, fıkhı, tasavvufu) aynen koruyalım, bunlara göre amel edelim, günlük ibadetimizi yapalım" diyen muhafazakâr bir tutumu benimserler. Bu gelişmelere karşı ortaya çıkan üçüncü bir tutum ise Karaman'ın İslâmcılıkla ilgili tanım, tasvir ve beklentilerini oluşturuyor. Öncelikle İslâmcılığın dönemsel farklılaşması hakkında iki döneme ayrıştıran kapsayıcı bir gözlem:

> *İlk dönem İslâmcıları (bizde Sultan Abdülhamid devrinden cumhuriyete kadar) düşünce ve hareketlerinin yarısında müceddidlerle beraberdir. İs-*

gezindiğini çoğu zaman hesaba katmamıştır. Siyaset ile ahlak arasında naifçe varsaydığı ilişki onun modernliği, kendisine eşlik eden bütün siyasal süreçlerden bağımsız bir kategori olarak almasına yol açmıştır. Sonuçta ister nominal düzeyde ister pratik hayat düzeyinde yaşanmakta olan modernlik sorunsalına dair en cesur ve en elverişli yaklaşımlardan biri olduğu halde bu siyasal süreçlerden kopukluğu en büyük zafiyetini oluşturmuştur.

Rahman'ın Müslümanların bu çağda yaşamakta olduğu tecrübelerin radikal farkını fark ederek, İslâm'ın bu tecrübelere dair klasik olanından daha farklı bir yaklaşıma ihtiyaç duymasında yine de ulema geleneğinden devralınmış bir sorumluluk anlayışının derin izlerine açıkça rastlanır. Modern dönemde Müslümanların sadece kendi inisiyatifleriyle te-

lâm'ın beşeri, yabancı, eskimiş katkılardan ayıklanması, ilk saflığına döndürülmesi, tefekkür ve içtihat kapılarının açılması, bununu için çaba gösterilmesi gereklidir. İkinci yarısında ise kendi çağlarının özellik ve ihtiyaçlarına paralel olarak farklıdırlar: Belli bir alanda güçlenmiş, ilerlemiş ve Müslümanların varlığını tehdit eder hale gelmiş diğerlerinin yapıp ettikleri ile İslâm arasında bir bağ kurmak, bunların zaruri görülmelerini, İslâmî deliller ve terimler çerçevesine alarak meşrulaştırmak, bu sentez içinde yeniden formülleştirilecek İslâm'ı, ümmetin siyasî, sosyal, hakiki, iktisadî, ahlakî [...] Hayatlarının temeli kılmak... (s. 15).

Daha sonra İslâmcılık yaklaşımı içerisinde de ortaya çıkan, metin, yorum ve içtihatla ilgili tutumları itibariyle farklılaşan İslâmcılık hakkında başka bir kategorik gözlem:

a) yalnızca beşeri yorumların, içtihatların ve çözümlerin değil, vahyin getirdiklerinin de kısmen tarihi olduğu tezinden hareketle bunların eskidiğini ileri süren ve bunları çağın (ileri sayılan diğerlerinin) getirdikleri ile değiştirmek, ilkeler ve amaçlar çerçevesine çekilmiş bir İslâm'ı, İslâm topluluklarının hayat rehberi kılmak, hatta bu ilkelerle çağı aşılamak isteyenler, bu reçetenin geçerli olduğunu savunanlar. b) İslâm'ın ilk dönemlerinin tefekkür, içtihat ve hürriyet ortamını ihya ederek bu zeminde geliştirilecek fikir ve fiil ile çağı aşmak, İslâm'ın öz modellerini oluşturup çağa sunmak ve 'Allah yoluna çağır...' emrini çağa yaraşır bir biçim ve boyutta yerine getirmek için bir yol tutan ve çaba sarf edenler (a.g.e.).

Başka bir vesileyle, Karaman, içtihat konusundan görece bağımsız olarak ele aldığı İslâmcılığı Müslümanlıkla özdeşleştiren bir tanımı ortaya koyar. "Kendine ait" şerhi düştüğü bu tanıma göre İslâmcılık davası şuurlu bütün Müslümanların ortak davasıdır ve bu tanımlamada İslâmcı ile Müslüman kimliği birbirinin aynısıdır. Buna göre "İslâmcı, Müslüman'dır, Müslüman da düşünce ve inançtan davranışa, ferdi hayattan içtimai hayata kadar bütün alanlarda, ilişki ve eylemlerde Allah'ın irade ve rızasını gözeten, buna aykırı bir inanç, düşünce ve eylem içinde olmamayı hayatının düsturu ve gayesi edinen kimsedir" (Karaman, 2003).

Karaman'ın bu içtihat ve tecdit tanımıyla birlikte çizdiği çağdaş İslâmcı ulema kişiliğine her şeyden önce kendisinin uyma konusunda sergilediği performans, ona Türk İslâmcılığının za-

şekkül etmiş bir toplumsallıktan çok daha farklı toplumsallaşma ihtimalleri giderek bir kural haline gelmiştir. Bu durum göz önüne alındığında, İslâm'ın tek kurucu ilke olarak çalıştığı dönem ve ortamlardakinden farklı yaklaşım ihtimal veya imkânlarına olan ilgi rahatlıkla anlaşılabilir. Bütün zamanlar için olmasa bile, en azından bu koşullar için Müslümanların inançlarıyla pratikleri arasında gittikçe açılan makası teorik mülahazalarla kapatma arayışı Rahman'ın kısmen başardığı işlerden biri olmuştur.[4]

Kuran'ın özellikle ceza hukukuyla ilgili olarak içerdiği ve nihaî gibi görünen hükümlerin bu çağda hem uygulanabilme hem de başkalarına anlatılabilme bakımından büyük zorluklar çıkaran mahiyetleri, onun halletmek zorunda olduğu en önemli meselelerden biri olmuştur. O

ten şiddetle ihtiyacını duyduğu bir kadroyu açmıştır. Karaman bu kadroyu seksenli yılların başlarından itibaren ve özellikle 28 Şubat sürecine verdiği karşılıkla dolduran bir ilahiyatçı kuşağın önde gelenlerinden birisi olmuştur. Bu ciltte yer alan diğer yazımda belirttiğim gibi, İslâmcılığın karşı devrimci tele-ilahiyatçılarına karşı ulemasını arayan bir cemaatin ihtiyaçlarına denk düşen bir yanıyla temayüz etmiştir.

Modern bir İslâmî eğitimle yetişmiş olsa bile seksenli yılların ortalarından itibaren İslâmî çevreler içinde bilgisi ve bu bilgiyle kurduğu ilişki tarzı dolayısıyla kendisine atfedilen otoriteyle Karaman diğer önemli figürlerin yanı sıra bu nitelemeye çok uygun görünmektedir. Tabii ki onun bu işlevi sadece 28 Şubat uygulamalarına karşı takındığı tutumundan kaynaklanmış değildir. Onun bu cemaatle sahip olduğu organik ilişki, onun bu siyasal momentlerde başka türlü tavırlar takınmasına zaten imkân vermeyecek cinsten bir ilişkidir.

Özellikle yükselen yeni İslâmî burjuvanın, ticarî, sosyal, siyasî her türlü ilişkilerinin İslâmî-fıkhî karşılığını bulma konusunda verdiği danışmanlık hizmetiyle bu girişimcilerin eylemlerine İslâmî bir meşruiyet sağlamış, dolayısıyla sonradan gelişecek tartışmasız başarılarına bir ölçüde, zımnen ortak olmuştur. Fetva ve tavsiye konumuyla da bu girişimciler üzerinde, bu girişimcilerin kendi kimliklerini İslâmî bir çerçevede tutmalarına da ciddi bir katkıda bulunmuştur. Gerçi burada denilebilir ki, bu konumda olanın Karaman olmasının fazla bir önemi yoktur. Yükselen İslâmî burjuvazinin bu dönemdeki arayışları da böyle bir figürün oluşumuna ciddi bir katkıda bulunmuştur. Nitekim sadece Karaman değil, yanı sıra cemaatle organik ilişkiyi koruyan birçok ilahiyatçıda böylesi bir otoritenin biriktiği rahatlıkla tespit edilebilir. Karaman'ın özelliği belki bu alanda en fazla başvurulan ve bu konuda yazdıkları, yaşam tarzı ve kişiliğiyle bu rolün daha fazla odaklandığı bir şahsiyet olması. Nitekim bu rolü dolayısıyla cemaat arasında oluşan her türlü ihtilafta arabulucu, hakemlik görevi de yapmış, siyasete atılanların hayır duasını ve tavsiyelerini aldıkları bir kişilik haline gelmiştir. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* isimli, her baskıda eklediği yeni meselelerle sürekli genişleyen kitabı, bir Müslüman'ın gündelik hayatından siyasî hayatına, ekonomik hayatından cinsel hayatına kadar her düzeyde yaşadıklarının fıkhî karşılığını bulmaya, aslında klasik İslâm ulemasının çerçevesine de fazlasıyla sadık kalmaya çalışan bir yaklaşıma sahip. Kitabın *Yeni Şafak* gazetesi tarafından dağıtılan baskısının (Karaman, 1996) üçüncü

çok daha genel bir metodolojik içtihatta bulunarak Kuran'ın ruhu veya bütünlüğü dediği bir mefhumu öne sürerek, bu sorunu kökten çözebileceğini düşünmüştür. Buna göre Kuran aslında, kesin hükümler gibi görünen ifadelerine rağmen, hiçbir zaman nihaî hükümler vermemiş, ancak bazı hükümlerin nasıl verileceğini bize öğretmiştir. Bizzat bu kesin ifadelerle hukukî hükümler verirken bile aslında ne tür ilkelerin veya değerlerin gözönünde tutulması gerektiğini pedagojik biçimde öğretmeye çalışmıştır. Nitekim Kuran'da özellikle ceza hukukuyla veya medeni hukukla ilgili bazı konularda vazedilen hükümler İslâm'ın getirdiği çok özgün kanunlar olmaktan ziyade, o esnada zaten bilinmekte olan, Arap toplumunun uygulaya geldiği bir dizi hükümlerden birer seçmeydi. Kısacası, Kuran karşısında-

cildi, değişik yayınlarda kendisiyle özellikle güncel siyasî konular üzerinde, eğitim-öğretimin durumu konusunda, İmam-Hatipler üzerine yapılmış mülakatları da içeriyor. Bu mülakatların hepsinden devlet ve İslâm ilişkisinde her zaman İslâm'ın maslahatını önceleyen İslâmcı endişeler göze çarpıyor. Bu endişeleri temayüz ettikçe cemaatiyle var olan organik ilişkisi daha bir canlılık kazanıyor.

Doksanlı yılların ortalarından itibaren başladığı gazete yazarlığı onun şahsında fıkıh ile siyasetin koparılamaz birliğini temsil eden bir görüntüyü pekiştirmiştir. Güncel fıkhî meseleler ile güncel siyasî meseleler aynı köşe içerisinde ele alındıkça fıkıhtan siyasî yaklaşıma apayrı bir otorite (buyurgan değil tavsiye edici anlamda otorite) transferi olduğu gibi, fıkhın bütün içeriğinin de siyasî doğası hakkında İslâmcı bir bilincin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Karaman'ın 28 Şubat sürecine şiddetle muhalefeti bu ilişkiler ağı içinde düşünülmelidir. Bu sürecin bir parçası olarak başörtüsü yasağının mensubu olduğu fakültede de uygulanmasına itiraz ederek istifa etmesi, Türk İslâmcılığının "hatırladığı" klasik ulema rolünün gerektirdiği bir davranış kodu olarak kendisinden beklenen bir şeydi.

Bu anlattıklarımızdan dolayı tabii ki Karaman'ın Türkiye'deki İslâmcılığın lideri olduğu sonucu çıkmamalı, sadece ulemasından ve toplumsal önderlik mekanizmasından yoksun İslâmî kesimlerin bu boşluğu doldurma pratiklerine, belki de pratik bir içtihatlarına işaret etmek istiyorum. Esasen İslâm tarihinde de ulema İslâm toplumuna her bakımdan, bilhassa siyasî bakımdan münhasıran önderlik yapmış değildir.

Karaman'ın kişiliği üzerinden gösterilebilecek şekilde, şekillenmiş olan bu yeni rol, giderek ilahiyat mesleğini de dindar kesimler için daha bir işlevselleştirmiş, cemaat ile ulemanın yeniden buluşmasını sağlamıştır. Tabii ki bu yeniden buluşmada ne cemaat eski cemaattir, ne ulema eski ulema tipine benzemektedir. Her biri yaşadıkları bunca tecrübeyle geçtikleri uzun yolların kendilerinde biriktirdiği sorunlar, farklı kişilikler ve tezahürlerle birlikte ortaya daha önce hiç karşılaşılmamış yepyeni modeller koyabilmektedirler. Bugünkü ulemanın cep telefonu kullandığına veya televizyondaki bir eğlence programının hemen arkasından veya bazen içinden çıkıp farklı sohbet ortamlarının içinden halkla buluşmasına atıf yapan anlatımlarla cemaat-ulema ilişkisinin otantikliğine dair bir eleştiride de bulunulabilir, ama bunun için artık hangi hayat ânının daha otantik olduğuna dair en azından bir ayet almış olmak gerekebilir.

ki soruna mevcut düzenlemeler arasından kendi önceliklerine, ruhuna, bütünlüğüne en iyi uyan uygulamayı seçmiştir (Rahman, 1990: 95 vd). Kuran'ın kendi çağında hangi değerlendirmelerle bu tür seçmeleri yaptığı bildiğimiz taktirde günümüzde onların biçimlerine bağımlı olmaksızın aynı saikle günümüzde aynı sonuçları elde edebilmek üzere mevcut ve geçerli çözümlerden daha uygun olanı seçebiliriz. Bu da Şeriat'ın görünüşünde bir değişiklik oluşturabilir, ama bu, Kuran'ın ruhundan ayrılmayı zorunlu olarak göstermeyecektir.

Rahman'ın bu yöntemi hem günümüzün hem de geçmişin çok iyi anlaşılmasını gerektiren yoğun bir hermenötik çabayı gerektirecektir. Tarihsel bir tecrübeyi günümüzün endişeleri, kavramları, koşulları ışığında tam anlamıyla idrak edebilir mi-

yiz? Rahman hermenötikçiler arasındaki uzun tartışmalara fazla girmeden işini en çok kolaylaştıracağını hissettiği Emilio Betti'nin bu konudaki olumlu görüşüne referansla, yeterince veri elde edildiği taktirde bunun sorun olmaktan çıkabileceğini düşünmüştür. Ancak Betti'nin bu konudaki çözümüne yöneltilmiş daha esaslı, derin eleştirileri yeterince takdir etmeden bu konuda giriştiği yol acelecilikle malul kalmıştır. Kuran'a bir ruh veya bir bütünlük atfetmek düşüncesi genellikle çok cazip gelir de, bu bütünlüğü elde-bir nesnel bir ölçüt olarak almak nasıl mümkün olabilir? Kuran'a atfettiğimiz "bütünlükler"in, "ruhlar"ın tamamı, en basitinden en akademik olanına kadar, bizzat Kuran'ı kendi görüşlerimizin beslendiği bir kaynak haline getirme ihtimali yok mu? Doğrusu Islâm tefsir geleneği bu tür tecrübeler açısından pek verimsiz sayılmaz. Sadece bu tür yanılsama örneklerinin çokluğu bakımından değil, bu örnekler dolayısıyla geliştirilmiş eleştirel bilinç seviyesi bakımından da verimsiz sayılmaz. Oysa, Rahman'ın Kuran'a atfettiği bütünlüğün, Kuran'a atfettiği ruhun, hangi tarihsel şartların, hangi politik etkilenimlerin sonucu olduğu üzerinde yeterince eleştirel bir bakış açısı geliştiremediği üzerinde durulabilir. Rahman, modernliği hiç de diğer Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi olumsuz bir kategori olarak almıyor. Aksine onun analitik bir kategori olarak alınmasına dikkat ediyor. Onu bir değerler bütünü olarak aldığı zamansa, insanlık adına biriktirilmiş olumlu değerlerin bir adresi olarak düşünüyor. Dolayısıyla Kuran'a bir bütünlük atfederken, büyük ölçüde modernlik olarak tezahür etmiş bir büyük anlayışın düzene soktuğu değerlerin bir yansımasını, aynı olmasa bile benzer bir düzenle Kuran'da görmeyi kastedecektir. İyi kötü insan bilinci üzerinde faal olan bu aklın Kuran'da göreceği bütünlük zorunlu olarak önceden kurulmuş ve Kuran'a yakıştırılmış bir bütünlük olacaktır.

Kuşkusuz modernleşme sürecine İslâm'ın nasıl karşılık vereceği noktasında bir çeşit İslâm modernizmi üreterek bir çözüm üretebileceğini düşünen sadece Rahman olmamıştır. Ancak aralarında en rafine olanı ve özellikle Türkiye'deki ilahiyat söylemini veya İslâmcı düşünceyi de büyük ölçüde etkilemiş bir ana akım simayı temsil etmesi bakımından Fazlur Rahman her zaman daha fazla ilgiyi hak ediyor. İslâm modernizmi sorununu bir fıkıh sorunu olarak alan ilahiyat çevrelerinin buna verdiği cevaplar çok derinlikli ve iyi işlenmiş ekoller ortaya çıkaramasa da bu konuya karşı belli siyasal tutumların şekillenmesini sağlaması açısından bilhassa kaydedilmelidir.

Genellikle aynı ilahiyat çevrelerinde Fransa'da yaşamakta olan Cezayirli felsefeci Muhammed Arkoun ile Mısırlı İslâmî sol ekolün önemli teorisyeni Hasan Hanefi'nin yaklaşımları da yine modernizm ve "yeni zamanlar" algısına bir İslâmî-fıkhî karşılık vermek üzere önemli bir yer bulmuştur. İlahiyat çevrelerinden başlayarak bütün İslâmcı söylem içerisinde "tarihselcilik tartışması" olarak nitelenen bu tartışmayla, Türk İslâmcılığı, modernleşme veya yeni zamanlara karşılık gelecek uygun bir İslâmî bilgi ve tavır arayışında tarih kavramıyla felsefî düzeyde yüzleşme aşamasına girmiş oldu.[5]

Hanefi'nin bu tartışmaya katkısı Fazlur Rahman'ın çok daha ilerisinde, söylediklerinin felsefî sonuçlarından daha haberdar olduğunu hissettiren bir minvalde olmuştur. O, Rahman'ın teknik bir sorun olarak aldığı tarih sorununu algı üzerinde doğrudan etkisi olan ontoloji düzeyine çıkararak, insanların değişik dönemlerde Tanrı hakkındaki tasavvurlarının da yaşadıkları tarihin etkisinde olduğunu ve sadece ahkâmla ilgili konuların değil, teolojinin de tarihe konu edinilmesi gerektiğini iddia etti. Bu durumda Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığının önemli bir sebebi doğrudan teolojik bir sorundur;

Allah'la ilgili tasavvurlardaki bir geri kalmışlık sorunudur. Allah'ı durağan, salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak düşündükçe, onun yaşanan dünyanın dinamiklerine yerinde ve zamanında çözümler üretmesi düşünülemez. Kaldı ki, yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeden kaynaklanan sorunlar yaşanır, bazen salt ekonomik ve içsel sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanabilir. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak, pozitif, yani halkın çıkarlarını önceleyen bir noktadan yeniden üretilmesi gerektiği halde, İslâm kelamcıları her durumda aynı dondurulmuş, sabit tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmişler, çoğu kez bu tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hiçbir mesajı olmamış, salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten bin bir türlü sorunla yüz yüze olan insanlara dayatmıştır. Oysa Tanrı'nın insana öğretilmesinde, Tanrı'nın sadece kendisini ilgilendiren hiçbir özelliğine değinilmiş değildir. Nitekim, Hanefi'ye göre, Kuran'da Allah hakkındaki tanım ve tasvirlerde, Allah'ın insanları ilgilendirmeyen hiçbir özelliğine temas edilmemiştir.

Feuerbach'ın teolojiyle ilgili meşhur analizlerini izleyen Hanefi, Tanrı bilgisinin, Tanrı'nın nesnel bilginin konusu olamamasından dolayı, esasen mümkün olmadığını söyler. Bununla birlikte Tanrı'nın tarihin değişik dönemlerinde insan zihnine görünen, yani fenomenolojik tezahürü esas olduğuna göre, hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak, sonuçta Tanrı'nın kendisi değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi anlamında teoloji esas itibariyle bir tanrı bilimi değil bir insan bilimidir (antropoloji). Hanefi, tarihte Tanrı'yla ilgili bilginin nasıl çalışmış olduğuna bakarak, ihtiyaç duyduğumuz bir teolojiyi üretebilme konusunda Kuran'a ve İslâm'ın bilgi kaynaklarına karşı çok açık davranmamızı önerir. Söylediği şey basitçe şudur: Nasılsa tarih boyunca insanlar farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona Allah demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize lazım olan Allah'ın özelliklerini tespit edebilir, tabiri caizse tanrımızı yeniden üretebiliriz.

Hanefi'nin görece daha cesur olan bu değerlendirmeleri, modern dönemde Müslümanların karşılaştığı sorunlarla doğrudan teolojik bir radikal içtihat yoluyla baş etmeyi öneriyor. Bu yolla yaptığının dinin kendi jargonu açısından en yalın değerlendirmesi, aslında dini bize seslenen, bize hitap eden bir öğüt olmaktan çıkarıp, insanın teknik istemine tâbi kılmasından ibarettir. Doğrusu bu tarih boyunca hep olagelmiş bir tutum olsa bile modernizmin felsefî eleştirisini yürütmüş olanların adını koydukları şekliyle, modern insanın her şeyi kendi hizmetinde gören insan-merkezci teknolojik isteminin bir ifadesi gibi görünüyor.[6] İnsanın hayatını muhtemel gaflet durumlarına karşı teyakkuza, gereğinde kendini değiştirmeye davet eden dine karşı bu kadar amir davranabilen bir teolojik cesaretin bu teknik, ve hesapçı aklın tezahürü olduğu açıkça söylenebilir.

İSLÂM GELENEKSELCİLİĞİ

Diğer yandan İslâm'a gelenekselliği daha fazla yakıştıran ve ilk etapta çeviri eserlerle beslenen yaklaşımlarsa, masa başında ve modern akademik kurumlar içinde formüle edilmeye çalışılan bir gelenekselliği İslâm'a daha fazla yakıştırdıkça, hem modernliğin gerçek olan mevcudiyetini bir mutlaklığa daha fazla yaklaştırmakta, hem de İslâm'ın burada ve şimdi uygulanabilecek bir tecrübe olma ihtimalini düşünmeye devam etmektedirler. Verili modernlik şartlarında bir gelenek olarak tasavvur edilen İslâm, bu zamana o kadar uzak bir şeydi ki, onu herhangi bir yolla yaşamanın tek yolu fanteziler dünyasında gezinmek olabilirdi. Bu fanteziler dünyası da basit bir mantıksal manevrayla kolay-

Yaşar Nuri Öztürk

ESRA ÖZCAN

GİRİŞ

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tek başına iktidara geldiği 3 Kasım 2002 seçimleri diğer pek çok alanda olduğu kadar İslâm ve siyaset ilişkisine dair yeni soruları gündeme getirmesi bakımından ilginçti. AKP iktidara taşınırken 1990'ların popüler din adamı Yaşar Nuri Öztürk de CHP milletvekili olarak mecliste yerini alıyor ve İslâm-siyaset birlikteliğine ilişkin iki farklı tavır muhalif siyasî konumlarda şekillenerek net bir biçimde karşı karşıya geliyordu. Kamuoyunda ve medyada, belli bir dönem daha yoğunlukta olmak üzere, dinî konularda otorite kabul edilen ve laikliğin savunucusu olarak bilinen CHP'den Meclis'e giren popüler bir ilahiyat profesörünün İslâm ve siyaset ilişkisine yaklaşımı neydi? Muhalifi olduğu partinin İslâmî yaklaşımlarından hangi noktalarda farklılaşıyordu, bu farklı konumlanmanın arkasında nasıl bir İslâmî görüş yatıyordu?

Bu yazıda Yaşar Nuri Öztürk'ün siyasî düşüncesini birbiriyle ilişkili iki temel eksen üzerinde ele almaya çalışacağım. Bu eksenlerden ilki Yaşar Nuri Öztürk'ün bir ilahiyat profesörü olarak İslâm ve siyaset ilişkisini nasıl gördüğü ve günümüzün temel siyasî kavramlarını ilahiyat perspektifiyle nasıl yorumladığına odaklanıyor. İkincisi ise Öztürk'ün popüler bir din adamı olarak kendi siyasî konumlanışını ele alıyor. Yaşar Nuri Öztürk'ün siyasî yorumlarının ve tercihinin siyasal İslâm'ın Türkiye'deki yolculuğundan bağımsız olmadığı bir gerçek. Öztürk'ün konferansları ve kitaplarındaki yaklaşımlar siyasal İslâm'a karşıt bir konum izler. Bu açıdan baktığımızda Yaşar Nuri Öztürk'ün İslâm düşüncesinde halk kavramı, anayasa, demokrasi ve insan hakları gibi konular siyasal İslâm ve devlet bürokrasisi arasında yaşanan çatışmanın izlerini taşır. Sonuç olarak çoklu okumalara açık kutsal bir metin, (başka dinler ve zamanlar için de gözlenebileceği gibi) belli bir sosyal ve siyasî ortamda, söz konusu ortamın çatışma ekseninden ve yorumcunun kendi konumunun

lıkla karşıtı olarak sunulduğu şeye yani modernliğe dahil edilebilirdi. Oysa mutlak kötülük olarak tanımlanabilecek herhangi bir şeye karşı hemen ve burada bir direniş, bir itiraz, İslâmî kelâm (teoloji) geleneği açısından her zaman mümkün olmak durumundadır. Böyle bir itirazın mümkün olmadığı şartların tanımı İslâmî bir teolojinin işleyişini kilitler ki, bu yine İslâmî açıdan kabul edilebilir bir şey değildir, zira böyle bir güç tasavvuru açık bir ifadeyle Allah'a ortak koşmak gibi bir şeydir. İnsanın iradesini bu kadar aciz bırakabilecek bir kötülük tasavvuru İslâm'ın ruhuna aykırıdır. İnsanın kötülükten kaçabilmesi ve mutlak iyiliğe ulaşabilmesi için her zaman ve her yer uygun imkânları mutlaka içinde barındırır. Kuşkusuz bu imkânlara mekânsal bir değişiklik olarak "hicret" seçeneği de dahildir.

Tabii ki bu söylediğimizin normatif bir sonucu, böyle bir güce karşı hangi varoluş biçiminin kurtarıcı olabileceğinin ölçülüp bulunması olabilir. Müslümanların

süzgecinden geçerek günün tartışmalı kavramlarına yeniden uyarlanmakta. Bu uyarlama çabasının siyasî yönünü nasıl anlamlandırabiliriz? Bunun için önce, İslâm-siyaset ve toplum söz konusu olduğunda açığa çıkan, çatışma yaratan temel konu ve kavramları Yaşar Nuri Öztürk'ün nasıl ele aldığına bakmak faydalı olacaktır.

TOPLUMSAL OLANI KURANÎ PERSPEKTİFLE OKUMAK

Yaşar Nuri Öztürk'ün çalışmalarında belki de en dikkat çekici noktalardan biri ilahî metnin kavram ve açılımları yorumlanırken bu kavramların günümüz Türkiye toplumuna uyarlanmasıdır. Aslında İslâm toplumlarının modernleşme süreçlerinin başından bu yana İslâm ilahiyatçılarının önlerine çıkan en zorlu meselenin kutsal metnin günün şartlarında nasıl yeniden okunacağı problemi olduğu söylenebilir. Gösterge bilimin de bilgi dağarcığımıza kattığı verilerin ışığında baktığımızda kutsal bir metnin okunma, yorumlanma ve uyarlanma süreçlerinin çok daha karmaşık bir seyir izlediğini öne sürebiliriz. Buradan yola çıktığımızda günümüzdeki İslâmî ve Kuranî yorumların ne kadar çok katmanlı problemler içerdiğini görmek mümkündür. Sosyal ve siyasî olgular ilahiyat perspektifinden nasıl okunur? Böyle bir perspektif bu olguları hangi durumlarda aydınlatır, hangilerinde bulanıklaştırır? Ya da günümüz Türkiye'sinin toplumsal ve siyasî yapısı kendi içinde olabildiğince net bir şekilde analiz edilmeden ilahî

Yaşar Nuri Öztürk, "bilimsel" açıdan fundamentalist olarak tanımlanması uygun olan düşünüş ve vaazlarıyla, paradoksal görünecek biçimde, özellikle laik çevrelerde popüler olmuştur.

modernlikle ilgili yaklaşımları büyük ölçüde entelektüel mülahazalar düzeyinde kaldıkça bu arayıştan da uzak olmuştur. Batı'da tekniğe yönelik asla kefareti ödenemeyecek, üzerimizden çıkamayacak Panteist-Hıristiyan bir ebedi günah tasavvurunun türevi gibi görünen eleştirilerin kurduğu karamsar tasavvurlar, İslâmî bir bilinç düzeyinde neredeyse helal-haram sınırlarının yerine ikame edilmeye yüz tutmuştur. Burada yüzleşilmesi gereken bir soru, tekniğin her düzeyindeki kullanımının, tekniğin kendisinde kaçınılmaz olarak mündemiç bir itikada insanı zorunlu olarak bağlayıp bağlamadığıdır. Söz konusu teknik eleştirileri bölünmez bir bütünlük olarak tekniği tasvir ettikçe otantik bir varoluş imkânını ihtimal dışı bırakmakta başarılı olmaktadır. Oysa bu şekilde tanımlanmış bir teknik kavramının kodlamaya yüz tuttuğu eylemler ve cisimler dünyasına dair İslâm'ın daha ezeli bir kodlama pratiği olarak fıkıh bilgisine yeterince başvurulmamıştır.

perspektifle okuma yapmaya çalışmak ne derece isabetli bir yaklaşımdır? Yaşar Nuri Öztürk'ün günümüz siyasî kavramlarına ve toplumuna yönelik yaklaşımı bu tür soruları beraberinde getiriyor. Bu soruları akılda tutarak İslâm siyaset ilişkisinin tartışılan konularını teker teker ele alalım.

Demokrasi, Hukuk Devleti ve Allah'ın Yönetimi

Bir toplumu yöneten prensipler hangi kaynaktan gelir? Ya da bu prensipler belirlenirken alınacak temel referans noktası nedir? Siyasal İslâm'ın bu konudaki tavrı nettir. Toplumsal, bireysel ve siyasal yaşamın temel referans noktası İslâm'dır ve Allah'ın dileğine göre şekillenmiş, dönüştürülmüş bir toplum modeli esastır. Ancak tüm sorunlar da metafiziksel güçle toplumsal yapının kesiştirildiği bu noktada başlar. Din ve kültür ilişkisinin karmaşıklığına din ve siyaset ilişkisi eklenir. Allah'ın insan toplumlarının yönetimi için neyi dilemiş olduğu nasıl bilinecek; bu bilginin uygulayıcısı kim olacak; Kuran bu bağlamda nasıl okunacak, ve de en önemlisi geldiği ortam ve zamandan son derece farklı bir bağlama nasıl uyarlanacaktır?

Yaşar Nuri Öztürk radikal siyasal İslâmcı hareketleri demokrasi düşmanlığı yaparak Allah'ın yönetimi konusunda kavram kargaşası yaratmakla suçlar. Allah adına yönetim ancak peygamberler eliyle olur. Artık peygamberlik bittiğine göre Allah adına yönetim de bitmiştir. Peygamberliği sonlandıran Kuran bu alanda boşluk bırakmamış idarî yetki ve kitle yönetiminin temel dayanaklarını şûra ve bey'at olarak ortaya koymuş, "peygamberi bile kitleyi yönetirken şûra ve bey'at'a riayete çağırmıştır" (Öztürk, 1998: 69). Bunu yaparken peygamberin kendisi için bile denetim mekanizmasının işlemesi gerektiğini işaret eder şekilde "Hakk'a ve doğruya uyman kaydıyla sana bey'at etmeleri halinde onlardan beyat al" (Mümtehine, 12) demiş ve adil davranmadığı takdirde peygambere bile isyan edilebileceğini ima etmiştir (Öztürk, 1998: 70). Peygamber de hırsızlık yapmış bir suçlunun cezalandırılması sırasında eğer bu suçu kızı işlemiş olsa aynı şekilde cezalandırılacağını belirtmiştir. Öztürk Kuran ve peygamberin vermek istediği mesajı demokrasi konusuna şu şekilde bağlar:

> *...[B]urada bize bir ders veriliyor. Nedir o ders?* Hukuka, insan haklarına, adalete ters icraatta bulunan yönetimi iktidardan uzaklaştırın. *Bu kılıçla, kanla da olsa yapılmalıdır. Ama*

Fıkıh bakış açısından yapılan eylemler ve kullanılan araçların helal, haram, mekruh, müstehap, mendup olup olmadığına hükmedebilmek için kolaylıkla gösterilebilir gerekçeler deliller gereklidir. Modernlik veya teknolojik hayat tarzı fıkıh bilinci açısından parçalanmaz bir bütünlük olarak hiçbir şeye tekabül etmezdi. Fıkıh açısından tikel eylemlerin her birine münhasır bir değerlendirme söz konusudur. Dolayısıyla İslâm fıkıh bilgisi daha otantik addedilebilecek bir çizgide işlediği taktirde modernliği de teknolojiyi de parçalayarak alabilirdi. Nitekim daha pratik fıkıh bilginleri, modernlik hakkında daha entelektüel düzeydeki aydınların mülahazalarına çoğu kez prim vermeyerek böylesi bir değerlendirme yolunu benimsemişlerdir. Bu tür değerlendirmelerin İslâm adına modernlik ve teknoloji eleştirilerini dillendiren entelektüellerin bakış açısından yer yer bir anakronizm, yer yer modernliğin doğasına dair sığ yaklaşımlar olarak nitelenmesine bu nok-

insanlık uzun ve çileli deneyimlerden sonra kan ve kılıcın yerine demokrasi *denen bir çare bulmuştur. Bugün en güvenli yol budur.* (Öztürk, 1998: 69).

Öztürk Kuran'ın tüm zaman ve zeminlere hitap ettiğini söyler. Bu nedenle Kuran şûra ve bey'atın şekline ilişkin bir öneride bulunmamıştır. Şekil zaman ve yere göre değişebilir ama şûranın temel ruhu olan, kişi ve sınıf despotizmine karşısında olma prensibi korunmalıdır. Bugün İslâm ülkelerinde şuraya uyduğunu iddia eden ama şûranın ruhuyla hiç ilgisi olmayan yönetimler bulunmaktadır. Öztürk'e göre Emeviler ve takip eden iktidarlar döneminde Kuran'ın şûra ve beyatla ilgili temel ayetleri tamamen görmezden gelinmiş ve iktidar sahipleri hiçbir şekilde sorgulanamaz, karşı çıkılamaz, isyan edilemez ve azledilemez bir konuma taşınmıştır.

İnsanlığın toplumun yönetimi için bulduğu en güvenli çare olmakla birlikte demokrasi, Yaşar Nuri Öztürk'e göre portör/taşıyıcı bir kavramdır; bir çerçevedir. İçine ne konursa onu gösterir. "Demokrasi bir aldatma sistemi halinde manipülasyonlarla da doldurulabilir" (Öztürk, 1998: 75). Diğer yandan bu çarenin Allah'ın ontolojik hâkimiyetini dışlar şekilde yorumlanması kabul edilemez. Öztürk'ün demokrasiye bu bağlamda yaklaşımını kendi dilinden özetlersek:

Burada demokrasinin mânası Allah'ın hüküm makamından indirilmesi değildir. Despotizmin halkın yakasından düşürülmesi mânasınadır. "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" demekle eğer siz metafizik, ontolojik bir mâna kastediyor ve Allah'ı sürgüne göndermek istiyorsanız bunu kimse kabul etmez. Biz Kuran'ın prensiplerinden beslenen bir demokrasi derken, bunları kastetmiyoruz. "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" derken kitlenin yönetimini bir hanedan, bir kişi veya bir sınıf üstlenemez, kitle kendi kaderine toptan kendisi karar verecektir; kastediliyorsa bu, Kuran'ın alkışlayacağı bir anlayıştır (Öztürk, 1998: 76).

Kısacası Öztürk'e göre Kuran'ın prensiplere sadık kaldığımız zaman şûra ve beyat bugün cumhuriyet ve demokrasidir. Bu yorumu yaparken Öztürk'ün "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" şiarını seçmesi anlamlıdır. İslâmcı grupların o dönemlerde "Hâkimiyet Allah'ındır" söylemiyle sistem karşıtı aldıkları tavrı da Öztürk yaptığı

tadan şaşmamak gerek. Kuşkusuz salt bu durum bile İslâm dünyasında ulema ile aydının Müslüman kitlelere önderlik etme kapasitesi konusunda zaten var olan karmaşık durumu iyice işin içinden çıkılmaz hale getirmiştir.

Bu konuda zaten bir karmaşıklık var, çünkü İslâmcılık denilen hareket biraz da ulema kurumunun modernleşme sürecinde uğradığı birçok kazayla veya saldırıyla zayıflatılmasının yarattığı boşluklara verilen tepkilerden birisi sayılabilir. Batılılaşma hareketinin her aşaması Osmanlı'nın gerilemesinden dini sorumlu tutan bir söylemin cüretini artırdıkça, bundan sorumlu tutulan kesim olarak ulema büyük baskılar altında tutuldu ve Batılılaşmaya paralel olarak ulemanın sürekli bir zayıflaması söz konusu oldu. Batılılaşma hareketinin ortaya çıkardığı yeni toplumsal zümrelerin ulemayla olan rekabetlerinde bu pozisyon önemli bir koz oluşturuyordu. Ulema bir noktadan sonra tamamen ortadan kalkmasını sağlayacak sürekli

ontolojik ve yönetsel ayrımla böylece eleştirmiş olur. Ancak diğer yandan ontolojik ve ilahî kaygılar taşımayan yönetsel bir kavram ilahî bir meşruiyet zeminine oturtulmuş olur.

İnsan Hakları, Kuran ve Siyaset

Öztürk'ün anlatımında insan hakları bizzat hayatın üzerine oturduğu ilahî prensiplerdir, bu prensipler bir sosyal mukaveleye değil Allah'la insanın zaman öncesinde gerçekleşen mukavelesine dayanır; dolayısıyla bu haklar insanın insana lütfu değildir. Kuran insanı, daha dünyaya gelmeden hayatı var eden güçle yaptığı mukaveleye vefasızlık etmemeye çağırır; dinin ve imanın da esası budur. Yaşar Nuri Öztürk, söylediklerini sürekli olarak çiğneyen ve aksini yapan benlikleri yaz-boz tahtası benlik olarak adlandırır. Öztürk'e göre Türk siyaseti bugün yaz-boz tahtası benliklerin elindedir ve seçim meydanında farklı, seçimden sonra farklı kişiliğe bürünmeye dayalı bir "nüfus kâğıtsız siyaset" bu alanda hüküm sürmektedir (Öztürk, 1998: 54).

Öztürk'e göre siyaset, hayatın ta kendisi ve insanoğlunun en haysiyetli hizmet mesleğidir. Ancak bugün Müslüman politika yapar denilerek Müslüman mabedi parti lokali haline dönüştürülmüş ve din partiye eşitlenmiştir. Öztürk isim vermeden Refah Partisi'ne karşı tavır alır ve şöyle devam eder:

> *Mabedi parti lokali yapmakla yetinmemişlerdir. Mabede gelmekle, namaz kılmakla da sizi Müslüman saymazlar. Hem mabedin parti lokali olmasına göz yumacaksın, hem de onun partisine oy vereceksin. Aksi halde "inanmayan, batıl" olursun* (Öztürk, 1998: 66).

Böylelikle Öztürk Türkiye'deki laik kolektif şuurda Refah Partisi'nin geçmiş çizgisiyle özdeşleşmiş, "irtica" endişesini besleyen görünüm ve yaklaşımları eleştirerek İslâm-siyaset ilişkisinin Türkiye'deki partileşmiş örneğine mesafesini koyar ve İslâm-siyaset ilişkisini güncel siyasetin karmaşık dengelerine dayanarak değil, en genel düzlemde "ahde vefa" ve "hizmet" kavramlarıyla kurar.

Anayasa Olarak Kuran

Toplumun yönetimi ve demokrasi konusuna benzer şekilde anayasa konusunda da "İnsan eliyle yazılmış anayasa mı, Allah'ın gönderdiği Kuran mı?" sorusuyla ilahî ve toplumsal olan karşı karşıya gelir. Diğer bir deyişle Kuran anayasa mıdır? Değilse nasıl bir anayasa önerir? Yaşar Nuri Öztürk'e göre Ku-

saldırılara maruz kaldı. Bu saldırıların yanında, sanayi toplumu, şehirleşme, okuma yazma oranlarının artması gibi süreçlerin dinî bilgi ve otoritenin tabiatında yol açtığı değişimlere karşılık verememek gibi bir zafiyeti oluştu ulemanın. Tıpkı reformasyonun dinsel metinleri kamusallaştırarak halka açmasına paralel olarak gelişen bireysel *İncil* okuyuculuğunun Katolik kilisesi üzerinde oluşturduğu etkiye benzer bir etki kısmen İslâm dünyasında da görülecektir ve bunun sonucu ulema ile aydın arasındaki ilişkiyi belirleyecektir.

Kitaba ulaşmanın kolaylaşması ölçüsünde ulema ile bağlar azalmıştır. Ancak bu sadece kitlelerin kitaba ulaşmalarının kolaylaşmasının değil, aynı zamanda ulemanın kendini yeniden üretememesinin de bir sonucu olmuştur. Bilginin her türlüsüne daha kolay erişebilen Müslüman kitlelerin, dinî bilgi konusunda kendini üretemeyen ve çağın yeni gelişmelerine uyarlayamayan ulemaya olan bağımlılık-

ran'ın önerdiği anayasa bir evrensel prensipler bütünüdür. Bunlar değişmez değerlerdir. Bu anlamda anayasa mahkemeleri de bu değişmez değerlerin koruyucusudurlar (Öztürk, 1998: 49-50). Şûra örneğinde olduğu gibi Kuran temel prensipleri koyar ve bu prensiplere ne tür bir biçimle işlerlik kazandırılacağı konusunu açık bırakır. Öztürk var olan anayasa mahkemelerinin hangi bağlamlarda oluştuğunu ya da Kuran'ın insan haklarına ilişkin temel prensiplerini gerçekten koruyup koruyamadıklarını sorgulamaz. Böylelikle Öztürk'ün yaklaşımında, demokrasi konusunda olduğu gibi, başka kaygılar ve kaynaklarla oluşturulmuş bir kuruma Kuranî meşruiyet kazandırılır.

Halk ve Kitle

Öztürk'ün halk ve kitle kavramlarına yönelik ikili bir tavrı vardır. İslâm'ın içine karışmış hurafelerden ve bunlara dayalı siyasetten halk kendini kurtaracak, "bu işi çözecektir". Ancak bunun için halkın şuurlanması gerekir. Halka yönelik bu didaktik tavır ilk yıllarda Cumhuriyet'in kurucularının da temel yaklaşımı olmuştur. Bu tavırda halk hem yüceltilir hem de tedavi edilecek bir hasta gibi görülür.[1] Dinî konulardan bahsederken de dikkatli ve toparlayıcı olmak gerekir çünkü, "halk kaçırır ipin ucunu" (Ali Kırca ile Siyaset Meydanı, 1998). Yaşar Nuri Öztürk'ün yüklendiği öğretici misyon böylece din alanında Cumhuriyet projesinin tutumuyla çakışır ve süreklilik gösterir.

Milliyetçi Söylem ve Batılı Yaşam Tarzı

Öztürk'ün analizlerine baktığımızda kıyaslamaya dayanan güçlü bir milliyetçi söylemle karşılaşırız. Diğer Müslüman ülkelerle kıyaslandığında Türkiye İslâm'ı yaşamak ve uygulamak bakımından en ileri ülkedir. "Din meselesinde yeryüzünde hiçbir kitlenin bize şampiyonluk taslamaya hakkı ve yetkisi yok"tur (Öztürk, 1998). Çoğunda despotik yönetimlerin hâkim olduğu İslâm ülkeleri sefalet içindedir. Bununla birlikte Öztürk'ün söyleminde İslâm'ı Arap yorumundan ve kültüründen farklılaştırmaya yönelik yoğun bir çaba da öne çıkar. İnsanlığın İslâm'ın evrensel boyutunu yakalaması için üzerine konmuş bedevi şalının kaldırılması gerektiğini, tanıtılan peygamberin Kuran'ın Muhammedi değil, keyiflerin bekçisi bir Arap şefi olduğunu söyler. Öztürk "İslâmî yoldan uzaklaşma Arap fistanı giymemek, masada çatal bıçak kullanarak yemek yemek mi oluyor?" (Öztürk, 1998: 47) diye sorarken, hem bu

ları iyice azalmış, ulemanın siyasal mercilerle ilişkilerini dinî bilgiye referansla daha kolay sorgulayabilir hale gelmiştir. Bu sorgulamanın bir sonucu ulemanın bilgi biçimine görece fark ortaya koyan yeni bir Islâmî bilginin oluşumuysa da bir diğeri ulemayı etkisiz ve hükümsüz hale getirdiği düşünülen siyasal odaklara bundan dolayı yönelen hınç olmuştur. Yeni Islâmcı kitlelerin ulemayla olan irtibatsızlığı, bu yüzden biraz zorunlu bir irtibatsızlık olarak gelişmiş, hatta özünde ulema kavramına bir özlemi ve ona yeniden kavuşma, rolünü restore etme arzusunu da hep taşımıştır.

DİNÎ BİLGİNİN YENİ HALLERİ: SİVİLLEŞME, DEMOKRATİKLEŞME, METALAŞMA

Burada Amerikalı antropolog Dale Eickelman'ın Islâmcılık ve modernleşme ilişkisinin bir boyutuna, özellikle Islâm'ın bir cemaat veya toplumsal olgu olarak çok ilgili olduğu boyutuna, ışık tutabilecek bir

eski simgesellikle araya mesafe koyar hem de Batılı yaşam tarzının pratiklerini olumlar.

Reform - Yeniden Yapılanma ve Anadilde İbadet

Yaşar Nuri Öztürk kamuoyunda yenilikçi ve reformcu bir din adamı olarak algılandı. Oysa hem bizzat Öztürk hem de diğer İslâmî kesimler reform kelimesine kuşkuyla yaklaşmakta. Hıristiyanlıktaki Reform hareketiyle yanlış benzetmelere sebep olması bakımından bu hassasiyet anlayışla karşılanabilir. Bununla birlikte tarihî kaynaklar yenilik hareketlerinin 19. yüzyıldan bu yana İslâm'ın gündeminde olduğuna dikkat çekmekteler. Bu hareketlerin II. Meşrutiyet yıllarından itibaren Türkiye'deki seyrine baktığımızda Yaşar Nuri Öztürk'ü bu seyrin doruk noktası olarak değerlendirebiliriz. Türkiye'de dinî yaşantının yeniden şekillendirilmesi bağlamındaki ilk nüveler bu yıllarda atılmış, Kuran'ın Türkçe'ye çevrilmesi ve anlaşılır kılınması yönündeki çabalar ilk kez ciddi boyutlarda bu yıllarda gündeme gelmiş[2] ve 1990'larda televizyon ve diğer iletişim araçlarının da aracılığıyla yaygın olarak tartışılan konular ilk kez bu yıllarda sorunlaştırılmaya başlanmıştır.

Bunlar arasında en fazla tartışılan ve sorun yaratan konunun Türkçe ibadet meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve Tek Parti iktidarı döneminde çok tartışılan bu konu Türkçe ezan deneyimine yüklenmiş negatif anlamların da etkisiyle yeniden bir çatışma ekseni oluşturmuştur. İslâm'ı Türkleştirme projesinin en önemli eksenlerinden biri olan Türkçe ibadet konusu 28 Şubat döneminde tekrar gündeme gelmiş ve Öztürk Türkçe ibadetin (anadilde ibadetin) en hararetli savunucularından biri olarak bu tartışmalara katılmış, böylelikle ("anadilde ibadet" vurgusunu yapsa da) İslâm'ı Türkleştirme gayretlerinin günümüze uzanan süreklilik çizgisindeki yerini almıştır.

CHP BAĞLAMINDA YAŞAR NURİ ÖZTÜRK

Yaşar Nuri Öztürk'ün konumu Türkiye'de devlet ve İslâm arasındaki ilişkinin/gerilimin merkezine oturur. Bu gerilimin temelinde laiklik ve modernliğin Türkiye'ye özgü problemli kavramlaştırması ve devletin, İslâm'ın siyasette ve yaşam pratiklerinde ortaya çıkan görünümlerini bu problemli kavramlaştırma aracılığıyla yorumlaması ve ona göre tavır geliştirmesi yatar. Demokrat

değerlendirmesini kaydedebiliriz.[7] Bu değerlendirme, yeni dönem İslâmcılığının, tam da bu bilgi kaynaklarına erişim kolaylığı dolayısıyla, bir halk hareketi olarak temayüz eden yanına dikkat çekiyor. Özellikle yaşadığımız dünyada siyasî bir karar alma mekanizmasından, bir odaktan yoksun olan İslâm'ın, modernleşmenin bir ürünü olan yeni bilgi kanallarından yararlanma, bu kanallar üzerinden yayılma potansiyeli, üzerinde durmaya değer bir boyuttur. M. Ikbal'in İslâm'da, K. Manheim'ın ise Avrupa'da sivil toplumun gelişimi üzerine yaptıkları yeniden inşâcı hareketlerin tepeden inmeci, elitist özellikler taşıması dikkat çekiyor. Oysa, Eickelman'a göre, günümüzde, iletişim teknolojileri veya eğitimin kitleselleşmesi sonucu bu yeniden inşa faaliyetlerine daha çok sayıda insan dahil olmaktadır. İslâm dünyasının geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşadığı işgal olaylarına karşı halkı örgütleyen duyarlılık çoğu zaman yukarıdan aşağıya doğru, yani söz-

Parti döneminden başlayıp sonrasında Millî Nizam Partisi, Millî Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisi çizgisinde devam eden İslâmcı siyasetin Türkiye gündeminde yer alması yıllarca tartışma konusu olacak meseleleri de beraberinde getirir. Bu süreç 1980 sonrasında İslâmcı hareketlerin yükselişe geçmesiyle farklı bir ivme kazanır. Siyaset, eğitim, dış politika ve gündelik yaşam pratikleri bazında yer alan, çoğu zaman görsel-simgesel içeriğe sahip (türban, sakal gibi) kimi konular İslâmcı ve laik yaklaşımlar arasındaki temel çatışma eksenlerini oluştururlar.

RP'ye Karşı Konumlanma, 28 Şubat Süreci ve Yaşar Nuri Öztürk

Yaşar Nuri Öztürk'ün bir din adamı olarak popülerlik kazanması İslâmcı hareketlerin 1980 sonrasında Türkiye'de ivme kazanmasıyla paralel bir seyir izler. İslâmcı hareketin ilk dönemlerindeki radikal-eleştirel duruş "irtica" korkularını besler ve devleti refleksif önlemler almaya iterken Yaşar Nuri Öztürk hareketin siyasal boyutuna getirdiği eleştirilerle laik söyleme dinin içinden bir dil kazandırır. Bu süreç 28 Şubat 1997'de doruk noktasına ulaşır. Necmettin Erbakan'ın başbakanı olduğu Refah Partisi -DYP koalisyonu sırasında İmam-Hatipler, sekiz yıllık eğitim, türban, Taksim'e cami projesi gibi simgesel çatışma alanı haline gelmiş konular gündemi tekrar işgal eder. Başbakanlık konutunda verilen ve tarikat liderlerinin katıldığı resepsiyon, yine aynı zamanlarda patlak veren Fadime Şahin ve Kalkancı skandalı olumsuz anlamlarla yüklenmiş pek çok İslâmî simgeyi televizyon ekranlarına taşır. Bu görünüme karşıt bir tablo yaratmaya çalışan bir figür olarak Yaşar Nuri Öztürk bu dönemde çok daha fazla görünürlük kazanır ve böylesi negatif bir görünüme karşı güzel ve pozitif İslâm'ın sözcüsü olur.[3]

Öztürk'ün anlatımında İslâm'ın yozlaştırılmasından sorumlu kategoriler belirir ve bu kategoriler kalın çizgilerle belirlenmiş tiplere ve karşıtlıklara oturur. Öztürk'ün olumsuzlayıcı kategorileri bir yandan "gâvur imam" ve "takunyalı" tiplemelerini besler, diğer yandan yeni bir dinleyici kitlesiyle daha rahat iletişim kurabilmek için onlardan faydalanır. Bu klişe figürler İslâm'ın Türkiye'deki karanlık yüzü olarak belirir. "Hurafe tüccarı", "dinci yobaz" gibi tanımlamalar aracılığıyla bu karanlık yüzün karşısında aydınlık bir İslâm imajı yaratılmaya çalışılır. Bu ka-

gelimi saraya veya devlete yakın ulema veya din adamlarının önderliği altında işlememiştir. İnsanlar, genelde halkın sivil dinî önderleriyle, bu önderlerin vaaz ve telkinleriyle harekete geçirilmiştir. Şimdi ise, modernlikte katedilen mesafe oranında, gerektiğinde dinin koruyuculuğu rolünü üstlenmiş olan bu potansiyel, İslâm'ın hem bilişsel hem de siyasal beden düzeyinde yeniden yapılanması söylemine daha fazla katılmakta, bu konuda elit tabakadan daha belirleyici olmaktadır. Gerçekten de İslâm'ın neredeyse tüm meselelerine vakıf olma çabasına kitlesel bir katılım gözlemlemek mümkün. Genç yaşta insanların İslâm'ın en temel epistemolojik ve metodolojik konularında kendini söz sahibi hissedecek kadar problemlere angaje olduğunu görmek şaşırtıcı olmuyor.

Kuşkusuz bu tespiti yaparken dünyanın veya sözümona dünya-düzeninin siyasal örgütlenmesi bağlamını da göz ardı etmemek gerekiyor. Olay tümden kültü-

ranlık yüze Refah Partisi ve temsil ettiği siyasî çizgi de dahil edilir. Refah Partisi'nin o dönemlerde tartışma yaratan söylem ve icraatları eleştirilir. Örneğin dönemin Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın "suçlulara Kuran'dan cüz ezberletme" projesi şöyle eleştirilir:

> *Kur'an ezberleyenlerin hangi suçlarını, hangi gerekçeyle affedeceksiniz? Aynı suçu işleyen gayrımüslim suçluların durumu ne olacak? Affedeceğiniz suç ibadetlerin yapılmaması türünden bir günahsa o Allah ile kul arasındadır. O günahı işleyenleri takibe alma hakkınız, cezalandırma yetkiniz yok ki, affınız söz konusu olsun. Affedeceğiniz suç insan haklarına ilişkinse böyle bir af yetkisi kullanmak Kuran'a tamamen terstir. [...] Kur'an'a ve Müslümanlara zulüm, yüzyıllardır böyle yürütülüyor. Bugün bile.*[4]

İslâmî bir devlet kurma ideallerinin karşısında Öztürk Atatürk'ü, devleti ve cumhuriyeti savunur. Kendisini Türkiye'yi dinsiz-imansız gösterenlerin karşısında konumlar. Bu tavrıyla aslında Cumhuriyet projesinin en başında çizilen "ideal, aydın din adamı" profiline oturur. Burada bu profile ilişkin bir alıntı yapmak geçmişle bugün arasında bağlantı kurmak bakımından faydalı olabilir. *Din Eğitimi ve Toplumumuz* adlı kitabında Fehmi Yavuz "Aydın din adamı kime denir?" diye sorar ve şu şekilde cevap verir:

> *Aydın din adamını tanımlamak için [...] toplumu geri bıraktığı genellikle kabul edilen din adamının portresini çizmeyi deneyelim. Bunlar dünyaya önem vermeyen, ahret saadetini her şeyin üstünde gören, her türlü yeniliği reddeden, [...] hoş görürlük (tolerans) nedir bilmeyen, Allah'la kul arasına bol bol giren; ahret, ölüm, günah, sevap, cennet, cehennem hakkında bol bol spekülasyon yapan [...] kimselerdir. Aydın din adamını tanımlamak şimdi biraz daha kolay olacaktır [...] Aydın din adamı Allah'la kul arasına girmeyen, cehennem tehdidi, cennet vaadi gibi türlü yollarla toplumun sosyal, ekonomik kültürel ve hatta siyasî hayatını baskı altında tutmayan, kontrole kalkışmayan, kadın haklarına saygı gösteren, batının ilim, sanat ve teknik ürünlerini kabul etmekle kalmayıp, kendi toplumumuzun da bu alanlarda yaratıcı olmasını teşvik eden. [...] [T]olerans sahibi bir kimsedir* (Yavuz, 1969: 99-100).

rel ve teknolojik bir süreç olarak sunulamaz. İslâm toplumlarının hemen çoğunun sömürge sonrası şartları alabildiğine içselleştirmiş ve kendi inisiyatiflerinden yoksun kaldıkları bir gerçektir. Nitekim, bu durum, yerel örgütlenmelerle kendi cemaat yapılarını tahayyül etmelerinde ve giderek de bunun süreklileşmesinde en önemli etken. Bu bağlamda, Müslümanların kendi düşüncelerini alttan yukarıya doğru ihya etme konusunda ortaya koydukları çaba her ne kadar aşağıdan yukarıya doğru bir akış görüntüsü veriyorsa da bu, dünya sisteminin şimdiki örgütlenmesinin aşırı derecede yukarıdan aşağıya doğru dayatmalara dayanmasına karşı sergilenen zorunlu bir tepki olarak da anlaşılabilir.[6] Müslümanlar için bir toplumsal ve siyasal bedenin yokluğu eskiden beri onların yeryüzündeki varoluşlarının anlamını sorunsallaştırmaktadır. Dünya düzeninin bugünkü örgütlenme biçiminden dolayı Müslümanlar bir siyasal veya toplumsal bedene sahip veya ait

Burada görülen birbirine karşıt kategorileri Öztürk oldukça etkin bir şekilde kullanmış, gerek konuşmalarında, gerek yazılarında kendisini "toplumu geride bırakan din adamı" profilinden net şekilde ayrıştırmıştır. Gerek Refah Partisi'ne karşı yukarıda örneği görülen tavrı, gerek insan-Tanrı-toplum-siyaset ilişkisine yaklaşımıyla Yaşar Nuri Öztürk'ün, Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı "Kemalist hocalar"ın[5] 1990'lı yıllarda kemae ulaşmış görüntüsü olduğu rahatlıkla söylenebilir.

GÜNDELİK HAYAT VE YAŞAM TARZI BAĞLAMINDA SİYASET

Yaşar Nuri Öztürk'ün siyasî düşüncesini anlamaya çalışırken diğer bir soru da gündelik yaşam tercihleri bazında ortaya çıkmakta. Bu düzlemdeki siyaseti ülke genelindeki parti siyasetlerinden farklı düşünmemiz, siyasî tavrın yalnızca bir partiye üyelikle ya da oy vermekle sınırlı olmadığı bu alanda, gündelik hayat pratikleri, yaşam tarzı ve siyaset arasındaki bağlantıyı sorgulamamız gerekiyor. Bu bağlamda hiçbir partiyle doğrudan ilişkili olmadığı ya da siyasî tercihleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamış olduğu zamanlarda bile İslâm'ın gündelik pratiklerine dayanan yorumlarından yola çıkarak Yaşar Nuri Öztürk'ün siyasî bir konumlamasını yapabilirdik. Yaşar Nuri Öztürk'ün gündelik hayat ve yaşam tarzı bağlamındaki siyasî duruşunu çözümlemek için görselliğin/görünürlüğün öne çıktığı alanlara bakabiliriz. Öztürk'ün kendisini görsel olarak sunuşu ve görünürlük kazandığı mekânlar (konferans salonları ve televizyon kanalları gibi) gündelik yaşam pratiklerine dayalı siyasî tercihlerin altını çizer.

Konferans Salonları ve Televizyon Ekranlarındaki Görsellik

Son zamanlarda bu alanda artarak yapılan çalışmaların da gösterdiği gibi mekân, iktidar ilişkilerinden ve semiotik anlamlardan bağımsız bir alan değildir. Bu bağlamda Yaşar Nuri Öztürk'ün konferans verdiği mekânlar ve çıktığı kanallar da tartışma konusu olmuştur. İslâmcı yaklaşım için Yaşar Nuri Öztürk'ün görünürlük kazandığı lüks otellerin salonları gibi yerler, "ötekinin mekânları"dır. Öztürk'ün bu algılayışa verdiği cevap ise oldukça serttir:

> *Sheraton'un Allah'ı başka mı? Avcılar Derneği çağırınca İslâm'ı kim anlatacak? Sen gidip anlatsana, nefesin yetmiyor değil mi, sen orada oturup*

olmaksızın, tabiri caizse bir bedenden yoksun bir hayat sürmektedirler ve bu yoksunluk kendi tercihleri veya iletişim teknolojilerindeki bir gelişmenin doğal sonucu değil.

Bu yoksunluk durumunun en önemli sosyal-siyasal tezahürü, görev tanımlarını herkesin erişimine açık modern bilgi kaynaklarından "kendi-kendini-atama" veya "durumdan vazife çıkarma" yoluyla almanın yaygın bir tarz halini almaya başlamasıdır. Bu "kendi-kendini atama"nın barışçıl, demokratik olanından silahlı şiddet hareketlerine kadar çok değişik tezahürleri olabilir. "Aşağıdan yukarıya doğru" resmedilen İslâmî bilgi ve otoritenin yeni taşıyıcıları, entelektüeller, aydınlar, küçük burjuva örüntüleri söz konusu tecrübe içerisinde başıbozuk kalmış olmanın doğal semptomlarını veya tepkilerini sergilemektedirler. Var olan çelişkilerinin, dağınıklıklarının ve düzensizliklerinin büyük çoğunluğu bir siyasal bedenin anlamlandırıcı insicamın-

kalkmasını da bilmezsin [...] sen gitsene niye hepsine ben gidecekmişim? [...] Gitmezsin, çünkü çıkarların uğruna Allah'ı camiye hapsedeceksin (Öztürk, 1998: 89).

Öztürk bu şekilde bir yandan İslâm'ın kapsayıcılığını genişletmeye çalışırken diğer yandan farklı yaşam tarzları arasındaki zıtlığı ve dışlayıcılığı güçlendirici bir tavır takınır. Ancak belki de, İslâm'a irtica endişesinden kaynaklanan tepkilerle yaklaşan asıl dinleyici kitlesine İslâm'ı anlatabilmek ve bu takipçi kitlesinin kategorilerine girebilmek için paradoksal şekilde aydınyobaz; ileri-geri; çağdaş-çağdışı gibi zıtlıklardan beslenen bu dışlayıcı konumu (bilinçli ya da bilinçsiz) benimsemek durumundadır.

İslâmî yaklaşımlarının içeriğinin haricinde Yaşar Nuri Öztürk'ün şahsının ve kendisini sunuş biçiminin bu aydınlık İslâm imajının görsel temsili gibi işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Öztürk'ün saçı, sakalının olmaması, fuları, televizyondaki rahat tavırları, başörtü kullanmayan eşi, kamuoyunda yoğun popülerlik kazandığı yıllarda hep tartışma konusu olmuş[6] ve Öztürk laik bakışta yukarıda da bahsedildiği gibi "Cumhuriyet'e ve Atatürk'e bağlı aydın din adamı" profiline oturmuş; daha o yıllarda CHP'den siyasete gireceği haberleri yayınlanmıştır.[7] 2002 seçimlerinde Öztürk'ün CHP'den meclise girmesi görselliğin içerdiği siyasetin bu bağlamdaki önemine bir kez daha dikkat çekmiştir.

SONUÇ: İLAHİYAT ZEMİNİNDE MODERN SİYASET FELSEFESİ

Yaşar Nuri Öztürk, İslâm'ı güncelleştirmeye, bugüne yerleştirmeye çalışan; bunu yaparken bugüne ait seküler siyasetin kavramlarını ilahiyat zeminine çeken bir siyaset felsefesi sunuyor. Öztürk'ün Kuran'a dayalı siyaset felsefesinin pratik, gündelik siyasetin dinamiklerinden kopuk olduğunu söylemek mümkün. Ancak bununla birlikte İslâm ve siyaset arasındaki ilişkiye daha evrensel bir açılım getirmeye çalışması bakımından önemli. Diğer yandan, teolojiyle doğrudan ilişkilendirilmeyen siyasî kavramların teolojik bir kıyafete büründürülmesi; Batıdan edinilmiş siyasî kavramların Türkiye toplumunda, en modern yaklaşımlı dinsel bakış açısında bile tam olarak özümsenmediğinin göstergesi. Batı modelinden edinilmiş siyasî kavramların Kuran bağlamında okunması bu kavramları yerelleştirdan yoksun kalmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Müslümanların liderlik odaklanmaları açısından bu şekilde çoğul bir manzara sergiliyor olmaları dolayısıyla her birinin sivil toplum bilincinin önemli mesafeler kazanacağı düşünülüyor. Çünkü eskiden kendini dünyanın merkezi, hakikatin tek temsilcisi sayan tüm mezhepler, cemaatler ve gruplar, küreselleşme veya iletişimin kitleselleşmesi ölçüsünde, başkalarının da hakikat iddiasında aynı şansa sahip olduğunu görmek zorunda kalmakta ve başkalarına tahammüllü olmanın bilincini edinmektedirler. Eickalman, bu durumu uzun vadede sivil toplumun inşâsında, üstelik siyasal İslâmcıların katkısını celbeden boyutuyla, önemli bir gelişme olarak görüyor (Aktay, 1999: 225-7)...

İletişim teknolojisindeki gelişmelerin bilginin doğasıyla birlikte dinsel ilişkilerin doğasını değiştirip dönüştürmüş olduğundan bahsediliyor. Hakikaten yaşanan örneklerin de gösterdiği gibi İslâm'ın

me ve aşina kılma çabası olarak da anlaşılabilir. Bu yaklaşımın diğer bir yönü ise Kuran'ı bugün için anlamlı kılmaya, yaşadığımızın çağın neresinde durduğunu tam oturtamadığımız dinî düşünceyi şimdiki zamana yerleştirmeye çalışması.

Sonuç olarak Yaşar Nuri Öztürk'ün siyasî düşüncesi İslâm ve laikliği, İslâm ve demokrasiyi birbirine uygun kılmaya çalışmakla birlikte daha çok soyut, düşünsel ve idealist bir düzlemde yer alıyor. Öztürk, Tanzimat ve II. Meşrutiyet aydınlarına benzer şekilde, Batılı kavramları Türkiye'ye uyarlamaya çalışırken; demokrasi ve laiklik gibi, bugünün tartışılan konularına eğilen bir düşünsel yaklaşım sunuyor. Ancak bu düşüncenin tarihsel bağından ve somut, pratik siyaset düzlemine tam anlamıyla inmemesinden kaynaklanan temel sorun; geçmişten devralınan problemli siyasî ve toplumsal yaklaşımları teolojik bakış açısıyla sağlamlaştırması ve eleştirirken statükolaştıran bir çıkmaza girmesi. Özetle Yaşar Nuri Öztürk, İslâm-siyaset ilişkisi söz konusu olduğunda geçmişin ve bugünün paradokslarından beslenen ancak tüm bunlara rağmen bugüne yeni bir anlam kazandırma gayreti gösteren, İslâm kaynaklı bir siyaset felsefesi sunuyor.

DİPNOTLAR

1 Bu konuda detaylı bir yaklaşım için bkz. Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, s. 168-192, 1996.

2 II. Meşrutiyet döneminde din alanında yaşanan tartışmalar, değişimler ve dinî metinlerin Türkçeleşmesi konusunda yapılan çalışmalar için şu kaynaklara bakılabilir: Masami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden: E. J. Brill, 1992; Howard A. Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy and The Continuing Vitality of Islam in Republican Turkey", *Islam in the Contemporary World* içinde, der. Cyriac K. Pullapily, Cross Roads Books, 1980; Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, Kitabevi, İstanbul, 1999.

3 Örneğin 21 Ocak 1998 tarihli *Aktüel* dergisi Öztürk'ü "Beyaz İslam'ın süper star hocası", "28 Şubat Şeyhülislam'ı"gibi tabirlerle tanımlar.

4 *Aktüel*, 21 Ocak 1998, s. 73.

5 Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını II* (1919-1970) çev. Ercan Eyüboğlu, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1999. (Falih Rıfkı Atay'ın burada alıntılanan sözlerini aktaralım: "Bugün bizim muhtaç olduğumuz şeriatın uleması değil, XX. yüzyılda yaşayan, Kuran'ın ahlakını çağımıza uyarlayan, Medeni Kanun'un ruhunu benimsemiş ve erkekle kadının haklarının eşitliğini savunan Kemalist hocalardır."

6 Bkz. Emre Aköz, "Beyaz Türkler Seninle Gurur Duyuyor" *Milliyet Pazar*, 18/1/1998; Ebru Çapa, "Hocanın Karısı", *Yeni Yüzyıl Yaşam*, 15/5/1998.

7 "Yaşar Hoca CHP Yolcusu", *Yeni Yüzyıl*, 17 Mayıs 1998.

önderlik mekanizması, dinî bilginin yeniden-üretilip yayılması işlemleri ve bu işlemler dolayısıyla oluşan ilişkilerde radikal bir dönüşüm yaşanmış, halen de yaşanmaktadır. Yeni dönemin en önemli özelliği, söz konusu bilginin fazlasıyla kitlesel üretim ve tüketim pazarına açılmış olmasıdır. Yarım yamalak uzmanlıklarla siyasal ve toplumsal bir bedenden yoksun bırakılmış toplumların küresel bir kitlesel tüketim kültürüne karşı ciddi bir sahihlik *(authenticity)* problemi taşıdığı, taşıyacağı açıktır. Eickalman, tıpkı reformasyonun matbaanın çocuğu olduğu gibi kitle iletişim ve eğitimin İslâmî bilginin yeniden inşâsında önemli sonuçları olduğunu söylüyor. Yeni bir İslâmî anlayış veya yeni bir liderlik ve otorite ilişkisi, eskisinin yerini almıştır. Eickelman'a göre bu yeni ilişkiler eskilerinden farklı olarak daha bir objektiflik iddiasına sahiptir Hatta bir süreç olarak 'nesnelcileşme'nin söz konusu canlanışın en karakteristik özelliği olduğunu ve geçmişte

yaşanmış bunca kopuşa atıfta bulunarak bunun paradoksal bir şey olduğunu söylüyor. Nesnelcileşme ile Eickelman'ın kastettiği şey bizatihi fundamentalizm kavramına içerik kazandıran her şeydir. Nesnelcilik iddiası, belli bir metin adına konuşan kişilerin o metinden anladıklarını nesnel bir biçimde anlayıp aktarıyor olduklarına dair metin-merkezci iddianın başka bir ifadesidir. Bu haliyle de yine çağın metin-merkezci diğer modern hareketlerinin davranış tarzlarını tekrarlamaktan başka bir şey yapmış olmamaktadır.

Burada Eickelman açıkça söylemiyor ama mevcut hareketlerin objektiflik sorgulamasını yaparken zımnen hangisinin daha "sahih" (*authentic*), daha "doğru" olduğu konusunda bir karara sahip görünmektedir. Eickelman bir diğer ihtimalle tüm bu gelişmeleri modernliğin kendi iç gelişimine bağımlı kılmak suretiyle çağdaş İslâmî söylemlerin "sahih" olmadığı iddiasını zımnen ifade etmiş oluyor (*a.g.e.*). Esasen, sosyal bilim literatüründe, özellikle belli yaşam biçimlerinin, hele hele belli bir dinin içindeki farklı söylemler arasından birilerinin diğerlerinden daha otantik diye ayırt edilmesinin ne kadar sorunlu olduğu biliniyor. Ancak Eickelman, çok iyi bilinen bu kuralın meslektaşları arasında çiğnenmesi sakıncalı görünmeyen bir tarzını akıma uyarak benimsemiş görünüyor. Bu da görece daha entelektüel olan, modern damgası yemiş bilgi edinme süreçlerine bağımlı olduğunu ispatlayabildiği İslâmcılığın sahihlik bakımından çok kolay zayıflatılabileceğini düşünmeyle belirginleşiyor.[9] Evet İslâmcılık bu tanıma göre sahih bir dindarlık değildir, çünkü moderndir. Öyleyse onun modernliğe yönelik eleştirilerinin veya meydan okumasının da nihaî anlamda bir kıymet-i harbiyesi yoktur.

Burada modern olanın doğrudan sahihliğin karşıtı bir şey olarak alınmasının modernist bir önerme mi olduğu yoksa modernlik-dışı bir şey mi olduğu akla takılıyor. Modernist bir önerme olarak biraz fazla mütevazı, hatta kendini hakir gören bir şey olması; modernlik-dışı bir önerme olarak ise modernliği fazla yücelten bir önerme olması dikkat çekiyor. Esasen bütün dünyadaki Müslümanların bir sorunu olan bu otantisite sorunuyla ilgili tartışmayı, dinî liderlik ve otorite sorunun Türkiye'de ulema ve cemaat arasındaki organik ilişkinin neresine oturduğuyla ilgili birkaç mülahazayla boyutlandırmaya çalışabiliriz.

ULEMASINI ARAYAN TOPLUM

Modern dünyada, yukarıdaki mülahazalar ışığında da, İslâm'ın sosyolojik durumunda altı en fazla çizilmesi gereken konulardan birisinin liderlik sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet'in kurulması ve halifeliğin kaldırılmasıyla başlayan Türk Devrimi'nin en önemli hedefi de İslâm'ın liderlik mekanizmasından yoksun bırakılması, kendi başına bir siyasî odak olmaktan çıkarılmasıydı. Bu politikanın halifeliğin kaldırılmasından daha az önemli sayılmayan bir ayağı da eğitimin birleştirilmesi adı altında, asıl hedefi din eğitimi veren kurumların lağvedilmesiydi. Din eğitiminin genel işlevi bir dinin arkasındaki tarihsel ve kurumsallaşmış bilgi ve tecrübe birikiminin nesillere aktarılması, bu yolla o dinin toplumsal varlığının belli bir tarihsel sürekliliğe/geleneğe sahip kılınmasıdır. Daha yüksek seviyedeki din eğitimiyle o dinin daha yüksek bilgi ve anlayışının yeniden üretimi ve o dinin cemaatinin liderliğini yürütecek kadroların yetiştirilmesi hedeflenir. Tevhid-i Tedrisat sadece İslâm'ın kitlesel eğitimini üstlenen kurumları hedefleyen bir kampanya yapmadı, aynı zamanda din etrafında örgütlenmiş bir cemaatin oluşum şartlarını yok etmeye de yöneldi. Bu sürecin resmî ayağında din eğitimi ku-

rumlarının 1933 yılındaki üniversite reformuna kadar kademeli bir biçimde lağvedilmesi vardı. Sivil ayağında ise tekke ve zaviyelerin de kapatılması yoluyla, devlete bağımlı olmayan sivil-dinî oluşumların varoluş şartlarını da ortadan kaldırmak vardı.

Bu iki cepheli mücadelenin bir sonucu dinin veya din cemaatinin her türlü "kendi-için" varolma şartlarının giderilmesiydi. Ancak diğer bir sonucu, bu mücadelenin sivil düzeye nüfuz etmedeki başarısızlık oranında, ortaya çıkmaktan hiçbir zaman geri durmayan sivil-dinî oluşumların yol açtığı gerilim olmuştur. Bunun da ayrıca çok farklı boyutları olmuştur. Her şeyden önce önlenemeyen bu tür oluşumlar devletin baştaki laiklik anlayışı ve uygulamalarının sağcı bir popülizmle birleşerek kendi varoluş şartlarını kendine özgü yollarla bulmasını sağlamıştır. Diğer sonucu ise bu kaçak/gecekondu oluşumların ürettiği her türlü cemaat pratiğinin, teorisinin, eğitiminin büyük ölçüde güdük kalması olmuştur. Her şeye rağmen var kalmakta veya yeniden ortaya çıkmakta ısrar eden bu tür oluşumların lider kadroları, dinin şu veya bu alt-yorumunun bilgi ve anlam birikiminin/geleneğinin gerektirdiği eğitim formasyonundan yoksun kalmışlardır. Bu süreç içinde Türkiye'de İslâmcı hareketlerin liderliğini üstlenmiş insanların sosyolojik ve entelektüel profili ayrı bir tahlili hak ediyor. Bu çerçevede belli cemaatlere bilfiil liderlik yapan tarikat şeyhleri, önde gelenleri, cemaat liderleri, vakıf başkanları, dernek başkanlarının büyük bir çoğunluğu bu türden bir eğitime sahip değildir. Ellili yıllardan itibaren tekrar açılan ilahiyat fakültelerinden yetişen hocaların İslâm adına bir kimlik ve bilinç oluşturmak, kitleleri bu kimlik bilinciyle yönlendirmek veya var olan bir İslâmî kitleye önderlik yapmak, bir çeşit ulema rolünü ikame etmek gibi rollere münhasıran ve göze çarpacak bir biçimde soyunmamış olduklarını söylemek mümkün. Aralarından Esad Coşan gibi belli bir tarikata veya cemaate önderlik yapan isimler çıkmışsa da İlahiyat hocalarının bir İslâmî veya İslâmcı teorinin şekillenmesini, geliştirilmesini kendilerine birinci derecede görev bilmedikleri görülmüştür. Burada yetmişli ve seksenli yıllardan itibaren hızla gelişme kaydeden İslâmcı yükselişte, ilahiyat hocalarından ziyade bazı İslâmcı estetlerin daha etkili olduklarını kaydetmek bile yeterince anlamlıdır.

Gerçekten de Ahmet Çiğdem'in *Tezkire* dergisindeki bir yazısında İslâm düşüncesinin günümüzdeki şekillenişinde ilahiyat fakültesi hocalarının mı yoksa İsmet Özel'in mi daha etkili olduğu sorusunu (Çiğdem, 1992: 8; 2001: 88). bu bağlamda İsmet Özel'e belli dönemlerde Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören ve Ali Bulaç gibi düşünürleri ekleyerek tekrarlamak gerekiyor. Bu isimlerin hiçbirisinin klasik anlamda bir yüksek din eğitiminden geçmemesi, örneğin çoğu Arapça ve klasik İslâm bilimleri eğitimi almadıkları halde İslâmcı harekete kanaat önderliği, hatta liderlik yapma kapasitelerinin ilahiyat hocalarınınkinden daha fazla olması ilginç bir durumdur. Tabii ki bu liderliğin veya önderliğin ayırt edilmesi gereken değişik görünüm ve komplikasyonları da vardır. Örneğin, yine Çiğdem'in belirttiği gibi, bu yazarların çoğunun estet boyutlarının bu hareketlere isnat edilebilecek bir İslâm düşüncesinin niteliğine ayrı bir etkisi vardır. Bu düşüncenin üzerindeki ayrı bir etki de, yine bu isimlerin çoğunun düşüncelerini belli bir disiplin altında yazılmış tezlerden ziyade gazete köşelerindeki günübirlik tartışmalar yoluyla dile getirmeleri olmuştur Çiğdem (2001: 88). haklı olarak bu durumun İslâmcı düşüncenin "kendine özgü bir derinliğe sahip olamaması"ndaki, güdük kalmasındaki etkisine vurgu yapsa da, günübirlik siyaset üzerin-

den düşünmenin İslâmcılığın çağdaş siyasal düşüncesinin şekillenmesine dinamik ve diyalojik bir boyut kattığını da söylemek mümkündür -hatta bu diyalojik sürecin zamanla İslâmcılığın ayağının yere basmasını sağlayan, onu "Türkiyeli ve dünyalı" kılan bir etki yaptığını da. Bu isimlerin bu özellikleri bir yana, İslâmcılığın siyasî bir odak veya dinî bir topluluk olarak liderliğini yürütebilecek yetkinlikte bir kadroyla ilgili boşlukları onların organik bir bütünlük olarak ortaya çıkmamasının da koşullarını oluşturmuştur. Söz konusu isimlerin her biri belli konularda entelektüel bir İslâmî duruşu işaret etmeye çalışsalar da gündelik hayatta bir Müslümanın yükümlülüklerini tarif edebilmekten uzaktırlar.

CEMAATİNİ ARAYAN İLAHİYATÇI

Oysa İslâm gündeme geldikçe, Müslüman toplumda İslâmî kimlik inkişaf ettikçe, ulemanın tarihte oynadığı rolü gittikçe daha fazla davet eden talepler de artmakta ve bu durum yeni lider/önder figürlerin temayüz etmesini sağlamaktadır. Son on yılda biraz da özel televizyonların pazar şartlarının belirlediği şartlar altında namazların birleştirilmesinden, ibadetlerin Türkçe okunup okunamayacağına, dinde bir reformun gerekip gerekmediğinden, dinde kerametlerin, mucizelerin, tarikatların ve sair mevzuların yerinin ne olduğuna, kadınların cuma veya cenaze namazı kılıp kılmayacaklarına kadar birçok konuda yapılan tartışmalara davet edilen, bu davetlere icabet eden birçok ilahiyatçı figürün kuşkusuz muhtevası günümüze özgü şartlarda tayin edilen yeni bir role soyunduğunu görmek gerekiyor. İslâmî mevzulara ilginin sürekli canlı kalmasını, dolayısıyla İslâmî kimliğin ve bilincin giderek daha bir koyulaşmasını sağlayan bu tartışmalarda, tabii ki ilahiyatçılar da hemen hemen gündeme gelen bütün konularda ihtilaf etmektedirler ve bu ihtilaflarının önemli siyasî motivasyonları olmaktadır. Doğrusu bu tartışmaların toplamı İslâmcı siyasal düşünümün artmasına katkıda bulunsa da, bu ihtilaflarla birlikte en belirgin hale gelen fark, "İslâmcı bir kaygıyla hareket etmek" ile tam da "buna siyasal iktidar adına muhalefet etmek" seçenekleri arasında belirginleşmektedir. İslâmcı bir kaygıyla hareket edenlerin medyatik bir İslâmcı kitleye kanaat önderliği yapma işlevleri oluyor, ama yine de bunun yeni tür bir liderlik biçimi olduğunu kaydetmeden geçmemek gerekiyor. Üstelik İslâmcı bir kaygıyla hareket etmeyenlerin liderlik tarzı da bundan görünüm bakımından çok farklı olmamaktadır. Belli bir cemaate doğal yollardan gelişen bir liderlik yerine, kendi kitlesini medyatik yordamlarla oluşturan postmodern bir liderlik biçimidir bu.

Yükselen İslâmcılığa karşı bir çeşit dalgakıran rolünü oynayan, hatta bir çeşit "karşı İslâmcı" olarak anılabilecek ilahiyatçı figürler bile kendi aralarında oldukça çeşitlendi. Başarısının büyük kısmını İslâmcılığın metin-merkezci kitabî yorumunun bütün birikimini tüketerek İslâmcılardan farklı şeyler ima edebilme yeteneğine borçlu olan Yaşar Nuri Öztürk kendine özgü tarzıyla çok özel bir dinî liderlik tipini temsil etti. Neşe İhtiyar'ın (2002: 22) çok güzel bir nitelemesiyle Amerika'da televizyon kanallarında sıkça görülen televangelik liderlik/vaizlik tipinin Türkiye'deki en iyi temsilini yapmıştır Öztürk. Televizyon seyirciliğinin kendine özgü yollarıyla fanatiklerini üretmiştir. Onun söylediklerıyle Kuran'ı merkeze alan ama siyasal İslâmcı diye nitelenen grupların söyledikleri arasında muhteva ve akıl yürütme biçimi bakımından hemen hemen hiçbir fark yoktur. Buna rağmen söylediklerıyle aynı şeyleri söyleyen İslâmcıların siyasal pozisyonlarını tahrip etmeyi hedefleyen imalarla çalışır söylemi. Bir yanıyla da

Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayesi olan Kuran'la ilişki kurmak istediği halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına uygun bir hitap arayan kesimlere uygun düşen söylemiyle, kendine özgü cemaatini bulmuş sayılabilir. Toplamda Kuran'ın daha çok okunmasına yaptığı apaçık katkıya rağmen, Kuran okumasının siyasal sonuçlarını gerilim kaynağı haline getirmesi siyasal hermenötik bakımından kayda değer bir durum olmuştur.

Diğer yandan Zekeriya Beyaz, Öztürk'ün metnin hermenötik imkânlarını fazla zorlayamadığı yerlerde karşı İslâmcılık adına veya devletin gündelik taleplerini karşılamak üzere her türlü "aşırı yorum"a cesaretle girişen yanıyla ulemasını arayan cemaate apayrı bir ilahiyatçı figürünü pazarlamıştır. Karşılığında 28 Şubat yönetiminden Marmara Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi dekanlığını alan Beyaz'ın inançlı dindar kesimlerde hiçbir sempati uyandırmadığı, dolayısıyla bir dinî liderlik konumunu dolduramadığı halde, pazar taleplerine duyarlı olması gereken özel televizyonlarda en fazla boy gösteren ilahiyatçılardan olması, üzerinde durmaya değer. Beyaz'ın din adına yaptığı açıklamalar nasıl bir muhatap kitlesine ulaşıyor veya nasıl bir kitle yaratıyor? Kuşkusuz medyada yer alan herkesin bir miktar kendi kitlesini yaratma potansiyeli vardır. Yeni kitle iletişim araçlarının tabiatı bu sonucu sağlıyor. Burada iahiyat mesleğinin dindar bir cemaate ortak bir zeminde liderlik yapma işlevinin yanı sıra, başka kullanımlara da ne kadar açık olduğunu örnekleyen bir durum vardır. Aynı olayda Beyaz'ın kendine has kişiliği ve bunun kitle iletişim medyasının koşullarında temayüz eden tüketim tarzı da kayda değer. Alabildiğine yüzeysel mesleki arkaplanına karşılık Beyaz gibi isimlerin, tamamen "iyi satma" ihtimaline göre hesap yapan medya üretimleri olduğu üzerinde durulmuştur.

Zekeriya Beyaz, dini, devletçi-milliyetçi ideolojinin rıza üretimi için işlevselleştiren resmî-ilâhiyatçı tipinin uç bir örneği olmuştur.

Bir başka karşı İslâmcılık örneği de, medyada çok fazla yer almasa bile, konuyla ilgili görüşleri oldukça bilinen bir kadın ilahiyatçı tarafından sergilendi. Seksenli yıllardan itibaren neredeyse başörtüsüyle özdeşleşme eğilimine girmiş olan İslâmcılıkla, Kuran'da aslında başörtüsünün yazılı olmadığını iddia ederek tartışmaya giren Bilgin de, böylece başörtüsü yasağına karşı resmî tezlere bir ilahiyatçı desteği vermiş oluyordu. Kuşkusuz kendisinin salt bu desteği vermek üzere, inanmadığı şeyleri söylüyor olduğunu söylemek mümkün değildir, esasen bunu bilmek de mümkün değildir. Bir kadın olmaya hep özel bir vurgu yapan Bilgin'in Müslüman kadınlarla bir dinsel-bilinç düzeyinde değilse bile cinsiyet-bilinci temelinde dayanışma içinde olmak yerine, onların çektiği acılara acılar katacak bir aşırı yorumu, üstelik zor olan bir yorum biçimini tercih ederek yapması açıktır ki, zaten başörtüsü takmaya yat-

kın insanlara hiçbir şekilde hitap etmemiştir. Hatta bu yorumların asıl işlevi bu tür insanların eylemlerinin meşruiyet zeminini yok etmek, en iyi ihtimalle de başörtüsü ile İslâmî yükümlülükler arasındaki muhtemel ilişkiden dolayı bir günahkârlık hissi duymaya yatkın tipleri rahatlatmak olmuştur.

Kuşkusuz söz konusu, tabiri caizse, tele-ilahiyatçı tipler arasında İslâmcı kesimlerin sempatiyle baktıkları, İslâmcı düşüncenin öz-düşünümselliğine katkı sağlayan sempatik tipler de olmuştur. Bu tiplerin görsel medyayla temayüz eden kişiliklerinin daha organik bir cemaat ilişkisine tahvili daha kolay olmuştur. Örneğin Hayrettin Karaman, Mehmet Aydın, Hayri Kırbaşoğlu ve Bayraktar Bayraklı gibi isimlerin zaten İslâm cemaatleriyle olan en azından gönül bağına dayalı organik ilişkilerinin üzerine medyatik bir şahsiyet sergilediklerini söylemek mümkün. Bundan dolayı bu tür isimler görsel medyadaki görünümlerinden ibaret değillerdir. Tam da bu noktada cemaatini arayan topluma ilahiyat mesleğinin verdiği özgün bir karşılık olarak bu isimler üzerinde tek tek durulabilir. Kuşkusuz her birinin diğerine nazaran altı çizilebilecek farklarına rağmen bu figürler Cumhuriyet sonrasında disorganize olmuş bir topluluğun ciddi liderlik ihtiyaçlarına son derece doğal, yine de alabildiğine gevşek yollarla karşılık vermeye yönelmişlerdir. ❐

DİPNOTLAR

1 Fenomenoloji, gerçekliğin kendinde halinden ziyade bunun insanların bilincine hangi kavramlar aracılığıyla nasıl yansıdığını baz alır. Gerçekliğin kendinde halini, bu kavramsal kategorilerin şekillendirdiği bilince bir format atarak bilebileceğimize dair bir beklenti içindeyse de, formatlanmış bir bilincin düşünebilmesi için alternatif kategorilere ihtiyaç duyacağı genellikle göz ardı edilir. Modernlikle ilgili fenomenolojik bir yaklaşım, modernliğin yaşanmakta olan belli bir gerçekliğe insanların taktığı bir isimden ibaret olduğu, yaşanan karmaşık bir realitenin bir kavram aracılığıyla en azından zihinde düzenlenmiş olduğu, derli toplu bir hale sokulduğu bir bilinç manevrasına dikkat çeker. Bu durumda modernlik diye bir gerçek yerine, iki yüz yıldır yaşanmakta olan bir gerçekliğe giydirilmesi teklif edilmiş ve büyük ölçüde kabul görmüş bir giysiden bahsedebiliriz. Ancak bir elbise hiçbir zaman bir bedene yakıştırılabilecek tek alternatif değildir. Kabulü büyük ölçüde ya estetik bir konudur veya işe yararlılık konusudur. Gerçekliğe "yakışıp" yakışmadığı veya açıklayıcı olmak bakımından işe yarar olup olmadığı mevzu bahis edilebilir. Ancak bir isimlendirme, isimlendirdiği gerçeğin zorladığı veya mecbur bıraktığı bir şey olamaz. Aksine isimlendirmeler aracılığıyla gerçek var edilir. Husserl öncesi fenomenoloji de, Heidegger'le devam eden çizgi de, gerçekliğin kavramlarımızdan, dilimizden bağımsız, "kendinde halinin" bilinemeyeceğine dair bir yaklaşım içindedir. Dil varlığın meskeni olduğu ölçüde, modernlik de, kendinde bir gerçekliğin zorunlu kıldığı bir isimlendirme değil, aksine belli bir dil kullanımının, performansının, bir konuşmanın, bir laflamanın sonucu olarak kabul edilebilir. Ancak bunun sonucu olması tabii ki, başka bir düzeyde modernlik olarak yaşamakta olduğumuz gerçeğin sonuçlarından ve etkilerinden muaf kılmıyor. Bu fenomenolojik mülahazaya, sadece modernlik kavramı etrafında geçerli olan konuşulmamış ve sorgulanmamış mutabakatların payını hatırlatmak için girmek lazım.

2 Sosyolojik literatürdeki modernlik tanımlarıyla ilgili derli toplu bir değerlendirme için bkz. Altun, 2002: 20-26.

3 Gerçi Azmeh'in kitabının asıl hedefi modernliklerden ziyade İslâmları çoğaltarak, İslâmcılık olarak ortaya çıkan söylemin dinsel niteliği ile siyasal niteliği arasına bir mesafe koymak ve bir İslâmların çoğulluğunu gösterebildiği oranda İslâmcılığın otantisitesini (asalet/sahihlik) sorunsallaştırmakmış gibi görünüyor. Oryantalist literatürün metinler üzerinden varsayageldiği ve bir dizi klişenin kaynağı olarak aldığı "İslâm" anlayışının içerdiği "özcü" indirgemeciliğe karşı anti-oryantalist bir tepki olarak da konumlanıyor Azmeh. Ancak oryantalizmin bu özcülüğüne karşı gösterdiği tepkinin daha fazlasını İslâmcıların söylemlerine karşı gösteriyor. Azmeh'in İslâmcıların söylemindeki özcülüğü teftiş etmesine eşlik eden anti-özcü postmodern değerlerle ilişkisinin çok daha derin bir özcülük içerdiğine dair eleştirileri bu bağlamda hatırlatmadan geçmemek gerekiyor (Aktay, 1998; Sayyid, 2000-01). Modernlik kavramını Batı'da cereyan

eden bir sosyolojik olguya işaret eden bir kavram olarak metafiziğin berisine taşımak üzere modernliği yapıçözümüne uğratma çabaları esasen hiç olmamış değildir. Modernliğe modernlik yoluyla giden yolları, dört katmanlı bir tipoloji üreterek çoğaltan Therborn'un çalışması (1995) ile Nilüfer Göle'nin Batı dışı modernliklerle ilgili tartışması (Göle, 2000), bunlardan sadece iki örnek.

4 Fazlur Rahman'ın görüşleri üzerinden Islâm ve modernlik ilişkisinin enine boyuna tartışıldığı uluslararası bir konferansın Türkiye'de, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi'nce düzenlenmesi anlamlı olmuştur (*Islâm ve Modernlik Sempozyumu*, 1997). Modernlik tartışması, esasen yaklaşık yüzyıldır özellikle, Islâmî yönetim, beraber yaşamak, çokkültürlülük, insan hakları gibi sürekli güncellenen sorunlar alanında hiç güncelleştirilme imkânı bulamamış olan Islâmî içtihat geleneğinin üzerindeki ölü toprağının silkelenmesinde önemli bir basamak olmuştur. Bu basamağa öncelikle Islâm adına bu alanlarda bir eylemsellik sergileyen zümrelerin, tarafların, toplumsal kesimlerin (siyasetçi, işadamı, toplumsal hareketler) ortaya çıkmasının eşlik etmiş olması üzerinde ayrıca durulmaya değer.

5 Türk ilahiyat çevrelerinde Hanefi, Arkoun ve Rahman'ın teorik konumları baz alınarak bu konuda yapılmış bütün tartışmaların çok iyi bir değerlendirmesi için bkz. Kotan, 2001.

6 Tekniği bir varoluş tarzı, bir yaklaşım biçimi olarak alan Heidegger'in bu konudaki değerlendirmeleri konuya ışık tutucu niteliktedir (Heidegger, 1977). Hanefi'nin görüşlerinin bir özeti ve değerlendirmesi için bkz. Güler, 1998.

7 Eickelman'ın bu değerlendirmeleri Piscoturi ile yayımladıkları ve Islâm dünyasında Islâm'ın siyasal söylemini çözümledikleri *Muslim Politics* isimli kitapta ve İstanbul'da düzenlenen bir konferansta yer aldı (Eickelman, 1997). Bu konferanstaki görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Aktay, 1999: 219-229.

8 Bu hareketi de her şeyi kuşatan, sözümona "düşünümsel modernliğin" (Reflexive modernity, Giddens, 1994) hesabına yazmak anlamında söylemiyorum. Esasen Islâmcılık ile modernlik ilişkisini bir sohbet ortamına benzeterek bazı şeyler daha açık kılınabilir. Karşılıklı bir sohbetin bir öznesi yoktur, zira bir sohbette söylenen her şey, sohbete katılanların hiçbirinin tek başına katkısı değil, sohbetin her birinin katkısıyla da etkilenen dinamik ortamının bir ürünüdür. Bugün modernlik diye var edilen özne ile yine Islâm diye var sayılan öznenin kendi başlarına bir özne kabiliyetleri varsa bile bu kabiliyet her birinin katıldıkları bir etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Modernliğe karşı başka herhangi bir hareket değil, sadece Islâmcılığın bu tarz bir cevap ortaya koyuyor olması önemlidir. Islâmcılığın başka bir ortamda değil, tam da adına modernleşme denilen bu vasatta böyle bir tepki ortaya koyuyor olması da önemlidir.

9 Bu konuda yine sosyolojide ve kültürel antropolojide önemli bir yeri olan Clifford Geertz'in başını çektiği bir argümanı, yukarıda Aziz el-Azmeh'in de tekrarladığını görmüştük. Doğrusu bu incelikte bir söylemin bu kadar yaygınlık kazanabilmesine şaşırmamak elde değil. Geertz Fas ve Endonezya üzerine yaptığı karşılaştırmalı incelemesi sonucunda dindarlıkta "kendiliğindenlik" *(spontaneous-religiousness)* ile "zihinsel dindarlık" *(religious-mindedness)* arasında bir ayrım yapmıştı (Geertz, 1968). Burada zihinsel dindarlık modern ideolojilerin doğuşuyla alakalıdır. Bir kutsallık bilincinin sonucu olarak bilfiil yaşanmaktan ziyade zihinsel olarak ideolojiye dönüştürülmesinin bir ürünüdür ve tam da bundan dolayı özünde sahih olamaz. Çünkü burada bir irâdîlik var, bir özne projesi var. Dinin tabiatı icabı sahip olması gereken, içinden çıkmış olması gereken bir gelenekten açık bir kopuş var. Dolayısıyla burada Geertz sahihlik *(authenticity)* bakış açısından "kendiliğinden dindarlık" lehine bir tercih yapmaktadır. Ancak bu tercihin entelektüel bir tercih mi yoksa siyasal bir tercih mi olduğu çok da açık değildir. Bu iki dindarlık biçiminde var olması beklenenlerle olmaması beklenenler toplandığında sahih bir dindarlığa iradesizlik, düşüncesizlik, cehalet ve siyasal pasiflik yakıştırıldığı açıkça görülmektedir. Bu yaklaşımın "cehaletin antropolojik promosyonu" olarak ele alındığı bir eleştiri için bkz Aktay, 1998.

Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları

BAHATTİN AKŞİT - MUSTAFA KEMAL COŞKUN

GİRİŞ

Bilindiği gibi İmam-Hatip liseleri laiklik, demokrasi, sekiz yıllık zorunlu ilk öğretimin kesintisiz/kesintili olması, YÖK, insan hakları ve hatta feminizm tartışmalarının odağına oturmuş durumdadır. Esasen 1997 yılında doruğa çıkan ve halen devam eden tartışmalar 19.yüzyılın ikinci yarısında başlamış, 20. yüzyıl boyunca devam etmiş ve 21. yüzyılda da uzun yıllar devam edeceğe benzemektedir. 1997'de konuyla ilgili tartışmaları fitilleyen düşünce, İmam-Hatiplerin siyasal İslâmcılığın, özelde Refah Partisi'nin, arka bahçesi olma iddiasıydı. Doğrusu Türkiye'de İslâmcılığı ele alan geniş bir kapsamlı bir çalışmanın İmam-Hatip gerçeğini bir bağlama oturtması bir zorunluluktur. Hem İmam-Hatip ile ilgili siyasal yelpazenin şekillenişi bakımından hem de bu okulların İslâmcı bir taban oluşturma veya bu tabanı beslemek bakımından ve tabii ki bir de bir eğitim ve zihniyet oluşturma projesi olarak bu okulların İslâmcı düşünce içinde tuttuğu yer bakımından bu konumlandırmanın yapılması gereklidir.

İmam-Hatip okulları, buraya devam eden veya mezunu olan öğrenciler, aileleri ve bazı İslâmcılar tarafından hem dinî ilimlerin hem de modern bilimlerin öğretildiği okullar olarak kabul edilmekte ve diğer okullara üstün tutularak tercih edilmektedir. Bazı muhafazakâr kız öğrenci aileleri İmam-Hatip okullarını kızlarının başlarını örterek devam edebileceği okullar olarak algılamışlar ve özellikle orta kısımlar, 1997'de kabul edilen 8 yıllık ilköğretim yasasına göre kapatılmadan önce neredeyse tamamının kız öğrenci olduğu duruma gelmişti. 1997'deki tartışmalar sırasında İmam-Hatip okullarını Türkiye'nin muhafazakâr bir merkez etrafında oluşacak geleceğinin güvencesi olarak görenler olmuştur. İmam-Hatip okullarının tarihi boyunca bu okullar bazı İslâmcılar tarafından İslâmî yeniden uyanışın veya canlanışın gerçek çerçevesi olarak görülmüştür. Toplum içinde bu çerçeveyi paylaşan İmam-Hatip okulu yaptırma dernekleri gibi kuruluşlar ve çocuklarını bu okullara gönderecek aileler olmuş ve bu okulların sayısı 1960'lar ve 1970'ler boyunca hızla artmıştır. 1997'deki bu okulların orta kısımlarını kapatan 8 yıllık ilköğretim yasası öncesinde de hem okul ve hem de öğrenci sayısı belirli bir tavana ulaşarak artışını durdurmuştur. "Aydın din adamı" yetiştirmek için bu okulların açık kalması savı bu okullara karşı çıkanlar tarafından bile kabul edilmektedir. Ancak, laik kesimdeki bazı çevreler İmam-Hatip okullarını laik Cumhuriyet karşıtı militanların yetiştirildiği okullar olarak da algılamışlardır. Daha da ileri bir düzeyde laik ve demokratik Cumhuriyet'i yıkıp teokratik bir devletin kurulmasının öncüleri olarak görenler de olmuştur. İmam-Hatip okulları karşıtlığı sadece laik kesimlerde bulunmamaktadır. Keskin tarikatlardan bazıları İmam-Hatip okullarından mezun olan imamların arkasında kılınan namazın geçerli olmadığını iddia ederek bu okullara karşı çıkmışlarıdır.

Biz bu yazıda İmam-Hatip liselerini 150 yıllık Türkiye'nin modernleşmesi ve eğitim kurumlarının dönüşümü çerçevesinde ele alacak ve değerlendireceğiz. Bu

genel ve ulusal düzeydeki değerlendirme 1977 ve 1997 yıllarında Ankara'daki İmam-Hatip okulları ve diğer okullar üzerine yapılan iki araştırmanın verileriyle somutlaştırılacak ve bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Tarihsel bağlamı ve anketlere dayalı verileri ve yorumlarını değerlendirdikten sonra yukarda kısaca özetlenen zıt kutuplardaki tartışmacılar konumlarını yeniden değerlendirebilirler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ve teokratik *ancien régime* değerlerinin dönüştürülmesi veya yıkılması sürecinde, Türkiye modernleşmesinin en önemli ve özgün alanlarından birisi, eğitim kurumlarının yeniden kuruluşu ve geliştirilmesi sürecidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren devletin ve toplumun Batı'ya yönelmesiyle siyasal ve toplumsal alanda yaşanan her önemli dönüşüm aşamasında, eğitim sisteminin ve bu sistem içerisinde dinî eğitimin şeklinin ve yerinin nasıl olması gerektiği hakkında çeşitli toplumsal aktörler mücadele vermişlerdir. Çünkü Batılılaşma hareketinin ve bu süreçte bireylere bir ulus kimliği kazandırma çabasının en önemli araçlarından biri, var olan eğitim sisteminin reforme edilerek, Batı'ya uygun eğitim sistemlerinin okullarda uygulanması olmuştur. Karşılaşılan sorunlar nedeniyle, eğitimin yöntemi ve biçimi üzerine bitmez tükenmez tartışmalar yapılmış ve bu mücadelenin tarafları kendi pozisyonlarını destekleyecek tarihî, ideolojik, siyasal ve toplumsal söylemleri dönemin gündemine taşımıştır. Temel eğitim süresinin zorunlu ve kesintisiz olmak üzere sekiz yıl olarak düzenlenmesine ilişkin 1997'den itibaren uygulanan politikalar, genel olarak eğitim ve özel olarak dinî eğitim üzerine yapılan tartışmaların yoğunlaşmasına neden olmuştur ve bu tartışmalar devam edecek gibi görünmektedir.

Bu tartışmaların merkezinde çoğunlukla, imam, hatip ve diğer din görevlilerini yetiştirmek üzere ilk kez 1924 yılında medreseler kapatılarak onların yerine açılmış olan İmam-Hatip okulları oldu. Türk eğitim sisteminin Osmanlı'dan beri yaşadığı dönüşümlerin ve dinî eğitim verecek okulların yapısı ve fonksiyonlarının tartışılması, Türkiye'nin modernleşme tarihi boyunca devam etmiştir (Verschoyle, 1950; Lewis, 1952; Dinçer, 1974; Tekeli, 1980; Akşit, 1986 ve 1991; Tekeli ve İlkin, 1993; Aktay, 1993; Paçacı ve Aktay, 1999; Özdalga, 1999). Bu anlamda, eğitim alanında gerçekleştirilen dönüşümleri ve bu alanda mücadele eden aktörlerin ideolojik, siyasal ve toplumsal şemalarını çıkarmak, Türkiye modernleşmesinin gelişim hatlarını ve kırılma noktalarını anlayabilmek için yararlı olabilir.

Osmanlı İmparatorluğu, eğitimi "öğrencilerin ait oldukları imparatorlukla doğrudan bir özdeşleşmesini sağlamanın ve imparatorluğa yeni bir sadakat temeli oluşturmanın aracı" (Blake, 2002: 728) olarak görmüşken, Cumhuriyet'in kurucuları eğitim reformları aracılığıyla "laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeye" (Özdalga, 1999: 419) çalıştı. Eğitimin bireylerin çeşitli rol ve becerileri kazandığı, toplumsal yeniden üretimin sağlandığı ve toplumsal eşitsizliğin kuşaklar arasında aktarıldığı bir alan olduğu göz önünde tutulduğunda, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte eğitime verilen önemin oldukça anlamlı olduğu söylenebilir. Nitekim Bourdieu'ya göre, bireylerin sınıf konumunun temeli ve göstergesi olarak kültürel sermaye, eğitim aracılığıyla yeniden üretilir (Bourdieu, 1984: 122). Bir başka ifadeyle, bireyler bir yandan yeni roller ve beceriler edinerek toplumsal yeniden üretim sürecine dahil olurken, diğer yandan bu rol ve becerileri dönüştürerek kültürel bir sermayeye sahip olurlar (Bourdieu ve Passeron, 1977; DiMaggio, 1982; Smart, 1993; Sullivan, 2001) ve bu süreçte eğitim kurumları ve okul, kültürel sermayenin dönüşümü ve aktarılması için anahtar öneme sahiptir (Schwalbe vd., 2000: 431).

Modernleşme sürecinin ve bu süreçte yoğun olarak yaşanan kırdan kente göçün ve buna bağlı olarak gerçekleşen kentleşmenin yarattığı büyük dönüşümün, eğitimi toplumsal ve siyasal mücadelenin en yoğun yaşandığı alanlardan biri haline getirdiğini söyleyebiliriz. Eğitimin toplumun tüm katmanları açısından arzulanan bir tüketim meta olması, ailelerin maddi ve manevi varlıklarını çocuklarının eğitimine yönlendirmesi, alınan iyi bir eğitimin toplumsal hiyerarşide yukarı tırmanmanın bir anahtarı olarak görülmesi bu mücadelenin günlük toplumsal yaşantımızda kazanmış olduğu önemi göstermektedir.

Bu anlamda, hem geç Osmanlı yöneticileri tarafından hem de Cumhuriyet'in kurucuları tarafından eğitim politikalarına bu derece önem verilmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim, gerek Cumhuriyet'in kurucuları gerekse onların mirasçıları olan kadrolar tarafından eğitim "muasır medeniyetler seviyesine" ulaşmanın en önemli araçlarından biri olarak görülmüştür. Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak, kültürel açıdan "boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma, hayatta en hakiki mürşit(in) ilim olduğunu öğretmek" (Köker, 1990: 114) olarak formüle edilerek aynı zamanda siyasal bir niteliğe bürünmüş, "en hakiki mürşit"in ise eğitim kurumlarının modern gerekler doğrultusunda düzenlenmesi yoluyla bireylere aktarılabileceği düşüncesi, ister istemez eğitim alanının da siyasal bir projenin parçası olmasına neden olmuştur. Farklı siyasî aktörlerin kendi toplumsal projelerini gerçekleştirebilmeleri için eğitim alanında var olmaları, bu alanı düzenleyici politikalara sahip olmaları, basitçe bu alana ait iddialarının olması lazımdır. Modernleşme tarihimiz boyunca eğitim kurumlarının ve eğitim politikalarının siyasal iktidar değişimlerinden çok fazla etkilenmesinin ve laik ve dinî ideolojinin en fazla çatıştığı alanın eğitim kurumları ve politikaları olmasının temellerini burada aramak gerekir. Eğitim, Cumhuriyet'in kurucuları tarafından, modernliğe sadık homojen bir ulus yaratma sürecinde laik vatandaşlar yetiştirme (Rouleau, 1996: 71) ve ulusal birliğin temellerini atmada gerekli olan dil ve kültür birliğinin yaratıldığı alan olarak kavranmıştır. Dolayısıyla eğitim, Türk ulusal kimliğinin oluşturulmasında can alıcı öneme sahip bir kurum olmuş, bu süreçte İslâm ise, ulusal sınırları göz ardı etmesi[1] dolayısıyla, ulus kimliğinin yaratılması çabalarıyla çelişkili bir konum olarak görülmüştür (Margulies ve Yıldızoğlu, 1988: 13).

Özellikle 1940'lı yıllardan sonra ise, dinsel ve laik dünya görüşleri Türkiye'nin toplumsal, kültürel ve siyasal hayatını etkileyen iki farklı ideoloji olmuştur. Bu etkiler sonucunda, bir taraftan kendisini modernizme ve onun bütün kurumlarına karşı korumaya çalışan ve dinsel ideolojiyle şekillenen kurumlar ve gruplar varlığını sürdürürken, diğer taraftan laik ideolojinin etkisiyle modern toplumun gerekli kıldığı kurumlar toplumsal yaşamda etkili olmaya başlamıştır. Bu nedenle, Cumhuriyet tarihi boyunca özellikle İmam-Hatip okullarına yönelik politikalar sürekli olarak değişmiş, dönem dönem açılıp kapanmış, sayıları bazen artmış bazen azalmıştır. 1997'de 8 yıllık ilköğretim yasasının çıktığı tarihten bu yana İmam-Hatip okullarının orta kısmı tasfiye edilmiş ve lise kısmındaki öğrencilerin sayıları da azalmıştır.

Bu yazının dayandığı incelemede amaçlanan, ampirik bir araştırmanın sonuçlarından yola çıkarak eğitim alanındaki bunalım ve dönüşümleri ve bu alanda etkin olan özne ve yapıları çözümleme yönünde malzeme sağlamaya çalışmaktır. İmam-Hatip liseleri ile diğer liselerin (meslek liseleri, normal devlet liseleri ve Anadolu liseleri) son sınıfında okuyan öğrenciler, toplumsal kökenleri ve kültürel ve toplumsal konulardaki ideolojik tavır alışları açısından karşılaştırılmıştır. Bu amaçla sorduğumuz soru şudur: Farklı toplumsal ta-

bakalardan gelen öğrencilerin devam ettikleri okul türleri ile kimlik, laiklik, bilimsellik, dinsellik, kadının toplumsal konumu gibi konulardaki görüş ve tutumları arasında ne tür farklılıklar vardır ve burada meydana gelebilecek çeşitlenme ile okul türlerinin çeşitlenmesi arasında nasıl bir ilişkilendirme yapılabilir? Bu anlamda, farklı okul türlerinin karşılaştırılması aracılığıyla, dinî eğitimin yapısı, içeriği ve müfredatından çok, genel olarak dinî eğitimi de içeren İmam-Hatip okulları eğitiminin toplumsal, kültürel ve siyasal-ideolojik yönüne vurgu yapılmaya çalışılacaktır.

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE EĞİTİM VE MODERNLEŞME ÇABALARI

Din adamlarının ve ulemanın nasıl yetiştirileceği konusu Osmanlı'nın son dönemlerinde tartışılmaya başlanmış, bu tartışmalar Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devam etmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasından hemen önce, Osmanlı İmparatorluğu döneminde uygulanan eğitim sistemi, dünya görüşü ve değerleriyle "iyi bir Müslüman" birey yetiştirme perspektifiyle uygulanmaktaydı. Diğer taraftan, Batılılarla kurulan yoğun ilişkiler çerçevesinde özellikle Tanzimat'ın ilanına yakın dönemlerde, Batılı usullerle öğretim yapan okullar da açılmaya başlanmıştı. Bu son dönemlerde Osmanlı eğitim kurumları ikili bir şekil almıştır (Koçer, 1992: 6): 1. Din esasına göre eğitim: a. Sıbyan mektepleri (İlkokullar), b. Medreseler (Üniversiteler). 2. Batılı usullere göre kurulmaya başlanan eğitim: a. Askerî teknik ve ihtisas okulları (Mühendishane-i Bahr-i Hümayun, Mekteb-i Ulum-u Harbiye vb.), b. Genel eğitim kuruluşları (Rüşdiyeler, Mekteb-i Umum-u Edebiye vb.)

Bu okullara saray ve orduya eleman yetiştiren "Enderun" mektepleri de eklendiğinde, Osmanlı eğitim sisteminin mektep, medrese ve enderun okullarından oluştuğu söylenebilir. *Mektepler*, genellikle vakıflar tarafından desteklenen ve Kuran öğretiminin yapıldığı okullardı (Koçer, 1992: 8, Özdalga, 1999: 416). *Medreseler* ise, din eğitiminin önemli bir bölümünün yapıldığı, bütün ulema sınıfını ve diğer okullar için gerekli olan öğretmenleri yetiştiren en önemli eğitim merkezleri olarak sayılabilir. İslâmî eğitim sisteminde eğitim ile dinî ibadet bir arada devam ettiği için, camilerde her durumda eğitim için bir yer ayrıldığı gibi, medreselerde de ibadet için yerler ayrılmıştır (Bilgin, 1995: 27). Nitekim, Türkiye'deki İslâmcı entelektüellerin de belirttiği gibi, İslâmî eğitim anlayışında bilgi ve bilim vahiy ve Kuran'dan ayrılamaz (Zubaida, 1996: 14). Üçüncü okul tipi olarak enderun mektepleri, medreselerle karşılaştırıldığında daha elit bir yapıya sahipti ve "saray hizmetleri için görgülü ve bilgili adam yetiştirmek" (Koçer, 1992: 15) amacıyla kurulmuş ileri bir eğitim kurumuydu. Kısaca, devlet adamları enderunda yetiştirilirken, "ilmiyye" sınıfından olan ulemanın eğitimi medreselerde yapılıyordu (Tekeli ve İlkin, 1993: 7). Diğer taraftan medreseler, sadece ulemayı ve din görevlilerini yetiştirmekle kalmamakta, sarayın ileri gelenlerinin yetiştirilmesinde de enderun mektepleri kadar önemli eğitim kurumlarından biriydi (Kazamias, 1966: 33).

Osmanlı eğitim sistemine bütün olarak bakıldığında devletin, ulus devlette olduğu gibi eğitim üzerinde bir sorumluluğa sahip olmadığı gözlenmektedir (Kazamias, 1966: 31-32). Bunun yanında, medreseler Arapça eğitim verdikleri için halka uzak kurumlardı (Tekeli ve İlkin, 1993: 13). Bu nedenle camiler ve tekkeler geniş halk kitlelerinin eğitim yeri olarak önemini sürdürdü. Bu noktada değinilmesi gereken önemli bir nokta, genellikle söylendiği gibi İslâm toplumlarında Batı toplumlarından farklı olarak din ve devlet arasında bir ayrım olmadığı ve bu nedenle de laikleşmeye engel olduğu yolundaki önermenin yeniden tartışılması gerekliliğidir (Lapidus, 1996: 4). Çünkü özellikle Osmanlı toplumunda devlet ve din arasında tam

bir birlikten öte bir mesafe/farklılık olduğu söylenebilir. Bu mesafeden dolayı, yani devletin eğitim işlerinde sorumluluk almaması, ayrıca Kuran'a dayalı eğitimin devletin gereksinim duyduğu bürokrat, asker ve aydınların yetişmesini sağlayamaması ve Batı toplumlarında hızla gerçekleşmekte olan bilimsel-teknik yeniliklerin Osmanlı'da gerçekleştirilememesi, devletin çöküşünü durdurmak ve toplumun yeniden üretimini sağlamak amacıyla devletin eğitim sistemini yeniden kurmasını zorunlu kılmıştır. Hem Tanzimat dönemi reformları ve Cumhuriyet'in kuruluşu sırasında gerçekleştirilen reformlar, bu hedeflere ulaşmak ve dinsel muhalefeti kontrol edilebilmek amacıyla yapılmıştır (Sakallıoğlu, 1996). Tanzimat reformlarının, devletin Medreseleri ve diğer eğitim kurumlarını kontrol etmek amacıyla (Kazamias, 1966: 61-62) ve merkezî devleti güçlendirmek amacıyla gerçekleştirildiği birçok araştırmacı tarafından belirtilmiştir (Sakallıoğlu, 1996: 232-33).

Tanzimat Fermanı'nda eğitimle ilgili herhangi bir düzenleme olmamasına rağmen, Batılılaşma çabaları çerçevesinde yeni eğitim kurumları oluşturulmaya başlanmıştır. Sıbyan okullarının ıslah edilmesine, rüştiyelerin çoğaltılıp geliştirilmesine, yüksek öğretim basamağını oluşturacak bir darülfünun açılmasına ve bu işleri gerçekleştirmek için "Maarif Meclisi"nin kurulmasına karar verilmiştir (Kafadar, 1997: 95, Kazamias, 1966: 61-62). Bu okulların dışında, hem Hıristiyan hem de Musevi azınlıkların kurdukları okullar faaliyetteydi. Bu politikalar sonucunda ve I. Meşrutiyet'in ilan edildiği tarihten itibaren bir taraftan devlet tarafından diğer taraftan dinî kurum ve gruplar tarafından kontrol altında tutulan eğitim kurumları giderek gelişmeye başladı. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde eğitim sistemi çoğulcu bir yapı gösteriyordu: Bir taraftan askerî ve sivil devlet okulları ile özel Osmanlı okulları açılırken, medreseler varlığını devam ettirdi ve özel yabancı okullar ile laik ve dinsel azınlık okulları açıldı (Akşit, 1991: 154).[2]

Ziya Gökalp, eğitim sistemindeki çoğulcu yapıyı eleştirerek, bunu ahlakî krizin ve anominin temel nedenlerinden biri olarak gösterdi (Akşit, 1991 ve 1998) ve hakiki bir ulus oluşturmak için mektep ve medrese kurumlarının birleştirilmesi gerektiğini savundu (Gökalp, 1977: 68). Yeni Cumhuriyet'in kurucuları, çoğulcu bir eğitim yapısının geliştiği bir ortamda ve Ziya Gökalp'in yeni Türkiye'nin toplumsal yapısına ve eğitime ilişkin fikirlerinden oldukça etkilenmiş bir biçimde devrimler yapmaya koyuldu. Bu süreç sonunda, eğitim ve öğretimin birleştirilmesine ilişkin uygulamalar, eğitimdeki çoğulculaşmaya son vererek modern ulus devlet yapısına uygun türdeşleşmiş bir ulus kimliği yaratma çabalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

CUMHURİYET DÖNEMİ REFORMLARI VE İMAM-HATİP OKULLARININ ORTAYA ÇIKIŞI

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformlar bir ıslahattan öte toplumun modern toplum ve laiklik şemalarına göre yeni baştan yapılanmasını ve dönüşümünü içerdiği için diğer reform hareketlerinden ayrılır. Bilindiği gibi, eğitimle ilgisi bakımından düşünüldüğünde, dönemin en önemli yenilikleri, 1924 yılında kabul edilen "Eğitim ve Öğretimin Birleştirilmesi" (Tevhid-i Tedrisat) kanunu ile 1928 yılında gerçekleştirilen Latin alfabesinin kabulüdür.

Her ne kadar Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun maddeleri arasında medreselerin kapatılmasını gerektiren bir madde olmasa da (Kafadar, 2002: 352), kanunun uygulanması sürecinde medreselerin tamamı kapatıldı ve öğretim kurumlarının tamamı aynı düzenleme altına alınarak hepsi tek bir bakanlığa bağlandı. Bu anlamda Tevhid-i Tedrisat kanunu, sadece medreselerin gelenekselliğini reddetme-

mekte, aynı zamanda azınlık okulları, misyoner okulları ve yabancı okullardan oluşan çoğulculuğa son vermektedir. Bu yasa, yeni bir kimliği olan yeni bir ulus ve yeni bir ahlak sistemi kurmak amacıyla merkeziyetçi, modernist ve ulusal bir eğitim sistemi getirmektedir (Akşit, 1991: 161). Bir taşla birkaç kuş vurulmakta ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dinsel eğitim ulemanın elinden alınarak yeni bir birleşik eğitim, kız ve erkek öğrencilerinin bir arada eğitimi gerçekleştirilmektedir (Mardin, 1992: 76). Çoğulcu eğitim yerini birleştirilmiş laik bir eğitim sistemine bırakmıştır. Rahman'a göre Atatürk, geleneksel ve laik eğitim sistemlerinin bir sentezini değil, geleneksel eğitimin tasfiye edilmesiyle bu birliği başarmıştır (Rahman, 1982: 62). Aslında, Rahman'ın belirttiği bu özellik, Türkiye'deki değişim ve dönüşümlerin diğer İslâm ülkelerinde gerçekleştirilmeye çalışılan reformlardan ayrıldığı temel noktayı da göstermektedir.

Özetle, 1920'lerde eğitim alanına ilişkin gerçekleştirilen reformlar, İslâmî eğitimin "iyi Müslüman yetiştirme" ilkesine karşıt olarak, eğitimin kontrolünü ulemadan alıp devlete vermeyi, ülkenin bütününde aynı eğitim sistemi ve müfredatların uygulanmasını sağlamayı, okuryazarlık düzeyini yükseltmeyi ve laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeyi kendisine amaç edinmiştir. İmam-Hatip okullarının açılışı bu politikaların uygulanmasıyla birlikte başlar. İlk İmam-Hatip okulu 1923-1924 öğretim yılında 29 farklı yerde açıldı (Reyhan, 2000; Tanilli, 1994; Özdalga, 1999). Başlangıçta, İmam-Hatip okullarının açılmasının asıl nedeni, tamamen mesleki bir eğitim vererek "aydın" din adamları, imam ve hatipler yetiştirmekti. Bu nedenle başlangıçta İmam-Hatip okullarından mezun olan öğrenciler sadece "Yüksek İslâm Enstitüsü"nde yüksek eğitim alma hakkına sahipti ve bu durum 1974 yılına kadar sürdü. Bu sınırlamalarla açılan İmam-Hatip okullarına devam eden öğrencilerinin sayısı giderek düştü ve sayıları 1925'te 26'ya, 1926'da 20'ye, 1927'de 2'ye indi, 1930'da da İmam-Hatip eğitimi tamamen kaldırıldı. Bu yıldan sonra 1948'e kadar resmî anlamda İmam-Hatip eğitimi yapılmadı.

Öte yandan, Cumhuriyet devrimleriyle başlayan sürecin hiçbir sorunla karşılaşmadığı söylenemez. Nitekim, sivil toplumun ve yerel faktörlerin etkisiyle oluşan "aşağıdan yukarıya" doğru modernleşme yerine, devlet kurumlarının tüm alanlarda etkili olduğu "yukarıdan aşağıya" doğru kurulmaya çalışılan modernlik, çoğunlukla sorunlu ve çatışmalı bir süreç izlemiştir. Bu durum, kimilerince "akıl yoluyla yukarıdan aşağıya toplumu modernleştirme projesi" (Kahraman ve Keyman, 1998: 73) olarak yorumlanmış ve bugün ortaya çıkan çatışmaların nedenlerinin anlaşılabilmesi için başlangıç noktası olarak alınmıştır. Hatta kimi zaman, bu reformların eğitimsel kaygılardan çok sosyo-politik ve kültürel kaygılarla gerçekleştirildiğinden ve halka zorla kabul ettirildiğinden dolayı başarılı olamadığından bahsedilmiştir (Kafadar, 1997: 142). Cumhuriyet'in kurucularının yaptığı "yanlış" ya da "doğru"lar konusunda değerlendirmeler yapmak bu yazının amacı değildir. Ne var ki, benzer politik ve kültürel nedenler özellikle 1950'li yıllardan sonra İmam-Hatip liselerinin yeniden açılması çabaları sırasında da gündeme gelmiştir. Bu anlamda, daha önce de bahsedildiği gibi, özellikle dinî eğitimin siyasal amaçlar uğruna kullanılışı sadece Cumhuriyet'in kurulduğu yıllara özgü olmayıp, Türkiye'nin modernleşme süreci boyunca gerek sağ gerekse sol iktidarlar tarafından uygulanan politikalara içseldir.

ÇOK PARTİLİ DÖNEM VE İMAM-HATİP LİSELERİNİN GELİŞİMİ

İmam-Hatip liselerinin gelişiminde gözle görülür bir artış 1950 yılından sonra başlamıştır. Önceleri Cumhuriyet Halk Partisi vekilleri tarafından yapılan öneriler so-

nucu 8 ya da 10 ay süreli olan İmam-Hatip kursları açıldı (Dinçer, 1974; Akşit, 1991: 146). Ne var ki asıl gelişmeler, Celalettin Ökten'in gayretleriyle 1951 yılında gerçekleşti ve DP hükümeti İmam-Hatip okullarının açılmasını kabul etti. Bu tarihten itibaren İmam-Hatip okullarının sayısı giderek arttı. Aynı artış ilahiyat fakültelerinde, Kuran kurslarında ve İslâmcı yayınlarda da gözlenebilir. Bu artışın birkaç nedeninden bahsetmek olanaklıdır. Öncelikle, bir taraftan politikacılar siyasal destek ve oy karşılığında okul ve öğretmen arzı sağlamışlar, diğer taraftan halkın bu okullara talebinde de belirgin bir artış yaşanmıştır (Akşit, 1991: 147-148). Halkın bu tür dinî eğitim veren okullara talebinin artışı, sadece ülkemizde değil tüm dünyada görülmeye başlanan ve kimilerinin modernleşmeye karşı, kimilerinin küreselleşmeye karşı, kimilerinin ise "çevre"nin "merkez"e karşı gösterdiği bir tepki olarak açıklamaya çalıştığı dinsel ve geleneksel davranışlardaki artışa bağlanabilir. Diğer taraftan, Türkiye'nin özgül koşulları düşünüldüğünde, ekonomik ve sosyal yapının değişip dönüşmesine koşut olarak sınıfsal yapının da dönüşmesinin bu gelişmeleri etkilediğini belirtmek gerekir (Akşit, vd. 2000).

1950'li yıllardan sonra gerçekleştirilen eğitim alanındaki değişim ve dönüşümlerin en önemli özelliği, hem laik hem de dinsel eğitim boyutunda okul türlerinde artan çeşitlenmedir. Nitekim, yukarıda da bahsedildiği gibi, Tanzimat ve sonrası dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda çok çeşitli okul türleri mevcutken, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte bu okul türlerinin birleştirilmesine ve hepsinin tek bir çatı altında toplanmasına çalışılmıştı. Ne var ki, 1950 yılından sonra okul türlerindeki çeşitlenmenin tekrar arttığı gözlenebilir. 1997 yılından sonra zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılması da bu çerçevede değerlendirildiğinde en azından ilkokul ve ortaokul düzeyinde yeniden "türdeşliğe", "bir örnekliğe", "eğitimin birleştirilmesine" doğru adım atıldığını söylemek olanaklıdır. Bu anlamda, Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye eğitim sistemi üzerine uygulanan politikalar, siyasal alanda değişen güç dengelerinden dolayı, değişken bir özellik ortaya koymuştur ve bu politikalar okul türlerinin de bazen artmasına bazen azalmasına neden olmuştur. 2001-2002 öğretim yılında Türkiye'deki okul, öğrenci ve öğretmen sayılarını gösteren *Tablo 1*'e bakıldığında eğitim yapısındaki bu çeşitlilik daha iyi görülebilir.

TABLO 1
2001-2002 Öğretim Yılında Türkiye'deki Okul Türleri ve Sayıları

Okul türü	*Okul sayısı*	*Öğrenci sayısı*	*Öğretmen sayıları*
Genel ortaöğretim			
Normal devlet lisesi	1.580 (%26)	1.729.238 (%59.3)	48.764 (%35.7)
Anadolu lisesi	419 (%6.9)	239.979 (%8.2)	11.663 (%8.5)
Fen lisesi	54 (%0.8)	11.082 (%0.4)	953 (%0.7)
Anadolu güzel sanatlar lisesi	43 (%0.7)	5.875 (%0.2)	514 (%0.4)
Anadolu öğretmen lisesi	456 (%7.5)	72.051 (%2.5)	6.128 (%4.5)
Özel liseler	90 (%1.5)	32.151 (%1.1)	2.387 (%1.8)
Mesleki ve teknik ortaöğretim			
Erkek teknik lisesi	1.317 (%22)	348.164 (%12)	28.999 (%21.2)
Kız teknik lisesi	708 (%12)	136.288 (%4.7)	13.512 (%9.9)
Ticaret ve turizm meslek lisesi	809 (%13)	263.538 (%9.1)	14.967 (%11)
İmam-Hatip lisesi	558 (%9.2)	71.583 (%2.5)	8.482 (%6.2)
Özel meslek lisesi	22 (%0.4)	1.015 (%0.03)	101 (%0.07)
Sağlık meslek lisesi	3 (%0.04)	426 (0.01)	39 (%0.03)

Kaynak: DİE, Millî Eğitim İstatistikleri, 2002.

Son yıllarda uygulanmaya başlanan yeni değişikliklerin diğer okullara nazaran özellikle İmam-Hatip liselerini çok fazla etkilediğini söylemek olanaklıdır. 1997 yılından sonra zorunlu öğretimin sekiz yıla çıkarılması ve üniversite sınavında İmam-Hatip lisesinden mezun olanların sadece kendi alanlarındaki bölümlere girebilmeleri yönünde uygulanan eğitim politikaları çerçevesinde bu okullardan bir kısmı kapandı ve hem öğrenci hem de öğretmen sayıları da giderek azaldı.

1996-1997 öğretim yılının başında 601 olan İmam-Hatip lisesi sayısı, 1999-2000 öğretim yılında 604'e yükselmiş, ne var ki 2002 yılı sonunda hızlı bir düşüşle 558'e inmiştir. Yaşanan bu değişim, öğrenci sayıları göz önüne alındığında da benzer bir düşüşü göstermektedir. 1996-1997 öğretim yılı başında 192.727 (toplam lise düzeyi öğrenci sayısının %13'ü) olan İmam-Hatip lisesi öğrenci sayısı, 1999-2000 öğretim yılı başında 134.224'e (toplam lise düzeyi öğrenci sayısının %6.6'sı) düşmüş, 2001-2002 yılında ise daha fazla düşerek 71.583'e (toplam lise düzeyi öğrenci sayısının %2.5'u) gerilemiştir.[3] Bu tabloda dikkat edilmesi gereken bir başka önemli nokta da sekiz yıllık ilköğretim yasasının çıkarılmasından sonra geçen beş yılda, yani 1997 ile 2002 arasında, İmam-Hatip lisesi sayısında %7'lik bir azalma olurken, öğrenci sayısında % 63'lük bir azalma olmuştur. 2003-2004 yılı kayıtlarında bu düşüş eğiliminin durduğu hatta öğrenci kayıtlarında artış olduğu 2003 yılının Eylül ayı gazetelerinde bir haber olarak verilmektedir.

Dolayısıyla, 20. yüzyılın başındaki tartışma ve uygulamalar devam etmektedir. 1997-2002 yılları arasında uygulanan politikalar aracılığıyla devlet, İmam-Hatip liseleri üzerindeki kontrolünü artırmış, gelişip büyümelerini engellemiştir. Bu politikaların, Auguste Comte'un "düzen ve ilerleme" anlayışının Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi şimdilerde de hâkim olmasının ve bu anlayışın hem Türkiye'nin eğitimli orta sınıfı tarafından hem de İslâmcı olmayan medya tarafından desteklenmesinin bir sonucu olduğu söylenebilir (Özdalga, 1999: 436-437). Aynı zamanda, bu okulların medreselerin devamı olduğu, öğrencilerinin modernlik ve düzen karşıtı oldukları, dolayısıyla laik düzen için bir tehdit oluşturdukları yönündeki karşı söylemler devlet politikalarında da ifade bulmuş olmaları da etkili olmuş olabilir. Ancak, 2003-2004 yılından itibaren bu etkiler hafiflemiş hatta tersine dönmüş gibi görünmektedir.

ANKARA LİSELER ARAŞTIRMASININ BULGULARINA GÖRE İMAM-HATİP LİSELERİ VE DİĞER LİSELER KARŞILAŞTIRMASI

Araştırmanın ampirik malzemesini, liselerde uygulanan soru formlarından elde edilen veriler oluşturuyor. Saha çalışması, sekiz yıllık zorunlu eğitimin yürürlüğe girdiği 1997-1998 öğretim yılında, Ankara'da bulunan üç normal devlet lisesi, iki Anadolu lisesi, dört teknik meslek lisesi, üç İmam-Hatip lisesi, iki özel lise ve beş cemaatlere dayalı özel lise olmak üzere 19 okulda gerçekleştirildi. 861'i kız, 739'u erkek olmak üzere toplam 1600 öğrenciye önceden hazırlanmış anketler verildi.[4] Okulların büyüklükleri birbirlerinden farklı olduğu için her okulda anket uygulanan öğrenci sayısı da farklı olmuştur.

Çalışmanın ana amacı, farklı okullara devam eden öğrencilerin aldığı eğitim biçiminin onların tutum ve davranışları üzerinde ne türden farklılıklar ve benzerlikler yarattığını anlamaya çalışmaktır. Bu nedenle burada "laik" ve "dinsel" eğilimli okullar biçiminde bir ayrım yapılarak, özellikle İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin sosyo-ekonomik kökenleri ve değişik konulardaki ideolojik tavır alışları açısından ne tür özellikler gösterdiklerini ve diğer okul türlerine devam eden öğrencilerden hangi noktalarda farklılaştıklarını anlamaya çalışacağız.

İmam-Hatip liseleri ile diğer okul türleri karşılaştırıldığında, okul türleri ile öğrencilerin sosyo-ekonomik durumları arasında belirgin bir ilişki olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencilerin anne ve babalarının eğitim durumu, babalarının meslekî statüsü ve öğrencilerin içinden geldikleri toplumsal çevre (kırsal ya da kentsel) göz önünde tutularak bir karşılaştırma yapıldığında belirgin farklılıklar gözlenebilir. Bu farklılıkların ise öğrencilerin tutum ve davranışları üzerinde bir takım etkilerde bulunacağını tahmin etmekteyiz.

Diğer taraftan, tüm öğrencilerin sosyo-ekonomik kökenleri, anne-babalarının eğitim durumu gibi özellikleri istatistiksel olarak kontrol altına alındığında, özellikle ekonomik durumlarından bağımsız olarak, alınan eğitimin öğrencilerin tutum ve davranışlarında etkili olduğunu söylemek olanaklıdır. Yani öğrenciler, aldıkları eğitim ile bağlantılı olarak ya "muhafazakâr" ve "dinsel" ya da "liberal" ve "laik" tutum ve davranışlar sergileyebilmektedirler. Bu anlamda, çalışmanın temel varsayımı, toplumun ideolojik olarak yeniden üretiminin temel aracı olan eğitim kurumlarında hâkim olan ideoloji ve dünya görüşünün, toplumda hem şimdi hem de gelecekte hâkim olacak ideoloji ve dünya görüşünü biçimlendirdiği ve yeniden ürettiğidir. Bu varsayımları İmam-Hatip liseleri ile normal devlet liseleri, Anadolu liseleri ve meslek liselerinden elde ettiğimiz verilerle karşılaştırarak sınamaya çalışacağız. Tablolarda "İmam-Hatip liseleri" ve "diğer devlet liseler" olarak iki kategori kullanılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi birinci kategoride sadece İmam-Hatip liseleri, ikinci kategoride ise normal devlet liseleri, Anadolu liseleri ve meslek liseleri bulunmaktadır.

Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik Kökenleri

Öğrencilerin sosyo-ekonomik durumlarını açıklamak için çeşitli değişkenler kullanılabilir. Biz burada öğrencilerin anne ve babasının öğrenim durumlarına, babanın işteki statüsüne ve öğrencilerin geldikleri toplumsal çevreye bakacağız. *Tablo 2* anne ve babanın eğitim düzeylerini göstermektedir.

Öğrencilerin anne ve babalarının eğitim düzeylerinin karşılaştırılması, okul türleri arasında anlamlı birtakım farklılıkların var olduğunu gösteriyor. *Tablo 2*'den de görülebileceği gibi en önemli benzerlik, öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyinin her iki okul tipinde de ilkokul ve altı olmasıdır. Ancak bu durum İmam-Hatip lisesi öğrencilerinde daha yüksektir ve yüksekokul oranlarına bakıldığında bu faklılık daha fazla göze çarpmaktadır. Benzer farklılıklar babanın eğitim düzeyinde de gözlenmektedir. Bu anlamda okul türleri arasında sosyo-ekonomik açıdan bir farklılaşmanın varlığından söz et-

TABLO 2
Okul Türlerine Göre Annelerin Eğitim Durumu

	İmam-Hatip liseleri		*Diğer devlet liseleri*		*Toplam*
	Kız (%)	*Erkek (%)*	*Kız (%)*	*Erkek (%)*	*(%)*
Okur yazar değil	6.7	13.6	5.3	5.5	7.8
Okur yazar	8.9	9.6	3.7	9.4	7.9
İlkokul	62.2	54.5	38.4	34.1	47.3
Ortaokul	8.9	8.5	12	10.6	10
Meslek lisesi	1.3	-	0.8	2	1
Lise	7.5	5.2	16.5	15.7	11.2
Yüksek okul	3.6	3.4	20	18.5	11.4
Cevapsız	0.9	5.2	3.3	4.2	3.4
Toplam	100	100	100	100	100

mek olanaklıdır. Yani İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin göreli olarak eğitim seviyesi daha düşük ailelerden geldikleri söylenebilir. Diğer taraftan diğer devlet liselerinin de bu konuda homojen bir yapı gösterdiklerini söylemek zordur. Sosyo-ekonomik farklılaşmanın diğer göstergelerinden biri olarak babanın mesleki statüsü incelendiğinde bu değişim ve dönüşümler daha açık olarak ortaya çıkmaktadır.

Öğrencilerin babalarının meslekî statüleri on ayrı kategori kullanılarak sınıflandırılmıştır.[5] Bu sınıflama yapılırken, hekim, avukat, mühendis ve mimar gibi yüksek eğitimi gerektiren işler "yüksek nitelikli ücretliler" kısmında gösterilmiş, ancak bu mesleklere sahip olup da kendi hesabına çalışanlar ya da ücretli emek istihdam edenler burada sınıflandırılmamıştır. "Niteliksiz hizmet işçileri" garson, şoför, odacı gibi işleri kapsamaktadır. Kendi işinin sahibi olup 1-5 arası işçi istihdam edenler "küçük işveren", 6 ve daha fazla işçi istihdam edenler ise "orta-büyük işveren" olarak sınıflanmıştır.

İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin babalarının statülerine bakıldığında, büyük çoğunluğunun sırasıyla beyaz yakalı çalışanlar, kendi hesabına çalışanlar ve işçi statülerinde yoğunlaştığı gözlenmektedir. Diğer devlet liselerinde de en yüksek oran beyaz yakalılar grubundadır. Ankara'nın meslekî ve sınıfsal yapısı göz önünde tutulursa, beyaz yakalıların yüksek oranda çıkmasını normal karşılamak gerekir. Diğer taraftan bu grup, üst düzey kamu yöneticilerinden düşük statülü memura kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır ve bu nedenle beyaz yakalılar homojen bir özellik göstermemektedir. Elde edilen veriler daha ayrıntılı olarak incelendiğinde, İmam-Hatip liselerine devam eden öğrencilerin beyaz yakalı babaları, daha çok orta ve üst düzeydeki bürokratlardan oluşuyor ve bu konuda en alt sırada meslek liselerinin yer aldığı görülüyor. Son yirmi yılda kamuda çalışan personelin yapısının ciddi bir takım dönüşümlere uğradığını göz önünde tutarsak, beyaz yakalıların oranının İmam-Hatip liselerinde yüksek olmasını anlayabiliriz. Diğer taraftan, İmam-Hatip liselerinin öğretim programlarının yenilenmesi ve eğitim seviyesinin giderek yükseltilmesi, Anadolu İmam-Hatip liselerinin açılması, sağ iktidarların bu okullara daha fazla kaynak ayırması bu tür eğilimlere güç kazandırıcı bir etki yapmış olabilir. Nitekim, Akşit'in 1977'de yaptığı araştırmada böyle bir eğilimin görünmemesi (Akşit, 1986), bu durumun 1980 sonrası ekonomik, toplumsal ve siyasal değişim ve dönüşümlerin etkisinden kaynaklandığını düşündürmektedir. İmam-Hatip liselerini

TABLO 3
Okul Türlerine Göre Öğrencilerin Babalarının Meslekî Statüleri

	İmam-Hatip liseleri		*Diğer devlet liseleri*		*Toplam*
	Kız (%)	*Erkek (%)*	*Kız (%)*	*Erkek (%)*	*(%)*
İşsiz	-	1.5	0.8	0.7	0.7
Emekli	12.5	14	13.8	13.4	13.4
Çiftçi	0.8	7.9	0.8	0.6	2.5
İşçi	17.3	14	17.5	18.2	16.7
Niteliksiz hizmet işçisi	9.9	5.9	11.8	5.7	8.3
Beyaz yakalı ücretli	31.1	27.5	31.3	37.4	31.8
Yüksek nitelikli ücretli	1.2	1.2	5.7	6.6	3.6
Kendi hesabına	20.3	20.3	10	10.6	15.3
Küçük işveren	5.6	4.8	5.8	3.9	5
Orta-büyük işveren	1.3	2.9	2	2.5	2.2
Cevapsız	-	-	0.5	0.4	0.5
Toplam	100	100	100	100	100

tercih eden ikinci büyük grup kendi hesabına çalışan esnaf, zanaatkâr ve serbest meslek sahiplerinden oluşan geleneksel orta sınıftan oluşuyor ki, son yıllarda Türkiye'de değişen ekonomik koşullardan dolayı bu grup genellikle İslâmî yeniden canlanmanın en önemli destekçisi olarak görülür (Yücekök, 1997: 30, ayrıca bkz. Boratav, 1995). Son olarak, İmam-Hatip liselerinde belli bir oranda emekçi sınıfların alt katmanlarının da temsil edildiğini söylemek doğru olacaktır. Bu durumda İmam-Hatip liselerinin toplumsal tabanı özellikle orta ve üst düzey beyaz yakalılar, kendi hesabına çalışanlar ve işçi sınıfının alt katmanlarından oluşmaktadır (benzer bir sonuç için bkz. Gülalp, 2001).

Diğer devlet liselerinde de en yüksek oran, İmam-Hatip liseleriyle benzer olarak beyaz yakalılarda toplanmaktadır. Ne var ki, verileri ayrıntılandırdığımız zaman yüksek eğitimli, profesyonel olan grubun daha çok Anadolu liselerinde temsil edildiğini, normal devlet liseleri ile meslek liselerinde bu oranın düştüğünü, özellikle meslek liselerinde ise daha çok orta ve alt düzey beyaz yakalı çalışanları kapsadığını görüyoruz. Bu durumda İmam-Hatip liseleri, normal liseler ile meslek liselerinin arasında bulunmaktadır. Laik eğitim veren okulların son iki grubunu işçiler ve emekliler (bu grubun çoğunluğunu memur emeklileri oluşturmaktadır) oluşturuyor. İmam-Hatip liseleriyle karşılaştırıldığında, kendi hesabına çalışanların oranı daha düşüktür. Bu anlamda, laik eğitim veren diğer devlet okullarının toplumsal tabanı çoğunlukla beyaz yakalılar, emekliler ve işçi sınıfının alt-orta katmanlarından oluşmaktadır.

Öğrencilerin sosyo-ekonomik kökenlerini açıklama amacıyla son olarak kullanacağımız ölçüt onların doğum yerleri olacak. Akşit'in araştırmasında, 1977 yılında İmam-Hatip lisesine devam eden öğrenciler arasında köy doğumlu olanların oranı yaklaşık olarak %59, normal devlet liselerinde ise yaklaşık olarak %20 çıkmıştı (Akşit, 1986: 35). Bizim elimizdeki veriler ise, *Tablo 4*'ten görülebileceği gibi her iki okul türünde de köyde doğmuş olanların oranları birbirine çok yakındır. Bu noktada, sadece İmam-Hatip lisesindeki erkek öğrenciler hem kendi okullarındaki kız öğrencilerden hem de diğer okul türündeki öğrencilerden farklılaşmaktadır. 1980'li yıllardan sonra kent ile köy arasındaki göçün artmasının ve kent nüfusunun köy nüfusunu giderek aşmasının bu durumun temel nedeni olduğu düşünülebilir.

Bu bölümün sonucu olarak birkaç önemli noktadan bahsetmek gerekir. Sosyo-ekonomik durumun bu üç göstergesi incelendiğinde, gerek anne ve babanın eğitim seviyesi gerekse babanın mesleki statüsü açısından bu iki okul türünün farklı özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu farklılıklar özellikle öğrencilerin tutum ve davranışları incelendiğinde çok daha belirgin bir nitelik kazanıyor. Ne var ki, iki okul türü de kendi içlerinde homojen bir özellik göstermiyor. Aksine, birbirlerinden çok farklı özel-

TABLO 4
Okul Türlerine Göre Öğrencilerin Doğum Yerleri

	İmam-Hatip liseleri		*Diğer devlet liseleri*		*Toplam*
	Kız (%)	*Erkek (%)*	*Kız (%)*	*Erkek (%)*	*(%)*
Köy	5.8	22.7	6.6	8.2	10.8
Kasaba	8.9	5.7	4.1	9	6.9
Şehir	84.5	71	88.8	82	81.6
Cevapsız	0.8	0.6	0.5	0.8	0.7
Toplam	100	100	100	100	100

liklere sahip oldukları gibi, bazı açılardan birbirlerine çok yaklaştıkları özelliklere de sahipler. Diğer taraftan, İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin anne ve babalarının eğitim seviyesi yükseldiği gibi, Bourdieu'nun deyişiyle kültürel sermayesi daha yüksek olan katmanları da içine almaya başlamakta, aynı zamanda yirmi yıl öncesiyle karşılaştırıldığında daha fazla kentli özellikler göstermektedirler. Bu noktada, ekonomik gelişmedeki ilerlemeler, kentlileşme, kültürel sekülerleşme sonucunda dinsel eğilimleri destekleyen toplumsal tabanın eriyeceğine ilişkin modernist varsayım üzerine yeniden düşünmek gereklidir.

Tutum ve Davranışlar

Öğrencilerin tutum ve davranışlarını, birinci grupta öğrencilerin okuduğu gazete türü ve izlediği televizyon kanalını belirlemeye yönelik sorulara ve ikinci grupta kadınların toplumsal hayattaki yerine ilişkin sorulara verdiği cevapları analiz ederek anlamaya çalışacağız. Sadece bu iki grup soruya verilen yanıtlara bakarak öğrencilerin tutumlarını, davranışlarını, siyasî ve ideolojik tavır alışlarını ölçmek elbette olanaklı değildir. Ancak yine de, bu sorulara verilen yanıtlar aracılığıyla okul türleri ve öğrencilerin tutumları arasında bir takım ilişkilerin kurulabileceğini, dolayısıyla eğitim alanındaki değişim ve dönüşümleri anlamamızı kolaylaştıracağını söylemek olanaklı. Bu sorulara verilen yanıtları yine İmam-Hatip Liseleri ve diğer devlet liseleri biçiminde ikili bir ayrım yaparak, bu iki tür arasında ne tür farklılıklar ve benzerliklerin var olduğunu göstermeye çalışacağız. Aynı zamanda, tutum ve davranışlara ilişkin sorulara verilen yanıtlarda, aynı okul türleri içinde farklı cinsiyetler arasında da anlamlı birtakım farklılıkların oluştuğunu göreceğiz.

Gazete ve Televizyon Kanalları

Bireyin sosyalizasyonunu gerçekleştiren en önemli kurumlardan birisi eğitim olmakla birlikte, günümüzde giderek gelişen ve etkisi sürekli artarak önemli bir sosyalizasyon aracı haline gelen etkenlerden diğeri de iletişim araçlarıdır. Bu anlamda, özellikle televizyon, var olan düzeni temsil etmektedir ve kurulu düzenin bir aracı olarak değerleri, inançları ve davranışları durağanlaştırmaya, muhafaza etmeye ve güçlendirmeye hizmet eder (Gerbner vd., 1979). Televizyon (ve gazete) içeriği ise uzun dönemde, izleyenlerin fikir, davranış ve tutumlarında önemli etkiler yapmaktadır. İnsanlar televizyonu birtakım programlar olarak düşünürler, ancak televizyon bundan daha fazla bir şeydir: Bütün program ve haberler boyunca işlenen konular gerçeklik algılarını "ekme" (*cultivation*) işlevine sahiptir (Gerbner, 1994). Ayrıca, iletişim araçlarının bireylerin siyasal fikirlerinin oluşmasında önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür. Okunan gazete türü, gazetede en çok okunan haberler, izlenen televizyon kanalı ve en çok izlenen programlar bireylerin siyasî eğilimlerinin anlaşılabilmesi için kullanılabilecek göstergelerdir. Dolayısıyla, bu türden göstergeler aracılığıyla öğrencilerin politik eğilimlerinin neler olduğu ve birbirlerinden hangi noktalarda farklılaştıkları hakkında bir takım fikirler elde edebiliriz.

Tablo 5 incelendiğinde ilk dikkati çeken nokta, gazete okuma oranlarında cevap vermek istemeyenlerin oranının İmam-Hatip liselerinde oldukça yüksek olmasıdır. Öğrencilerin bu soruya yanıt vermek istememesi, çalışmanın yapıldığı dönemde sekiz yıllık eğitime geçiş tartışmalarının yoğunlaştığı, "28 Şubat" sürecinin devam ettiği olağanüstü bir dönem olduğu için din ve devlet arasında önemli gerilimlerin yaşandığı dönem olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Bilindiği gibi bu dönem, sadece İmam-Hatip liselerinin değil, aynı zamanda örtünme gibi bütün dinsel davranış ve eğilimlerin en çok tartışıldığı dönem olmuştur. Bu nedenle öğrenciler, okunan gazete türü ile izlenen

televizyon kanalının insanların siyasal eğilimlerini tahmin edebilmenin araçlarından biri olduğunun bilincinde olduklarından olsa gerek, devlet ile yaşanan bu gerilim nedeniyle bunu pek belli etmek istememiş olabilirler. Anketin uygulanması sırasında yaptığımız gözlemlerden yola çıkılarak belirtilebilecek önemli noktalardan biri de şudur: İmam-Hatip okullarındaki öğrenciler verdikleri bilgilerin İslâm'a, İmam-Hatip liselerine vb. karşı "kötü" amaçlarla kullanılacağı kuşkusunu sürekli taşımaktadırlar. Aynı şüphe bu okulların öğretmen ve yöneticilerinde de gözlenmektedir. Nitekim, çalışma yaptığımız İmam-Hatip liselerinden birinde, okulun müdür yardımcılarından biri özellikle okunan gazete türüyle ilgili soruya karşı çıkarak öğrencilerin yanıt vermemelerini istemişti. Bu nedenle bu tür sorulara diğer okul türlerine devam eden öğrencilere nazaran daha temkinli yaklaştıklarını söylemek olanaklıdır.

Yukarıdaki verilerden yola çıkarak, gazete okuma konusunda iki ayrı kutuba ayrılmış grupların varlığından söz edebiliriz: Bir yanda İmam-Hatip liselerini kapsayan İslâmcı ve milliyetçi gazete ve televizyon kanallarını takip eden bir grup; diğer yanda laik eğitim veren okulları içeren dinî ve millî içeriği olmayan gazetelerin okuyucusu olan diğer grup. Merkezde olan ve devletin ideolojisini her gün yeniden üreten ve bu ideolojinin bireylerin bilincinde Gerbner'ın deyişiyle "ekilmesini" sağlayan gazeteler laik eğitim veren okullardaki öğrenciler tarafından çok daha fazla takip edilmektedir.

Kadın Sorununa Yaklaşımlar

İslâm ve modernleşme tartışmalarının merkezî noktalarından birini de kadının konumuna ilişkin tartışmalar işgal etmektedir. Kadının çalışma yaşamına ve siyasete aktif olarak katılması ile örtünme sorunu, laiklik ve İslâm taraftarlarının mücadele alanlarından birini oluşturmaktadır. Çünkü ister İslâmcı olsun ister Batıcı ya da modernist, kadınların konumu toplumun ahlakî sağlığının belirtisi olarak kullanılmış, cinsiyet ve aile ilişkilerine ilişkin politikalar bu çerçevede tartışılmıştır. Bu nedenle gerek Cumhuriyet'in kuruluş döneminde gerekse İslâm'ın yeniden canlanması sürecinde aile ve kadın üzerine odaklanılmış, Esposito'nun deyişiyle "kadınlar hem anne hem de bir eş olarak toplumun kalbi" olarak görülmüştür (Esposito, 1991: 205).

Özellikle son yıllarda gerek İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin gerekse üniversite öğrencilerinin örtünmesi üzerine yapılan tartışmalar düşünülürse, kadın problemine ilişkin yaklaşımların eğitim kurumları

TABLO 5
Okul Türlerine Göre Öğrencilerin Okudukları Gazeteler

	İmam-Hatip liseleri		*Diğer devlet liseleri*		*Toplam*
	Kız (%)	*Erkek (%)*	*Kız (%)*	*Erkek (%)*	*(%)*
Gazete okumaz	0.4	-	0.8	-	0.3
Sol	-	-	4.5	3.1	1.9
Liberal	-	-	9	6.6	3.9
Merkez	4.9	6.3	61.6	52.2	31.3
Magazin	2.2	4	6.2	9.4	5.4
İslâmcı/milliyetçi	54.3	56.8	5	5.8	30.5
Spor	0.4	4.5	2.5	6.3	3.4
Cevapsız	37.8	28.4	10.4	16.6	23.3
Toplam	100	100	100	100	100

Not: Sol gazeteler: *Cumhuriyet, Emek, Gündem*; Liberal gazeteler: *Radikal, Yeni Yüzyıl*; Merkez gazeteler: *Hürriyet, Milliyet, Sabah*; *Magazin*: *Akşam, Gözcü, Asabi*; İslâmcı ve milliyetçi gazeteler: *Zaman, Türkiye, Akit, Yeni Şafak, Hergün, Ortadoğu.*

açısından da ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kadın sorununa ilişkin yaklaşımlar en azından tek başına modernleşme süreciyle ya da İslâm'ın kendisiyle açıklanamayacak "tarihsel bir olgudur" (Kandiyoti, 1997: 132). Değişen oranlarda da olsa kadın sorunuyla ilgili olarak geleneksel ya da modern görüşler tüm okullarda temsil imkânı bulabilmektedir. *Tablo 6*, öğrencilerin kadınların çalışma yaşamına katılımına, gündelik ve sosyal yaşamını oluşturmasına, meslek sahibi olmasına ve örtünmesine ilişkin yaklaşımlarını göstermektedir.

Kadınların toplumsal hayattaki yerine ilişkin yanıtları değerlendirdiğimizde, "muhafazakâr/dinsel" ile "liberal/laik" yaklaşımların iki farklı noktada kutuplaştığını söyleyebiliriz. Genellikle her soruda en muhafazakâr/dinsel yaklaşımların çoğunlukla İmam-Hatip liselerince desteklendiği, liberal/laik tutuma en büyük desteğin ise laik eğitim veren okullardan geldiği görülebilir. Ne var ki, yukarıda belirtildiği gibi, dinsel/muhafazakâr davranışları sadece İmam-Hatip liseleriyle sınırlamak ve dinî eğitimden kaynaklandığını söylemek pek olası görünmemektedir. Daha çok, dinî eğitimin muhafazakâr/dinsel davranışları pekiştirdiğini, belki daha fazla siyasî bir mecraya soktuğunu söylemek uygun olacaktır.

Ancak bu sorulara verilen yanıtlarda daha ilginç ve önemli görünen nokta, özellikle bazı sorularda kız ve erkek öğrencilerin her iki okul türünde de birbirlerinden farklı tutumlar sergilemesidir. Öncelikle, okul türlerinin hemen hemen hepsinde erkek öğrencilerin kız öğrencilere nazaran daha muhafazakâr davranışları benimsedikleri görülmektedir. Nitekim, bazı sorularda laik eğitim veren okullardaki erkek öğrencilerinin tutumları İmam-Hatip lisesi kız öğrencilerinin tutumlarından daha geleneksel ve muhafazakâr özellikler göstermektedir. Ancak bu eğilim, İmam-Hatip lisesi erkek öğrencilerinde çok daha fazladır. Bu göstergeler, kız ve erkek öğrencilerin kadın sorununa yaklaşımlarına ilişkin tutumları üzerinde dinî ideoloji ve dinsel eğitimin etkisinin yanında, toplumsal cinsiyet ve ataerkil düzenin etkisinin de belirleyici bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Bu konuda vurgulanması gereken noktalardan birisi, İmam-Hatip lisesindeki kız ve erkek öğrencilerin tutumlarına ilişkindir. Bu okullardaki kız ve erkek öğrenciler, kadınların örtünmesine ilişkin problem dışında, diğer sorunların hiçbirinde ortak bir tutum sergilememekte, tamamen farklı tutumlar geliştirmektedirler. Bu du-

TABLO 6
Okul Türlerine Göre Öğrencilerin Kadın Sorununa İlişkin Yaklaşımları*

	İmam-Hatip liseleri		*Diğer devlet liseleri*		*Toplam*
	Kız (%)	*Erkek (%)*	*Kız (%)*	*Erkek (%)*	*(%)*
K1	84.4	19.3	94.6	63.9	65.5
K2	66.2	24.4	78.1	59.9	57.1
K3	15.6	60.2	9.9	29.8	28.8
K4	3.1	22.2	2.1	9.9	9.3
K5	90.7	89.8	9.9	25.4	53.9
K6	57.8	15.9	82.6	57.1	53.3
K7	27.6	83	17.4	45.6	43.4

(*) Not: *Tablo 6*'da kullanılan önermeler öğrencilere Likert tipi sorular olarak yöneltildi. Tabloda bu önermelere "fikrime uygun" ve "fikrime çok uygun" biçiminde yanıt veren öğrencilerin oranları verilmiştir. "Fikrim yok", "fikrime aykırı" ve "fikrime çok aykırı" türünden yanıtlar tablolarda gösterilmemektedir. Önermeler şöyledir: K1, "Kadınlar dışarıda çalışarak eve kazanç sağlamalıdır". K2, "Kadın kendi fikirlerini serbestçe başka erkeklere söyleyebilir". K3, "Kadın kendi fikirlerini yalnızca kocasına söyleyebilmelidir". K4, "Kadının meslek sahibi olması gereksizdir". K5, "Kadınlan dışarı çıktıklarında ya da başkalarının yanında mutlaka örtünmelidir". K6, "Kadınlar yalnız başlarına seyahat edebilirler". K7, "Kadının esas yeri evi olmalıdır".

rum ise, yukarıda bahsettiğimiz gibi, kadınlara ilişkin tutumlarda sadece dinsel eğitimin etkili olmadığını gösterdiği gibi, İmam-Hatip lisesi kız öğrencilerinin kendilerine yüklenen geleneksel/dinsel rolleri tamamen benimsememekte, hatta kimi noktalarda reddetmektedirler. Örneğin, kadının esas yerinin evi olduğuna ilişkin geleneksel yargı, İmam-Hatip lisesi kız öğrencilerince desteklenmemektedir. Benzer birtakım eğilimleri bazı İslâmcı kadın yazarlarda da gözlemlemek olanaklıdır. Bu ise, İslâmcılar arasında kadın sorunu tartışmasını daha fazla alevlendirmektedir. İslâmcı kadınların bu tutumlarında direnmeleri, ileriki yıllarda Türkiye'deki İslâmcıların gerek kadın sorununa karşı gerekse diğer toplumsal sorunlara karşı tutumlarının değişip dönüşmesine hizmet edebilir.

SONUÇ

Burada elde edilen sonuçların, Türkiye toplumunun geçirdiği değişim ve dönüşümlerin yarattığı bunalım ve sorunların bir kısmını yansıttığını ve bu sorunları anlamamızda bizlere bir takım ön bilgiler sağladığını düşünüyoruz. Burada, yaşanan bu dönüşümlerin eğitim alanına yansıması göz önünde tutularak okul türleri ve öğrencileri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Özellikle İmam-Hatip liselerinin yapısına ilişkin birkaç sonuç şöyle özetlenebilir: 1) İmam-Hatip liselerinin toplumsal tabanı kendi hesabına çalışan küçük işletmeler, beyaz yakalı çalışanlar ve işçilerden oluşmaktadır. 2) Çocuklarını İmam-Hatip lisesine gönderenlerin eğitim seviyesi laik eğitim veren okullarla karşılaştırılınca daha düşük görünmektedir. Buna rağmen, daha eski verilerle karşılaştırınca, bu grubun giderek "kültürel sermayesi" daha yüksek olan grupları da kısmen içermeye başladığını söylemek olanaklı. 3) İmam-Hatip lisesi öğrencileri ile laik eğitim veren liselerin öğrencileri arasında kültürel ve ideolojik bir farklılığın varlığı göze çarpmaktadır. Aynı farklılık, cinsiyet göz önüne alındığında da fark edilebilir. Bu anlamda, İmam-Hatip lisesi öğrencileri ve erkekler daha "muhafazakâr ve dindar", laik eğitim okullarındaki öğrenciler ve kız öğrenciler daha "liberal ve laik" tutum ve davranışlar sergilemektedirler.

Bahattin Akşit, 1998 yılında yayımlanan *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları* başlıklı kitaptaki makalesinin sonunda şöyle yazmıştı:

> *Eğitim ve okullaşmanın artması bir yandan homojenleşmeye öte yandan farklılaşmaya yardımcı olmaya başlar. On dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıldan farklı olarak günümüz toplumları sınıfsal, etnik ve dinsel kimlik ve kültür çoğulculuğuna dayalı olmaya başlamıştır. Bu çoğulculuk, iktisat, toplum, siyaset, bilim, sanat, ahlak ve din alanlarının birbirlerinden göreli olarak özerk alanlar olmaya başlamaları ve her bir alanın verimli olabilmesi için bu özerkliklerini korumaları gerektiği ile de ilişkilidir. Eğer, fiziksel ve kültürel şiddet kullanarak sınıfsal, etnik ve dinsel kimlikler ve bunların var olabileceği kültürel çoğulculuk ortamı bastırılmaya çalışılırsa göreli özerk alanların da özerklikleri ortadan kalkar ve toplumsal farklılaşmanın azaldığı totaliter bir toplum olmaya doğru yol alınır. Sağ, sol, İslâmcı ve militarist akımların böyle bir alternatifi gündeme getirmeleri noktasını Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu zaman-zemin bağlamında aşmış olduğuna dair umut ışıklarının var olduğunu düşünmek istiyorum. Ancak, 1990'ların ortasından itibaren içine girilen ortamda en büyük tehlike hem siyasal İslâmcı akımın ve onun temsilcisi olan parti(ler)in ve hem de laik kesimde oluşmakta olan toplumsal-siyasal akımın kendilerini mutlak haklı görmeleri ve karşı tarafın kendilerine hayat hakkı tanımadığına inanmaları ve dolayısıyla karşı tarafa hayat*

hakkı tanımayacak şekilde konum ve tutum almalarıdır. Askeri bir deyim kullanacak olursak iki taraf da karşı tarafı yok edecek şekilde konuşlanmaya doğru gider gibi görünmektedir. [...] İlgili kesimlerin kendi ideolojik ve siyasal konumlarından zaman zaman uzaklaşmayı deneyerek karşı tarafın haklı olabileceği noktaları da görmesi ve mutlak haklılık noktasından vazgeçmesi gerekmektedir. Demokrasi de çağdaş bilim de bunu gerektirmektedir (Akşit, 1998: 220).

Bu paragraf, 28 Şubat 1997'de "gerçekleşen" "postmodern" darbe sonrasında yazılmıştır. Konumuz olan İmam-Hatip okulları bağlamına bu alıntının getirdiği bakışı şöyle bir tarihsel özet çerçevesinde ortaya koyabiliriz: 1924 yılında eğitimin birleştirilmesi yasası çerçevesinde kapatılan medreselerin yerine imam ve hatip yetiştirmek üzere kurulan İmam-Hatip okulları, 1933 yılında Darülfünun'un kapatıldığı ve üniversite reformunun yapıldığı yıl öğrenci bulamayarak kapatılmıştır. 1949 yılında İmam-Hatip kursları olarak tekrar açılma denemeleri yapılmış ve 1950'lerde ortaokul kısmı ve daha sonra lise kısmı da açılan İmam-Hatip okulları 1960'lar ve 1970'lerde hızlı bir şekilde büyümüş ve meslek okulları içinde genel liselere alternatif gibi görünen bir konuma yükselmiştir. 1980'lerde bu okulların hedeflenenden daha hızlı ve geniş olduğu planlama çevresinde tartışılmaya başlamıştır. Bu okullardan üniversitelere giren erkek öğrenciler görünürlüğü olmadığı için dikkat çekmemiştir. Ancak başörtülü İmam-Hatip lisesi mezunu kızların üniversitelerde görünmesiyle birlikte "türban" tartışmaları başlamış ve bu okulların siyasal İslâmcı militan yetiştirdiği savları laik kesim tarafından ortaya sürülmeye başlamıştır. Siyasal İslâmcı akım ve parti(ler) bu öğrencilere sahip çıkmışlar ve bu konu etrafındaki kutuplaşma tırmanmaya başlamıştır. 1996 yılında siyasal İslâmcı akımı temsil eden partinin bir koalisyon çerçevesinde iktidara gelmesiyle İmam-Hatip ve "türban" tartışmaları doruğa çıkmıştır. Bu tartışmalar siyasal İslâmcı partinin önderliğini yaptığı koalisyon iktidarının düşmesine katkıda bulunmuştur. Yeni kurulan hükümetin hazırladığı zorunlu ve kesintisiz ilköğretim süresini sekiz yıla çıkaran yasa 1997 yılında yasalaşmış ve bu yasa çerçevesinde İmam-Hatip okullarının orta kısmı kapanmıştır. Üniversiteye geçişin önü kapandığı için de liselere kayıtlar hızla düşmeye başlamıştır. 2003 yılında YÖK Yasası ve üniversite reformu tartışmalarıyla birlikte İmam-Hatip okulları tekrar tartışılmaya başlamıştır. Dünyada yükseköğretim sistemi hızla değişmektedir. Bilgi toplumu çerçevesinde bilimsel bilgi ve teknoloji üretimi eski üniversite modellerini hızla geride bırakmakta, yeni farklılaşmış eğitim ve bilgi-teknolojisi üretme sistemlerini gündeme getirmektedir (Akşit, 2002). Türkiye'de ise tartışan taraflar birbirlerine güvenemediği için çeşitlenmenin çerçeve yasasını tartışmak yerine kendi doğru buldukları tekdüzeleşmeyi hâkim kılmaya çalışmaktadırlar. Bu tartışmanın nereye doğru gideceğini kestirmek mümkün değildir. Burada söz konusu olan 15-18 yaş dilimindeki gençlerin hayatta gerekli olan becerileri, bilgiyi ve kimliği kazanması için bir bağlam oluşturan liselerdir. Bu liseler ne kadar çeşitlenmiş/farklılaşmış ve ne kadar tekdüzeleştirilmiş/homojenleşmiş olacaktır? Sekiz yıllık kesintisiz ve zorunlu ilköğretim yasasıyla homojen/tekdüzeleşmiş bir temel sağlanmıştır, lise ve üniversite düzeyinde farklılaşmaya ve çeşitlenmeye gidilebilir diyebilecek miyiz? Eğer böyle diyeceksek bu farklılaşma/çeşitlenme devlet liseleri bağlamında mı olacaktır yoksa Türkiye'deki laikliğin bazı bakımlardan modeli olan Fransa'da olduğu gibi ve Türkiye'de de yaygınlaşmakta olan özel dinî cemaat okullarının çoğalmasına izin mi verilecektir? Yoksa 20. yüzyılın birinci çeyreğinin sonunda modern ve laik Cumhuriyet'in kurulma-

sıyla başlayan ve bir türlü "gerçekleştirilemediği" savunulan modernleştirici tekdüzeleştirme projesinin devamında ısrar mı edilecektir? Bu soruların cevaplarını önümüzdeki 10-15 yılda hep birlikte yaşayarak öğreneceğiz. ❐

DİPNOTLAR

1 Modern ulus-devlet anlayışına karşı sivil toplumu geliştirme amacını güden ve "ulus"a karşılık "ümmet"i öne çıkaran İslâmcı tezlerin değerlendirilmesi ve eleştirisi için bkz. Gülalp, 2001 ve 2003; Zubaida, 1996.

2 Bu çerçevede şöyle bir gözlem yapmak mümkündür: Özel Osmanlı okullarında uygulanan müfredat programlarında modern bilimler ile İslâmî bilimler birleştirilmiş olarak okutulmaktadır. Bu özellik, özel Osmanlı okulları ile İmam-Hatip okulları arasında birtakım benzerlikler kurulabileceği düşüncesini akla getirmektedir (Akşit, 1991: 154).

3 Burada kullanılan veriler, Millî Eğitim Bakanlığı'nın farklı tarihlerde yayınladığı Millî Eğitim istatistiklerinden alınmıştır.

4 Bu yazıda, farklı birtakım özellikler gösterdiklerinden dolayı özel liseler ile cemaatlere dayalı özel liselerden elde edilen veriler değerlendirmeye katılmayacaktır. Dolayısıyla, bu yazıdaki tablolarda dinsel eğitim veren okullar arasında İmam-Hatip liseleri, modern/laik eğitim veren okullar arasında normal devlet liseleri, meslek liseleri ve Anadolu liseleri gösterilecektir. Bu okullar ele alındığında kız öğrenci sayısı 467, erkek öğrenci sayısı 431 ve toplam öğrenci sayısı 898'dir.

5 Burada kullanılan sınıflama Boratav'ın geliştirmiş olduğu sınıflama ile hemen hemen aynıdır (bkz. Boratav, 1995).

Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış

NURAY MERT

15 ve 20 Kasım 2003 tarihinde, İstanbul'da, önce iki sinagogun önünde, sonra İngiliz Konsolosluğu ve İngiltere merkezli HSCB bankası önünde olmak üzere dört bomba patladı ve bu patlamaların sonucunda elliden fazla insan öldü. Özellikle son on yıldır, sürekli olarak Türkiye'nin gündemindeki İslâmcılık tartışması, bu olayların ardından, bu kez "İslâmcı terör" başlığı altında yeni bir boyut kazandı.

Kasım 2003 terör olayları, kuşkusuz, Türkiye'de İslâmcılığı tartışmak için iyi bir başlangıç noktası değil. Ancak, aslında son derece karanlık ve karmaşık gözüken bu olayların, en başından kolaylıkla İslâmcılık veya siyasal İslâm tartışmalarının bir uzantısı halini alması, İslâmcılığın, dışardan algılanışı ve tanımlanışı açısından önemli bir kalkış noktası. Hiçbir dönem, İslâmcılık adına, silahlı mücadele anlayışı, Türkiye'de karşılık bulmamasına rağmen, 'İslâmcı terör' algısının bu derece kolay benimsenmesi, kuşkusuz, öncelikle, 11 Eylül sonrası dünyanın 'İslâmcı terör'le tanışmasıyla açıklanabilir.

İlginç olan, İslâm ve İslâmcılığın Türkiye'de nasıl bir karşılığı olduğu konusunda sergilenen kafa karışıklığı. Kendi ülkesinde, İslâmiyet'in toplumsal ve siyasal karşılığının ne olduğu ve olabileceği konusunda, 11 Eylül dehşetinin yarattığı algılama biçiminin sorgusuz sualsiz kabulü, öncelikle ve en hafif deyimle yabancılaşmayla açıklanabilir. İslâm'a ait olan her şeyin bir yanıyla karanlık, diğer yanıyla da istenmeyen bir dünyanın parçası olduğu fikri veya duygusunun ürünü olan yabancılaşmadan söz ediyoruz. Aslında, modern bir siyasal akım olan İslâmcılık ile Müslümanlara ve Müslümanlığa dair her şeyin; başından beri Türkiye'de sıklıkla birbirine karışmasının da, İslâmcılığın tarihsel serüveninin ve bunun sonuçlarının ihmal edilmesinin nedeni de büyük ölçüde bu yabancılaşma, uzakta tutma tutumudur.

Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, İslâm bir tehlikenin, tehdidin adıdır ve bu çerçeveden bakıldığında, İslâmcılık olsa olsa, bu tehdidin kendini açığa vurmasıdır. Diğer taraftan, tehdidin bu ad altında anılması, seksenli yıllardan sonra gündeme gelen görece yeni bir olgudur ve bu anlamda İslâmcılığın tarihini son yirmi seneyle sınırlamak yanlış olmaz. Ancak, diğer taraftan, hem İslâmcılığın kendine yazdığı tarih hem dışardan ona yazılan tarih yirmi senenin çok öncesine uzanır. Bu anlamda, İslâmcılığın kendine yazdığı tarih de ona dışardan yazılan tarih de tartışmanın çerçevesine göre, başlangıcı ilk insana kadar geriye götürülebilir. İslâmcılık

çerçevesindeki tartışmaların, çok güncel bir siyasî olayı, İslâm ortaçağına dayandırması sık rastlanan bir durumdur. Yine de her iki taraf için de yani İslâmcılık içinden veya dışından onu tanımlayanların her ikisi için de, İslâmcılık tartışmasının miladı, modernleşme tartışmalarının başlangıcıdır ve İslâmcılık tartışmasının en önemli ekseni modernleşme konusudur.

İslâmcılık akımı sonradan ve dışardan tamamen bu tartışma etrafında tanımlanmaya başlamasına karşın, aslında, İslâmcılık modern bir siyasal düşünce akımı olarak, bu tartışmayla birlikte bir "kurtuluş" ideolojisi olarak doğmuştur. Burada Meşrutiyet dönemi İslâmcılığını konu etmeyeceğiz, ancak hiç olmazsa, İslâmcılık akımının çıkış çerçevesini hatırlamak, daha sonraki gelişmeleri değerlendirmek açısından önemlidir.

İslâmcılık siyaseti, Osmanlı İmparatorluğu'nun, sarsıcı çözülme süreci esnasında, varlığını bir şekilde sürdürmenin yollarından biri olarak görülmüştü. II. Abdülhamit'in izlediği Panisİâmist siyaset de ona karşı yürütülen Meşrutiyet yanlısı muhalefetin bir ayağını teşkil eden İslâmcılık da bu çerçevede değerlendirilebilir. Yeni Osmanlı düşüncesi, ardından Jöntürk düşüncesi ve nihayet II. Meşrutiyet dönemi tartışmaları öncelikle imparatorluğun yıkılmaktan nasıl kurtulacağı ve varlığını nasıl devam ettireceği sorusuna aranan cevaplardan oluşuyordu. Bu tartışmaların odağında İslâm olması şaşırtıcı değildir. Toplumların tarihinde, "ulus"lar ve ulus devletlerin, tartışmasız birer siyasal aktör olarak belirmesine kadar, diğer geleneksel imparatorluklar ve devletler gibi, hem Osmanlı kendini İslâm dünyasının temsilcisi olarak görüyor hem de dışarıdan bu şekilde tanımlanıyordu. Bu durumda Batı karşısındaki yenilgisi ve geri çekilişi, "İslâm Alemi"nin Hıristiyan Batı'ya yenilgisi olarak görülüyor, siyasal tartışma, ister istemez İslâm etrafında şekilleniyordu.

Dolayısıyla dinin toplumu ve düşünceyi tanımladığı bir dönemde, siyasal tartışmanın ana ekseninin dinin tartışılması olması şaşırtıcı değildir. Sonuçta, bu tartışmalar etrafında, birileri İslâm aleminin yenilgisinin nedenini cevaplama ihtiyacı içinde, bunu dinlerinin eksikliklerine veya zaaflarına yorarak, çıkışı dinin yenilenmesinde veya dine mesafe konmasında görüyor, diğerleri dinin aslından uzaklaşıldığı için imparatorluğun zayıf düştüğü düşüncesinden hareketle, dinî esaslara sahip çıkılmasını öneriyordu.

Diğer taraftan; İslâmcılık tartışması çökmekte olan imparatorluğun, yeniden toplumsal-siyasal kimlik inşa etme gayretlerinin bir uzantısıydı. Bu tartışmalar çerçevesinde, "İslâmcılık"tan ilk söz edenlerden biri Yusuf Akçura'dır. İlk olarak Abdülhamit'e muhalefet döneminde, 1904 yılında Mısır'da çıkan *Türk* gazetesinde yayımlanan, "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinde Akçura, Osmanlıların önündeki üç seçeneği; yeni bir Osmanlı ulusu yaratmak, İslâm'a dayalı bir devlet ve ırka dayalı bir Türk ulusçuluğu inşa etmek olarak sıralar. Ardından sırasıyla bu seçeneklerin olumlu ve olumsuz sonuçlarını irdeler. Burada İslâmcılık imparatorluğun çözülmekten kurtulması için öngörülen üç muhtemel çıkış yolundan biridir. Yusuf Akçura; bu seçenekleri sıralayıp, "imdi bu üç siyasetten hangisinin yararlı ve tatbik-i kabil olduğunu araştıralım" diyerek, her birinin muhtemel olumlu ve olumsuz sonuçlarını irdelemeye tâbi tutuyordu. İslâmcılığı irdelerken, kısaca; "Hâlâ her Müslüman, Türk veya Iranîyim demekten evvel, 'Elhamdülillah Müslümanım' diyor. Hâlâ İslâmiyet dünyasının büyük kısmı; Osmanlı Türkleri hakanını İslâm'ın halifesi tanıyor. Hâlâ bütün Müslümanlar, günde beş defa Mükerrem Mekke'ye yüz çeviriyor [...] Hiç korkmadan tekrar olunabilir ki İslâm henüz pek güçlüdür. Bunun üzerine tevhid-i İslâm siyasetinin tatbikinde dahili maniler az

güçlükle katlanılabilecek surettedir. Lakin harici maniler pek kuvvetlidir" (Akçura, 1976: 33) diyordu.

Yine Türk milliyetçiliğinin düşünce babası sayılan Ziya Gökalp, önce, 1913'te "Üç Cereyan" başlığı altında *Türk Yurdu*'nda yayımladığı sonra, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* başlığı altında kitap olarak yayımladığı çalışmasında, İslâmlaşmayı, çöküşten kurtuluş reçetesi olarak düşündüğü üç ayaklı sentezin bir boyutu olarak tanımlamıştı.

Akçura sonuçta tercihini, Türk ulusçuluğundan yana yapmıştı. Gökalp, kendine mahsus bir sentez fikri öne sürüyordu, ancak o dönemin İslâmcı denebilecek düşünürleriyle farklılıkları kadar benzerlikleri vardı ve hepsinin ortak kaygısı imparatorluğu çöküşten kurtarmak için çare üretmekti. Bu önemli bir kalkış noktasıdır ve Türkiye'de yaşayanların, varlıklarını korumak, içinde bulundukları çözülüşü durdurmak ve Batı karşısında yenilgilerinin üstesinden gelmek üzerinden İslâmcılığa yükledikleri anlam, Türkiye İslâmcılığını tanımlama açısından, en başından sonuna kadar belirleyici olmuştur. Bu kalkış noktasından hareketle, Türkiye İslâmcılığında bir yandan, milliyetçilik her zaman ağırlığını korumuş, diğer yandan İslâmcılık dışardan zannedildiğinin aksine, hiçbir zaman, Batılılaşmaya, modernleşmeye, 'ilerleme' fikrine toptan karşı çıkmamıştır.

İsmail Kara'nın İslâmcılık düşüncesi üzerine kapsamlı ve yetkin çalışmasında işaret ettiği gibi; "hiçbir İslâmcıda 'Batı da kim?', 'İslâmiyet bir terakki anlayışına temelden karşıdır', 'Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetinin kaynakları, ilkeleri ve yolları ayrı ayrıdır, telifleri mümkün değildir' türünden muhafazakâr olarak vasıflandırılabilecek fikirlere, çıkışlara kolay kolay rastlayamayız" (Kara, 1986/I: xxxix).

Kuşkusuz, Meşrutiyet dönemi fikir tartışmaları çerçevesinde, İslâmcılık adı altında ileri sürülen fikir ve görüşleri değerlendirmenin yeri burası değil. Burada hatırlamamız gereken, Cumhuriyet'in kuruluşunu takiben ve Tek Parti dönemi boyunca, bu çerçevedeki tartışmaların doğal olarak kesintiye uğramış olduğudur. İmparatorluğun çözülmesinin ardından Cumhuriyet'in kuruluşuyla, uzun süredir tartışma konusu olan kurtuluş reçetesi; Batılılaşma, sekülerleşme ve ulus devlet inşası etrafında sonuca bağlanmış oluyordu, ne devrim yıllarında ne de onu takip eden Tek Parti döneminde, hâlâ farklı arayışların ifade edilmesi söz konusuydu. Çok partili dönemin başlangıcına kadar, bu durum böyle devam etmiş, kolayca tahmin edilebileceği gibi, çok partili hayata geçişle birlikte, Cumhuriyet'in resmen sahiplendiği kurtuluş reçetesi tekrar tartışma konusu olmaya başlamıştır.

1990'larla birlikte İslâm'ın kamusal alanda hızla çoğalan görünümlerinin önemli temsilcilerinden biridir Abdurrahman Dilipak. Önceleri "laikçi" korkunun hasmane tutumlarına muhatap olmuş ve stereotip haline gelmiş, ama daha sonra soyut bir "diyalog" arayışıyla dikkat çekmiştir. Ama yazdıkları ile yaptıkları arasındaki açı, tutarlılığının ve samimiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının fikrî arkaplanını oluşturan, ağırlıklı olarak, Meşrutiyet dönemi tartışmalarından ziyade, Demokrat Parti çevresinde ve döneminde ifade bulan ve Cumhuriyet devrimine karşı biriken tepkilerin ürünü olan, Cumhuriyet'in revizyonu düşüncesidir. Bu bakımdan, ellili yıllarda ifade bulmaya başlayan İslâmî vurgulu siyasal söylemi, tüm paralellik ve temel çıkış noktalarındaki ortaklığa rağmen, yine de, Meşrutiyet İslâmcılığının devamı olmaktan ziyade, ileriki yıllarda İslâmcılık olarak adlandırılacak olan siyasal söylemin arkaplanı olarak ayırt edici özellikleriyle kavramak isabetli olur. Ellili yıllarda, daha sonra kendi içinde farklılaşacak olan muhafazakâr revizyon söylemi, artık bir ulus devlet içinden konuşuyordu. Diğer taraftan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İslâmcılık başından beri 'millî proje' denemese de, zaten ana ekseni itibarıyla bir kurtuluş ideolojisi olarak geliştiği için, milliyetçi bir çerçeveyle kolayca buluşabilecek özellikler taşıyordu. Ellili yıllarda gelişmeye başlayan ve İslâmcılıkla birlikte tüm diğer sağ söylem ve politikaların düşünsel temelini oluşturan, muhafazakâr düşünce ve siyasal söylem, öncelikle dinî sembollere yer veren alternatif bir millî kimlik ve milliyetçilik üreterek, seküler ulus kimlik oluşturmak konusundaki tıkanmanın önünü açmıştır (Mert, 2001; 2002). Bu bir yandan ulus devlete sadakati dinî unsurla pekiştirirken, diğer yandan ulusal kimliği dindarlaştırmıştır.

Sonraki yıllarda merkez sağ, koyu milliyetçilik ve dinî muhafazakârlık arasında mesafeler açılmışsa da hepsinin arkaplanlarını oluşturan sağ milliyetçilik çerçevesi, sonuna kadar bu söylemlerin ana temalarını tanımlamaya devam etmiştir. Seksenli yıllara kadar, yetmişli yıllardaki ülkücü-akıncı kavgalarına rağmen İslâmcı düşüncede 'millî' kaygıların, fazlasıyla ağır basmasının nedeni bu arkaplandır. Türkiye İslâmcılığının geleneğinin 'Millî Görüş' adını taşıması bile başlı başına dikkat çekici ve ayırt edici bir özelliktir.

İslâmcılığın siyasî alandaki kurucusu ve temsilcisi Necmettin Erbakan'a ait olan Millî Görüş, millîliği salt adında kalmış bir söylem değildir; tam tersine, genel hatları itibarıyla, tıpkı Meşrutiyet yıllarındaki benzerleri gibi, bir kurtuluş ideolojisidir. Temel meselesi, yüzyıl öncesindeki gibi, Batı karşısındaki yenilginin üstesinden gelmek, makus talihimizi tersine çevirmektir. Tam da bu nedenle, İslâmî terimlerden ziyade iktisat terimlerile doludur. Bu çerçevede iktisadî 'kalkınma' kavramı merkezî bir yer teşkil eder. Diğer kalkınmacı görüşlerden farkı, toplumsal-siyasal-ekonomik kalkınma ve gelişmenin 'manevi' tarafını vurgulaması, maneviyat referansı olarak İslâm'a müracaat etmesi ve nihayet mevcut seçkinlerin dışında kalan toplum tabakaları adına talepleri dile getirmesidir (Erbakan, 1973).

Seksenli yıllarda, İran Devrimi'nin Türkiye'de İslâmî çevrelerde belli bir sempati oluşturması karşısında, İsmet Özel, bu türden heveslere, "artık Müslümanların da bir Moskovası var" diye ağır bir dille karşı çıkmıştı. 22 Kasım 1985 tarihli *Yeni Asır* gazetesinde, "Humeyni istiyor diye Türk halkı bir şey yapmaz. Müslüman olduğu kadar Türktür. Türkler başa bağlıdır" diyerek İslâmcılığın millî yönünü işaret etmişti. Nitekim, İran Devrimi döneminde ve hemen ertesinde; Türkiye'de bir ölçüde radikal-eleştirel bir rüzgârın estiği inkâr edilemez. O dönem, *Milli Gazete* dahil olmak üzere İslâmî kesimin yayın organlarının birçoğu devrime sempatiyle yaklaşıyordu. Bunun dışında bazı radikal çevreler, devrimin ilk on yılını hararetle destekleyen bir dil kullanmaya devam ettiler. Emperyalizme karşı yönü vurgulanan İran Devrimi ile bağ kurma çabası içinde, mezheplerarası çatışma yerine uzlaşma söylemi öne çıktı. İran Devrimi'ni izleyen ve destekleyen, *Girişim* dergisi, sıklıkla, Şiî-Sünnî ayırımına karşı

çıkan yazılara yer veriyordu ve bunlardan birinde, İran Devrimi'nin, Cuma namazı kılmak, Sünnî cemaat arkasında namaz kılmak gibi, mezheplerarası birlik yönünde adımlar attığı ileri sürülüyordu (Temimi, 1986). *İktibas* dergisi, sahibi Ercüment Özkan ve bu dergide kendisiyle bir söyleşi yapılan Atasoy Müftüoğlu, İran Devrimi'nin, İran'ın değil, İslâm'ın devrimi olduğu noktasının altını çiziyorlardı (*İktibas*, Ocak 1984, Nisan 1984). Dahası, *Diyanet* gazetesinde yayımlanan ve ilk bakışta sadece teknik bir görüş ifade eden, ancak anlamlı biçimde, mezhep farklarının dinen önemsizliğini vurgulayan bir yazı, bu çerçevede iktibas ediliyordu (Yücel, 1982).

Yine de İran Devrimi'nin etkisini abartmamak gerekir, sonuçta oldukça dar bir çevreye ve zamana sınırlı kalmıştır. Büyük cemaatlerin ise devrime başından beri düşman bir tavır takındığını da ilave edelim. Hele, 'Millî Görüş' dışındaki büyük cemaatlerin söylemi sonuna kadar milliyetçi ve hatta devlet merkezli kalmıştır. Örneğin, Yeni Asya Yayınları arasından çıkan *İran Meselesi* kitabında Burhan Bozgeyik, "İslâm devrimi olmaz, yıkmak, devirmek, tahrip etmek İslâmiyet'te yoktur, İran Devrimi Rusya'nın işine gelmiş ve en çok solcular tarafından desteklenmiştir, İran'ı örnek almak vatana, mukaddes değerlere, millî kültüre ihanettir" diyordu (Bozgeyik, 1981). Aslında büyük bazı cemaatleri ve bu arada, Nur Cemaati veya Fethullah Hoca çevresini İslâmcı siyaset ve söylem içinde tanımlayıp tanımlayamayacağımız da ayrı bir tartışma konusudur.

12 Eylül askerî darbesinin ardından, yine siyasî parti platformunda Necmettin Erbakan önderliğinde partileşen İslâmcılık, seksenli yıllardan farklı bir siyasal-düşünsel söylem geliştirmeye başladı. Bu farklılığın en önemli boyutlarından biri, 'Millî Görüş' üstbaşlığını korumasına rağmen, eski anlamında milliyetçilikle arasına mesafe koymaya başlamıştır. Bu süreç içinde paradoks gibi gözükse de, 12 Eylül darbesinde hapishanelere düşen ve sıkıntılı bir dönemin ardından devlet kavramı ve milliyetçiliği sorgulamaya başlayıp İslâmcılığa geçiş yapan milliyetçi gençlerin de rolü olduğu söylenebilir (Sümbül, 1991; ayrıca, Milliyetçi Hareket'in 12 Eylül sonrası geçirdiği değişimler için bkz. Bora ve Can, 1991). Ayrıca, 12 Eylül askerî rejiminin, İslâm'ı siyasal bir araç olarak yer yer kullanması, Türk-İslâm Sentezi söyleminin bir tür resmî söylem olarak işlemeye başlamasının ve nihayet Kürt meselesinin siyasal tartışmada artan öneminin etkilerini de dikkate almamız gerekiyor. Tüm bu gelişmelere rağmen, Türkiye İslâmcılığında milliyetçilik, her zaman, son kertede belirleyici olmuştur. Bu onun devlet algısını, bu yöndeki politikalarını ve nihayet bölgedeki radikal akımlarla ilişkisini ve aradaki etkileşimi zayıflatan bir özelliktir.

Diğer taraftan, zaman zaman radikal söylemler çerçevesinde saltanat karşıtı çıkışlar olmuşsa da, İslâmcı söylemler Osmanlı geçmişine hep sahip çıkmışlardır. Necmettin Erbakan'ın oğlunun ismi Fatih olması, Refah Partisi seçimleri kazandığında İstanbul'un fethinin en coşkulu tören olarak kutlanması, bu konuda hemen akla gelebilecek sıradan örneklerdir. Yetmişli yılların, hamasî-nostaljik Osmanlıcı söylemi, seksenlerde en azından entelektüel çerçevede aşılmış gözükmektedir, buna karşın Osmanlı'ya yapılan olumlu referanslar değişen kalıplar içinde hep devam etmiştir. Örneğin o dönemin sivil toplum tartışmaları çerçevesinde Osmanlı, bu sefer, millet sistemi, cemaat yapılarıyla, bunların sivil toplum örnekleri, deneyimleri olarak tanımlanmasıyla gündeme gelmiştir.

Osmanlı konusundaki hassasiyet, bir yönüyle Cumhuriyet'e onun seküler- Batıcı kültür devrimine ve Tek Parti döneminin Batılı-seçkinci politikalara duyulan

tepkinin ifadesi olarak önemlidir. Uzun yıllar muhafazakâr taşranın eğitim şansı bulup doğal çevrelerini terk eden üyeleri, seçkin kültürün ve siyasî gücün dışında kalmalarını Batılı seküler Cumhuriyet'in dine karşı mesafesi çerçevesinde algılamış. Bir dönem Adalet Partisi milletvekili olan, sağcı yazar ve politikacı Osman Turan'ın deyimiyle kendilerini 'Vatan'da Gurbet' duygusu içinde hissetmişlerdir. Necip Fazıl'ın, bir dönem çok popüler olan "Sakarya" başlıklı şiirinde yer alan, 'Kendi yurdunda garip, kendi yurdunda parya' dizesinde ifade ettiği aynı duygudur. Yasin Aktay (1997) bunun bir tür diaspora duygusu olduğunu söylüyor. Muhafazakâr, dindar taşra, kendisini siyasal ve kültürel alandan dışlayan Cumhuriyet Batıcı-seçkinciliğine karşı, Osmanlı mirasına sahip çıkmayı, kendini onunla irtibatlandırmayı muhayyel bir seçkinlik statüsü olarak görmüştür.

Diğer taraftan, Osmanlı vurgusu kuşkusuz, Türkiye'nin Batı karşısındaki yenilgi ve ezikliğini, parlak geçmişle telafi gayretinin bir parçasıdır. Türkiye'de Batı karşısında yenilgi duygusu, belli başlı iki tür güçlü psiko-politik güçlü savunma mekanizması yaratmıştır. Bunlardan biri, Batı karşısındaki yenilginin ezikliğinden Batı ile özdeşleşerek kurtulma gayreti ve bunun devamı olan toplumsal, kültürel, siyasal tutumlar ve söylemlerdir. Diğeri ise, bu ezikliği geçmişin parlak günlerinin hayaline sığınarak ve yenilginin hiç hak edilmedik biçimde birtakım fitne fesat faaliyetlerinin sonucu olduğunu düşünmek suretiyle geçiştiren söylemlerdir. Bu ikinci tutum, Türkiye'de merkez sağdan, koyu milliyetçiliğe ve İslâmcılığa kadar tüm sağ yelpazenin düşünsel ve tutumsal arkaplanını oluşturur. İslâmcılıkla birlikte sağ düşüncenin tüm biçimlerinde yaygın olan, anti-semitizmin, Filistin meselesinden ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne ilişkin Yahudi komplosu teorilerinden beslenmesi bu açıdan önemlidir.

Son olarak Türkiye İslâmcılığının Osmanlı'ya verdiği önem halifelik dolayısıyla, sadece İslâmî bir kaygıdan hareket etmez, aynı zamanda parlak bir geçmişle övünme ihtiyacının sonucudur. Türkiye İslâmcılığının milliyetçi hassasiyetini anlamak açısından bu hususu da dikkate almak gerekir. Diğer taraftan sebep ne olursa olsun, Osmanlı'ya ilişkin tahayyüller üzerinden kurulan milliyetçi hassasiyet, tıpkı imparatorluğun yıkılma dönemi travmasının tüm siyasî akımlar üzerinde yarattığı etkinin körüklediği milliyetçilik gibi, Türkiye İslâmcılığının bölgedeki radikal söylemlerle güçlü bir bağ kurmasını engellemiştir. Genel olarak Türk milliyetçiliğinin Araplara ilişkin tarihsel küskünlüğünün, bu nedenle, İslâmcılar nezdinde aşılmış olduğunu söylemek zordur.

Türkiye'de Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının diğer bir hususiyeti de, yine çok partili dönem koşullarında, o dönemin Tek Parti rejimine muhalefet söyleminin ana teması olan 'demokrasi' üst başlığı altında gelişmiş olmasıdır. Aslında, Cumhuriyet öncesi İslâmcı söylem de Meşrutiyet tartışmaları ile benzer bir ilinti içinde gelişmiştir. Nitekim İslâmcılığın modern bir siyasal akım olarak, modern siyasal süreçlere paralel bir istikamette gelişmesi tabiidir. Ancak bu süreç, Türkiye'de ve İslâm coğrafyasının çoğu koloni geçmişine sahip diğer birçok ülkeden farklıdır. Bu açıdan, Tek Parti rejimine karşı muhalefet olarak demokrasiyi kalkış noktası yapmanın kendine mahsus sonuçlarından söz etmek mümkündür.

Demokrat Parti döneminde, Eşref Edib'in yönetiminde, tekrar yayın hayatına giren ve İslâmcı söylemin en radikal ifadelerinden biri olarak tanımlayabileceğimiz *Sebîlürreşad* dergisinde dahi, görüşler ifade edilirken sıklıkla 'demokrasi', 'hürriyet' gibi kavramlara müracaat edilmiştir (Gün, 2001). Aslında, *Sebîlürreşad*'ın bu kavramlara müracaat ettiği çerçeve daha ziyade, 'din hürriyeti' adına,

'dindar halkın siyasî iradesine imkân vermek anlamında demokrasi'dir. Bu kavramların daha geniş bir çerçevede tanımlanıp, içselleştirilmiş olup olmadığı şüphelidir, ancak, Türkiye İslâmcılığının, farklı bir ortamda farklı kavramlar etrafında şekillenmesi açısından önemsenmelidir. Zira, İslâmcı söylem aşağı yukarı aynı dönemlerde, kolonyal geçmişi olan Müslüman ülkelerde, emperyalizm, anti-emperyalist milliyetçilik gibi kavramlarla besleniyordu. Bir yandan sömürge geçmişi olmayan, diğer yandan, her ne kadar kesintiye uğrasa da, demokratik siyaset süreçlerinin işlediği bir ülkede gelişmesinin sonuçları, Türkiye İslâmcılığı üzerinde sonuna kadar etkili olmuştur.

İslâmcılık 12 Eylül askerî rejiminin ardından, seksenli yıllarda yeniden sahneye çıktığında siyaset sahnesinde yeni dinamikler ve söylemler devreye girmişti. Sol siyaset ve söylemler, bu süreçte fazlasıyla örselenmiş, Sovyetler'in çözülmesiyle dünya çapında yaşanan erozyon da buna eklendiği için, siyaset sahnesinden özellikle ideolojik anlamda, neredeyse tamamen silinmişti. Seksen sonrası gelişen İslâmcılığın toplumsal adalete ilişkin eleştirel vurgusu, sıklıkla bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Gerçekten de bu dönemde İslâmcılığın ivme kazanmasında 'adil düzen' söylemi başta olmak üzere, toplumsal kaygı ve vurguların öne çıkmasının etkili olduğu söylenebilir.[1] Diğer taraftan İslâmcılığın doksanlı yıllara gelindiğinde izlenmeye başlanan yükselişinde en önemli etkenlerden biri merkez sağ siyasetin içine girdiği darboğazdır. Yani Türkiye'de İslâmcılık merkez sağa rağmen yükselmiş veya merkez sağı zayıflatmış değil, kısmen merkez sağda meydana gelen kriz nedeniyle yükselişe geçmiştir.

Türkiye'de merkez sağ siyaset ile sonradan İslâmcılık olarak tanımlanacak olan dindar muhafazakârlık ve koyu milliyetçilik arasında oldukça karmaşık bir geçişlilik vardır. Türkiye'de merkez sağ siyaseti, klasik tanımı çerçevesinde yani, liberal değerler ve orta sınıf tabanıyla tanımlamak mümkün değildir. Bunun yerine merkez sağ siyaset başından beri milliyetçi ve dindar hassasiyetlere dayalı bir kitle desteğiyle önder kadroların omuzladığı liberal ekonomi modelinin çeşitli terkiplerinden oluşmuştur (Mert, 2001). Böyle olduğu için sağ siyasetin merkezinin uzağındaki söylemlerle, ideolojik planda örtüşme geçişliliği beklenenden fazladır, diğer taraftan bu geçişlilik bu siyasetler arasında konjonktürel salınımları kolaylaştıran bir etkendir. Tam da bu nedenle doksanlı yıllarda merkez sağın düşüşe geçmesiyle, siyaset sahnesinde İslâmcılığın güçlenmesi, 28 Şubat müdahalesinin ardından onun darbe yemesiyle milliyetçi oyların ani yükselişi mümkün olabilmiştir.

Mehmet Şevket Eygi'nin iki döneminden söz edilebilir. 1960'larda, provokatif diliyle İslâmcı söyleme anti-komünizmin hâkim olmasında rol oynadı. 1990'lardan sonra ise, İslâmcılığın "köylüleşmesini" ve "estetik yoksunluğunu" sorgulayan seçkinci yazılarıyla tanındı.

12 Eylül rejiminin ardından sivil siyasete geçiş dönemi, nereden bakılsa olağandışı bir dönemdi. Bu dönemde tek başına iktidar olan ve siyasî güç odağı haline gelen ANAP, dört eğilimi birleştirme iddiası çerçevesinde aslında klasik merkez sağ terkibi korumaya çalıştı. Ancak seksenli yıllar boyunca, hızla hayata geçirilen serbest piyasa politikaları, bunların sonucu daha çok ihtiyaç duyulur hale gelen sosyal politikasızlık, dahası artan kuralsızlık, yolsuzluk sonucu oluşan tepki ve memnuniyetsizlik, önce ANAP'ı inişe geçirdi. Bu dönemde, siyasal yasakların kalkmasıyla eski parti ve politikacıların, bu arada Süleyman Demirel'in DYP'sinin alternatif merkez sağ parti olarak devreye girmesi, iddia edildiğinin aksine merkez sağı zayıflatmak bir yana, bir süre daha çöküşünü ertelemeye yaramıştır. Refah Partisi'nin oylarının yüzde yirmilere ulaşması, merkez sağın, DYP'nin bir alternatif olarak algılanmaktan çıkması ve merkezde geciken çöküşünün sonunda gerçekleşmesiyle oldu. Bu Türkiye'de radikal politik İslâm'ın yükseliş dinamiklerini anlamak açısından önemli bir husustur.

Diğer taraftan seksen sonrası merkez sağ siyaset ve söylemlerinin İslâmcı siyaset üzerindeki etkisini göz ardı edemeyiz. Seksenli yılların sağ söylemi, İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan iki kutuplu dünyada, Türkiye'nin 'hür dünya' adı altında ABD öncülüğünde oluşan cephe içinde yer alması ve içerde Tek Parti rejiminden çok partili 'demokrasiye geçiş' tartışmaları ekseninde gelişmişti. Seksenli yıllar, merkez sağ söylemin, o dönem tüm dünyada öne çıkan 'sivil toplum' ve liberalizm kavramları etrafında şekillendiği bir dönemdir. Seksen sonrası İslâmcılık, her ne kadar statükocu sağ siyasetten ziyade eleştirel bir kalkış noktası ve ivmeye sahipse de zaman içinde Turgut Özal ve ANAP öncülüğünde gelişen merkez sağ söylemden zannedildiğinden çok etkilenmiştir.

Öncelikle sivil toplum tartışmaları seksenli yıllardan itibaren, yeni İslâmcı söylemin ana temalarından biri olmuştu. Bu kavramın o dönemde yükselen değer olması, yanısıra, 12 Eylül'ün de etkisiyle devletçi düşünce alışkanlığının zayıflaması, İslâmcı düşüncede sivil toplum kavramının benimsenmesi açısından etkili oldu. Ancak daha da önemlisi, ellili yıllarda nasıl demokrasi, milletin 'öz' değerlerine dönüşün yolunu açmak, seküler Batıcı elitlere karşı, 'milletin iradesi'ni iktidar yapmak olarak algılanıp benimsenmişse, benzer bir şekilde tanımlanıp benimsendi. Devletin üzerine inşa edildiği, sekülarist, Batıcı, resmî ideolojiye karşı tepki, 'sivil toplum' vurgulu siyasal söylemlerin önemsenmesini sağladı. Tıpkı; 'demokrasi'nin milletin 'otantik temsili' olarak algılanıp tanımlanması gibi, 'sivil toplum'da, resmî ideolojinin değerlerini karşısına aldığı 'toplumun otantik tarifi' olarak algılanıp benimsendi. Osmanlı döneminde, 'millet' sistemi adı altında örgütlenen cemaat yaşamı, Cumhuriyet'in sekülerleşmiş, Batılılaşmış vatandaşlar topluluğu olarak tanımladığı toplum anlayışına karşı, sivil toplum kavramının kendi tarihimizdeki karşılığı olarak gündeme geldi (Bulaç, 1995). Aynı tema birçok alanda bu arada, 'kadın' konusunda benzer biçimde gündeme geldi. Cumhuriyet'in 'dayattığı', seküler, Batılı 'resmî' kadın modeline karşı, başörtülü kadın; 'sivil kadın' olarak tanımlandı (Çaha, 1996). Kısacası bu kez de bir zamanlar 'demokratlık' da olduğu gibi, bir yandan İslâmcılık sivil toplumculaştı, diğer yandan sivil toplum İslâmcılaştı.

İslâmcılığın, muhafazakâr kitlelerin sekülarist resmî ideolojiye karşı tepkisini, seksenli yılların sağ siyasetinin yeni politik çizgisi istikametinde yeniden yorumlaması, dilini bunun üzerinden kurması sivil toplum kavram ve tartışmalarıyla sınırlı değildir. Daha ilginç olan; İslâmcı düşünce ve siyasetin, RP'nin lider kadro-

sunun ısrarlı vurgusu ve kitle üzerinde olumlu karşılık bulmasına karşın 'Adil Düzen' terimi ve bunun çağrıştırdığı anlayıştan çok, derinden derine karşı çıktığı Özal ve ANAP'ın, serbest piyasacı zihniyetinden etkilenmiş olmasıdır. Bu etkinin derecesi, sonradan AKP siyaset anlayışı çerçevesinde belirginleşti. Ancak daha Refah Partisi döneminde, Özal ve ANAP'ın serbest piyasacı söylemi, açıkça telaffuz edilmese de zihniyet açısından etkili olmaya başlamıştı. Örneğin Özal'ın devleti küçültme iddiası, resmî ideolojiyle başından beri sorunları olan İslâmî kesimde, devletin gücünü azaltmak üzerinden, bu sorunu bertaraf etmek ümidi dolayısıyla karşılık buldu. Aynı etki özelleştirme konusu için de geçerli oldu, bu konuda devletin alanını daraltmak üzerinden resmî ideolojinin baskısından kurtulmak yolu olarak kabul gördü.

Seksenli yılların merkez sağ söyleminin İslâmcılık üzerindeki etkisini göz önünde bulundurmak; iki açıdan önemlidir. Bunlardan birincisi, Türkiye İslâmcılığının tarihi ve ideolojik seyrini anlamlandırmak, ikincisi ise onu tüm İslâm dünyasında esen rüzgârlarla nerede örtüşüp nerede ayrıştığını daha iyi kavrayabilmek. Türkiye İslâmcılığı en başından, ilk çıkış yıllarından itibaren; bir yanıyla, İslâm coğrafyasının modernleşme karşısında verdiği genel tepkinin ifadesi, diğer yandan Türkiye'nin kendi yakın tarihine ilişkin süreçlerin bir parçasıdır. Bu açıdan en başından nasıl hem Fazlur Rahman ve diğer modernist İslâmcı yaklaşımlarla paralellik arz ederken, diğer yandan Osmanlı'nın son döneminde, nihayetinde milliyetçi ideolojiyi oluşturacak olan, kurtuluş ideolojilerinin bir uzantısı olmuşsa, aynı iki boyut tarihsel süreç içinde değişik çerçevelerde aynen devam etmiştir. Biz bu yazının sınırları çerçevesinde bu iki boyutluluğa sadece genel hatlarıyla değinebildik. Daha sınırlı dönemler üzerine daha etraflı biçimde odaklanmak, bu çerçeveye netlik kazandırmak daha uzun bir çalışmanın konusu olabilir. Bu konularda yapılmış az sayıda da olsa çalışmayı (Sarıbay, 1985; Erkilet-Başer, 1999; Türköne, 1991) bu çerçeve içinde birleştirmek de mümkündür. Örneğin yetmişli yılların, Millî Selamet Partisi ve radikal İslâm söylemlerinin bir yandan Seyyid Kutup, Müslüman Kardeşler hareketi gibi Ortadoğu'da gelişen radikal söylemlerle etkileşimi, diğer yandan Türkiye'nin siyasal sahnesinde sağ siyaset tablosu içindeki yerini irdelemek önemlidir. Aynı şekilde, seksen sonrasında bir yandan İran İslâm Devrimi ve Ali Şeriati gibi radikal yazarlardan, diğer yandan Özal ve ANAP'ın Türkiye'ye tanıştırdığı neo-liberal söylemlerden aynı anda, çeşitli biçimlerde etkilenişini izlemek İslâmcılık değerlendirmesi açısından bize değerli ipuçları, çıkış yolları sağlar.

Türkiye özelinde ve İslâm dünyası genelinde İslâmcı siyaset ve söylemlerin, modern dünyanın genel siyaset sahnesinde yer alışı ve önce Soğuk Savaş dönemi politikaları, hemen ardından ABD'nin yeşil kuşak politikaları örneğinde olduğu gibi, bu siyasetlerle bağlantılı gelişimi ise başlı başına karmaşık ve ayrı bir yazının konusudur. Son olarak, AKP ve siyaset sahnesinde kendini tanımlama çabası çerçevesinde ürettiği 'muhafazakâr demokratlık' kavramı hakkında değerlendirme yapmak için henüz çok erken. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu konuda yapılmış birçok değerlendirme olduğu için tekrara düşmemek adına Adil Düzen teması üzerine uzun uzadıya değerlendirme yapmak istemiyorum. Söylemin içerden tanımlanması açısından kaynak olarak bkz. Karagülle, 1991.

İslâmcılıktaki Milliyetçilik

GÖKHAN ÇETİNSAYA

İslâm ve milliyetçilik konuları Türk siyasî düşünce tarihinde 1860'ların ikinci yarısından itibaren, Yeni Osmanlılarla birlikte tartışılmaya başlandığı halde (Çetinsaya, 2001), asıl bağlamını Meşrutiyet döneminde bulmuştur. 1908 Jöntürk İhtilali ile birlikte, Osmanlı Imparatorluğu'nda bütün siyasî, sosyal ve kültürel akımlar meydana çıkarak, fikirleri değişik vasıtalarla tartışılmaya başlanmıştır. Bu ortamda Türkçüler ve İslâmcılar da ilk defa ayrı/bağımsız siyasî/entelektüel gruplar olarak ortaya çıkmışlardır.

Cumhuriyet dönemi aydınları arasındaki yaygın kanaatin aksine, bu iki akım hiçbir zaman birbirinin 'can düşmanı' ya da 'ezelî ve ebedî' bir çatışma içinde olmamıştır. En azından 1911/12'ye, yani Osmanlı Devleti'nde Müslüman unsurlar, özellikle de Arnavutlar (ve kısmen Araplar), arasında milliyetçilik/ayrılıkçılık hareketleri hız kazanana kadar, ortak zeminlerde bir işbirliği içinde olmuşlardır. 1912/13 yıllarından itibaren birbirlerini eleştirmeye başladıkları zaman ise aralarındaki tartışmalar teorik/teolojik olmaktan ziyade, devletin bekasından duyulan iç ve dış siyasî endişelere yöneliktir: İslâmcılar Türkçüleri 'tekfir' etmemiş, sadece Arnavut ve Arap ayrılıkçılığının baş gösterdiği bir dönemde Türkçülükle uğraşmanın 'yeryüzündeki son İslâm devletini de dağılmaya götüreceği' eleştirisini yapmışlardır. Bu açıdan itirazları 'milliyetçilik'e değil, 'ayrılıkçılık'adır. Nitekim Osmanlı Devleti 1916'da Arap İsyanı'yla karşılaştıktan ve savaşın son döneminde bütün Arap toprakları elden çıktıktan sonra, İslâmcı kanattaki eleştirinin aniden kesildiğini ve artık (İslâm'ı dışlamadığı takdirde) Türkçülüğe/milliyetçiliğe herhangi bir itiraz gelmediği görülür.

Bu genel çerçeve içinde önce Türkçüleri ele almak gerekirse; 1908-1911/12 yılları arasında Türkçülüğün ana temsilcilerinin din ve milliyetçilik arasında bir karşıtlık yaratmaktan özenle kaçındıkları ve kendilerince bir 'sentez'i kabul ettikleri görülür. Bu dönemde iki grup arasındaki temel fark öncelikler meselesiydi: Yani Türkçüler için Türklük birinci, İslâm ikinci sırada değerlendirilirken; İslâmcılar içinse durum tam tersiydi. Aralarındaki temel uzlaşma noktası ise: Formüllerindeki İslâm, ister birinci ister ikinci sırada olsun, 'modernist' bir İslâm olmalıydı. Türkçülüğün iki temel ideoloğu olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın bu dönem yazılarına bakıldığında, iki düşünürün de Türk milliyetçiliği anlayışlarında (modernist) İslâm'ı olmazsa olmaz bir faktör olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır (Davison, 2002; Georgeon, 1986).

İstanbul Sultanahmet Meydanı'nda, Balkan Savaşı için yapılan bir miting (1912). Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı en büyük travmalardan biri olan Balkan Savaşı yenilgisinin siyasal alandaki sonuçlarından biri de, İslamcılık düşüncesinin milliyetçilik karşısında gerilemesi olmuştur.

Modernist İslâmcıların ise milliyetçiliğe/Türkçülüğe bakışlarında üç farklı aşamadan söz edilebilir: 1908-1911/12, 1912/13-1918, ve 1918 ve sonrası (Kara, 1986). 1908-1911/12 yıllarını içine alan ilk dönemde modernist İslâmcılar ile Türk milliyetçileri arasında bir *de facto* 'ittifak' kurulduğu görülmektedir. Akçura, Ağaoğlu ve diğer bazı Türkçüler İslâmcıların *Sırat-ı Müstakim/Sebîlürreşad* mecmualarına katkıda bulunurken, İslâmcılar da Türkçü dergilere katkıda bulundular. 1912/13'e kadar İslâmcılar Türkçülere bir karşı çıkışta bulunmadılar; aksine bir uzlaşma ve işbirliği tutumu izlediler. İmparatorluğun değişen siyasî şartlarıyla birlikte, özellikle de peş peşe gelen üç büyük felaketin (Trablusgarp, Balkan savaşları ve Arnavutluk'un istiklali) ardından, iki grubun yolları ayrıldı. Ama 1912/13-1918 arasındaki bu ikinci dönemde bile birbirlerini (radikal Garpçılarla/Batıcılarla olduğu gibi) 'düşman' kamplarda görmediklerinin altını çizmek gerekir.

Örneğin, İslâmcılığın önde gelen isimlerinden Mehmet Âkif'in [Ersoy] (1873-1936) 1912 yılına kadar milliyetçiliği tenkit eden herhangi bir şiirini görmek mümkün değildir. Ancak bu tarihten sonra Türkçüleri kıyasıya tenkit eder. Dikkat edilmesi gereken nokta, Cumhuriyet dönemi literatüründe İslâmcıların milliyetçiliği reddiyesinin örnekleri olarak gösterilen şiirleri ve yazılarının hepsi Arnavutluk isyanı/istiklali sırasında ya da sonrasında yazılmıştır (bu tarz şiirlerinden örnekler için bkz. Kara, 1986: L-LI, 315-62). Nitekim, Şubat 1913 tarihli bir yazısında Mehmet Âkif milliyetçilik (*kavmiyet*) ve ırkçılığı (*cinsiyet*) Allah'ın yasakladığı tefrika ile eş tutarak, Müslümanları Allah'ın emri olan ittihada çağırır: Âkif'e göre ırkı, dili, muhiti, âdetleri, kısaca her şeyi bir diğerine zıt olan bu kadar milleti Müslümanlık kardeş yapmış, milliyetçili-

Erol Güngör

MURAT YILMAZ

GİRİŞ

Erol Güngör (1938-1983) Kırşehir'de doğdu. İlk İslâmî bilgilerini din bilgini olan ailesinden aldı. Yetiştiği dönemde, 1946 sonrasında yeniden toparlanan ve henüz siyaseten ve fikren net çizgilerle ayrışmamış olan milliyetçi-mukaddesatçı çevrelerde yer aldı (Ayvazoğlu, 2002). Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'la yakınlığı olan Güngör'ün *Diriliş* dergisinde birçok tercümesi yayımlanmıştır. Bu dönemin ve bu beraberliğin sembol ismi Fethi Gemuhluoğlu tarafından daha sonra asistanı olacağı Mümtaz Turhan'a takdim edilen Güngör, Türk milliyetçiliğinde Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan geleneğini devam ettirmiştir. Güngör bu geleneğin sade bir izleyicisi olmamış, geleneğe kendi ismini de dahil edecek müdahalelerde bulunmuş, geleneği adeta yeniden inşâ etmiştir. Bu meyandaki en önemli müdahalesi de İslâm bahsinde olmuştur (Yılmaz, 2002a). Güngör'ün bu müdahalesi onu milliyetçi (Yılmaz, 2002a) muhafazakâr (Sözen, 2003) yönleri yanında İslâmcı yönüyle de ele almayı gerektiriyor. Türkiye'deki İslâm geleneği ve özellikle İslâm düşüncesi Tek Parti döneminin otoriter ve yasakçı tavrı karşısında ciddi bir kesintiye uğramıştır. 1946'da çok partili hayata geçiş ve nispî liberalleşme bu alanda da kendisini göstermiş, din bahsinde genişleyen hürriyetler ibadetler dışında dinî düşüncede de canlanmaya yol açmıştır. Ancak 19. yüzyıl boyunca ve özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonrasında gelişen İslâm ve İslâmcılık düşüncesi bu döneme sağlıklı bir şekilde intikal etmediğinden 1946 sonrasının İslâm ve İslâmcılık düşüncesi zafiyetlerle malûldür. Önce dönemin İslâmcı akımlarının tercümesiyle aşılmaya çalışılan bu eksiklik, bilahare 1946'dan sonra kurulan İmam-Hatip liseleri, ilahiyat fakülteleri ve İslâm enstitülerinden yetişen ciddi ilim adamları ve aydınlar tarafından giderilmeye başlanacaktır. Bu arada fikir hürriyetinde ve buna bağlı olarak sosyal bilimlerde sağlanan gelişmeler de İslâm ve İslâmcılık bahislerinin ilerici-geri kavramlaştırmalarının dışında kavram ve anlayışlarla ele alınmasını mümkün kılacaktır. Bu bağlamda Sabri F. Ülgener ve Şerif

gi ve ırkçılığı aradan kaldırmıştı. Fakat Müslümanlar son zamanlarda bu hakikati unutmuş; aralarına sonsuz tefrika girmişti. Yabancı memleketlerdeki Müslümanlar bir yana, Osmanlı memleketinde bile çok sayıda millet mevcuttur (Arnavut, Kürt, Çerkez, Boşnak, Arap, Türk, Laz) ve hepsinin arasındaki bağ diyanet bağıdır. Bu bağ sayesinde herkes şimdiye kadar kardeşçe yaşamıştır. Bu siyasî gerekçeden sonra Âkif teorik olarak da milliyetçiliği lanetler: Peygamberin hadislerinden örnekler vererek, (Hıristiyanlıkta olsa bile) Müslümanlıkta milliyetçilik olmadığını savunur. Milliyetçilik yabancıların İslâm ülkelerini ele geçirmek için kurduğu tuzaklardan başka bir şey değildir: "Şimdiki felaketin sonsuz sebepleri var ki en birincisi milliyetçilik yüzünden meydan alan tefrikadır. [...] kalbî samimiyetle Müslü-

Mardin gibi öncü isimler arasında Erol Güngör de yer almaktadır. Güngör, bu isimlere göre İslâm'a daha içeriden bakan bir tavra sahiptir: Türk millî kimliğini İslâm'la tanımlarken Türk milliyetçiliğinin muhtevasını da Abduh ve Âkif tarzı modernist bir İslâmcılıkla yoğurmaktadır.

Güngör bu tavırla İslâm tarihine ve İslâm'ın bugünkü meselelerine inanmış bir aydın olarak bakmakta, fakat iman ile fikir konularını özenle ayıran, kullandığı kavram ve yöntemiyle dikkat çekmektedir. Kendisinin şu ifadeleri dinî anlayıştaki değişmeye sosyolojik bakışını yansıtmaktadır:

> *[D]inin esası değişmez, onun esasını teşkil eden kaynaklar, insanların özel yorumlarından müstakil olarak, hiçbir değişmeye uğramaksızın durur. Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişmenin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda armamız lazımdır* (Güngör, 1989: 35).

Erol Güngör, "reform" yerine "öze dönüş"ü öne çıkardığı İslâmın Bugünkü Meseleleri*'nin önsözünde, her ikisi de yozlaşan tarikat-şeriat ikiliğinin kutuplaşmasına dikkat çekmişti.*

"TARİHTE TÜRKLER" VE İSLÂM

İslâm'dan önce Türkler kendilerine mahsus bir dine sahiptiler. Bu din, bilahare Şamanlıkla birbirine karışmıştır. Şamanlık bir din adamlığından ziyade, hastaları iyileştiren, gelecekten ve ruhlar aleminden haber veren bir tür kabile büyücülüğüdür. Halbuki din, evrene ve insana ilişkin ezelî ve ebedî izahlar getiren bir inanç sistemidir. Türkler bu anlamda gelişmemiş bir dinî inanca sahiptiler. Türklerin tektanrıya mı çoktanrıya mı inandığı konusunda tartışmalar olmakla beraber; Güngör, Türklerin

man olanlar iyi bilmelidirler ki: Bu tefrika, bu milliyetçilik çıkmaz yoldur. Din bununla beraber gidemez, Müslümanlık bu suretle yaşayamaz." Dünyadaki (yabancı devletlerin idaresi altında yaşayan) Müslümanlar hâlâ yok olmadıysa bu Osmanlı hükümeti ayakta kaldığı içindir; eğer Osmanlı Devleti ayakta tutulamazsa onlar da mahvolur. Müslümanlığın son ümidi hilafeti de üstlenen Osmanlı Devleti'dir (Kara, 1986: 376-382). Kısaca, 'tefrika' ve 'milliyetçiliği' eşanlamlı kullanan Mehmet Âkif, milliyetçiliği imparatorluğa son felaketleri getiren temel tefrika faktörü olarak görür, ayrılıkçılığın ilk adımı olarak eleştirir. Korkusu Türkçülerin diğer Müslüman unsurları kışkırtarak, 'İslâm'ın son kalesi' olan Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasına sebep olmalarıdır.

"Tengri" denilen tektanrı inancına sahip olduğunu iddia ediyor. Buna göre yaratıcı olan Tanrı dışında kutsal olan şeyler bulunmakla beraber bunlar Tanrı değildir. İnsan öldüğünde ruhu ondan alınır, cennete veya cehenneme gider. Kaza ve kadere inanılır ve yapılan işlerde Tanrının rızası gözetilir. Tanrı bütün dünyanın yaratıcısı olmakla beraber, Türkler Tanrının dilediği gibi yaşadığından ona "Türklerin Tanrısı" da denir. Bu inanç, Türklerin cihangirlik ve fatihlik ruhlarına uygun düşer.

Eski Türklerin dinleri, diğer kavimlere nispetle oldukça geridir. Türkler, göçebelikten yerleşik hayata geçtikçe bu basit din ihtiyaçlara cevap veremez hale gelecektir. Bu yüzden de yerleşik hayata geçen Türkler, karşılaştıkları daha gelişmiş dinleri benimsemişlerdir. Bu şekilde, kimi Taoist, kimi Budist, kimi Maniheist, kimi Yahudi, kimi de Hıristiyan olmuştur. Bu din değiştirmeler, din değiştiren Türkleri diğer Türk gruplarından koparmış ve bu Türkleri katıldıkları dinî grubun içinde eritmiştir. Türkler ilk defa İslâm dini sayesinde birbirlerinde kopmadan Türklüklerini ve beraberliklerini muhafaza edebilmişlerdir. Bugün yeryüzünde Müslüman olmayan Türk yoktur, Müslüman olduğu halde de kaybolup giden bir Türk topluluğu da yoktur.[1] İslâm Türklerin millî bir dini haline gelmiştir. Araplar ve İranlılarla beraber İslâm medeniyetinin üç büyük milletinden biri olan Türkler, 11. yüzyıldan itibaren İslâm'ı düşmanlara karşı koruyan en büyük güç haline gelmiştir. Güngör, İslâm'ın Türklere verdiği misyonu şöyle açıklıyor:

> *İslâmiyet devrine kadar Türkler her türlü yüksek meziyete sahip olan, fakat henüz dünyada kendi yerini tam bulamamış olan bir milletti. İslâm, onun yolunu aydınlatan bir ışık oldu ve Türk milleti bu ışığı takip ettikçe hep yükseldi* (Güngör, 1988: 69).

Türklerin eski dinlerinden İslâm'a geçişleri, göçebelikten yerleşikliğe geçişleriyle aynı zamana denk gelmiştir. Bu geçiş dönemi bir anda ve kolayca gerçekleşmemiştir. Türkler, İslâm dinine girince aynı zamanda yeni bir medeniyete girmişlerdir. Bu anlamda, İslâm, Türkleri medenileştirmiştir. İslâm insanın Allah'la ilişkisinin ötesinde insanlar arasındaki ilişkileri de düzenlediğinden sosyal, siyasî ve iktisadî bakımdan İslâm esaslarına uygun bir teşkilatlanmaya geçmek gerekiyordu. Bunun yanı sıra, İslâm medeniyet dairesinde karşılaşılan yeni milletlerin kültürleriyle yapılan alışverişler de Türklerin yaşadığı değişikliğin etkisini artırıyordu.

Türkler esas itibariyle Sünnî, Hanefî ve Maturidî İslâm'ı benimsemiştir. Mezhep çatışmalarında Sünnîliğin ha-

Mehmet Âkif'in Kurtuluş Savaşı dönemi söylemi ise farklıdır. 'Tefrika' artık Havran, Şam, Arnavutluk ya da Yemen isyanları değil, Düzce ve Konya isyanları olmuştur. Argümanlar benzerdir ama artık söz konusu olan 'Türk milleti' ya da 'Türkiye Müslümanları'dır: "Bütün Müslümanlar bilirler ki maazallah Türk milletinin devrilmesi bütün cihan-ı imanı sarsacaktır. Bütün Müslüman yurtlarını en müthiş zelzelelere tutulmuş gibi hasara uğratacaktır. Mütarekeyi müteakip Mısır'da, Hind'de hatta daha dün elimizde iken bugün işgal altında bulunan Irak'ta Suriye'de zuhur eden ihtilaller, isyanlar, kıyamlar gösteriyor ki, biz Türkiye Müslümanları öyle İslâm'ın ve dolayısıyla düşmanlarımızın lâkayıt kalabileceği bir küme değiliz" (Kara, 1986: 387-406). Millî Mücadele'ye destek veren Meşruti-

misi olan Türkler devletleşme, yerleşiklik ve medenilik çizgisiyle uyumlu Sünnîliği desteklerken, bu eğilimin dışında kalan kimi Türk grupları heterodoks akımlara katılmış ve asayiş sorunlarına yol açmıştır. Ancak Türklerin ana Sufî akımları da Sünnî-medrese İslâm'ıyla, devletle, yerleşiklikle ve medeniyetle uyum içinde olmuştur (Güngör, 1988).

TÜRKÇÜLÜKTE DİN MESELESİ, GÖKALP'İN TEZLERİ VE MİLLETLERARASI İSLÂM DAYANIŞMASI

Güngör'ün diğer çalışmalarında da dini konusu ele alınmaktaysa da, bu bahisteki esas eserleri iki ayrı müstakil kitaptır: *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* (1981) ve *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (1982). İslâm hakkındaki kitapları dışında en önemli çalışması 1976'da yayımlanan "Ziya Gökalp ve 'Türkçülükte Din' Meselesi" adlı yazısıdır. (Güngör, 1993: 50-62) Güngör, bu yazısında bir yandan Gökalp'in siyasî iklime göre değişen görüşlerini eleştiriyor, bir yandan da Gökalp'in pek bilinmeyen görüşlerini özetleyerek bu görüşlerin bugün *için* taşıdığı anlamı değerlendiriyor. Güngör'ün Gökalp eleştirisi, onu bir tabu olarak kabul eden milliyetçi camia içerisinde soğuk karşılanmış ve kendisinin bir süre dışlanmasına yol açmıştır. *İslamın Bugünkü Meseleleri* ve *İslam Tasavvufunun Meseleleri* kitaplarında geliştirilen perspektifin ortaya konduğu ilk çalışma da bu yazıda ortaya konulmuştur.

Milliyetçiliğin dogmatik bir sistem olmadığını ve bu yüzden de bir kişinin fikirlerinin herkesin uymak zorunda olduğu kanun sayılamayacağını ifade eden Güngör, Gökalp'in son eseri olan *Türkçülüğün Esasları*'nda, din meselesinin sadece dil meselesine indirgenerek geçiştirildiğini kaydediyor. Daha önceki eserlerinde Türkçüler için bir din programı öneren Gökalp, siyasî iklim değişince bu programdan hiç bahsetmemiştir. Bu haliyle Gökalp'i, Cumhuriyet'in inkılâpçılarından ve dinde reform yapmak isteyen din dışı aydınlardan ayırt etmek mümkün değildir. Ancak Gökalp'in programına bakıldığında bu farklılık anlaşılabilecektir.

Bir sosyolog olarak Gökalp'in din görüşleri Durkheim'dan etkilenmiştir. Durkheim sosyolojisinin bu konuya bakışı ana hatlarıyla iki maddede özetlenebilir. İlk olarak toplumsal hayatın temeli dindir. Din toplumsal kurumların ve düşünme mantığımızın temelini teşkil eder. İkinci olarak Durkheim, Comte'un pozitivist, çizgisinde dinin artık Batı toplumlarını ayakta tutamayacağını, ileri bir aşamaya geçen bu toplumların dinin yerini alan pozitif bi-

yet Islâmcılarındaki bu söylem değişiminin en güzel örneklerinden biri de, o dönemde TBMM'de mebus olan Âkif'in 1921'de kaleme aldığı Istiklal Marşı'ndaki ifadeleridir: 'Milletim' (4 defa), 'yurdum' (3 defa), 'vatan' (3 defa), 'ırkım' (2 defa) kelimeleri defalarca kullanılır.

Bir başka örnek olmak üzere, literatürde sıkça Islâmcılarla Türkçüler arasındaki ebedî/ezelî 'düşmanlığın' örneği olarak gösterilen Babanzade Ahmed Naim (1872-1934) ve Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) arasındaki polemiğe yeniden bakıldığında, Islâm ve milliyetçilik üzerindeki tartışmanın teorik ya da ideolojik temelde olmaktan ziyade, (tıpkı Mehmet Âkif'te olduğu gibi) 'Islâm'ın son sığınağı' olan imparatorluğun iç ve dış siyasî koşulları üzerinde bir tartışma olduğu görülür (tartışmanın tamamı için bkz. Kara, 1986:

lim anlayışıyla bir arada durabileceğini düşünmektedir.

Gökalp'e göre, toplum hayatı, değerler etrafında yapılan faaliyetlerden oluşmaktadır. Toplumsal değerler arasında, aşağıdan yukarıya bir hiyerarşi vardır. En aşağıda ucuz-pahalı şeklindeki iktisadî değerler, sonra doğruyanlış şeklindeki bilimsel değerler, sonra güzel-çirkin şeklindeki estetik değerler ve en yukarıda da ahlakî değerler vardır. İnsanların yaptığı işlerin değerini de bu sahalar tayin eder. Bu değerlerin ve ahlakın üstünde de dinî değerler vardır. Bu yüzden dinle uğraşan insanlar ahlakla uğraşanlardan üstündür. "Ahlak bir insanı ancak fazilete kadar yükseltebilir, din ise evliyalık namını verdiğimiz kutsal makama çıkarır." Din, bilimsel değerlerin ilerisinde hakikatleri kavramaktadır. İlim, mantık ve yöntem yoluyla hakikati ararken; din, sezgi marifetiyle hakikati idrak etmektedir. "Mükasefe, murakabe, hal" gibi tabirlerle anılan bu sezgi ve içe bakış yollarını herkes değil, ancak evliyalık mertebesine çıkabilen insanlar kullanabilir.

Din, ferdî şahsiyetin ve saadetin oluşumunda çok mühim bir role sahiptir. Mamafih, Gökalp için dinin toplum hayatında oynadığı rol daha ehemmiyetlidir. Toplumlara şahsiyet vermek de dinin işidir. Ancak burada evliyanın işi biter, peygamberin işi başlar. İslâm geleneğindeki "velayet ve nübüvvet" ayrımından hareket eden Gökalp, peygamberlerin hem Hakk'a hem halka yönelmiş olduğuna dikkat çekiyor. Allah'tan vahiy alan peygamberler, toplumları kurar ve terbiye ederler. Bu itibarla fertleri terbiye eden evliyadan üstündürler. Peygamberlerin evliya ile mukayese edilmeyecek mucizeleri vardır. Gökalp, peygamberlerin mucizelerinin bir anda toplumu kurarak harekete geçirmek ve büyük medeniyetler kurmak şeklindeki toplumsal yönünü vurgular. Peygamberlerin kurdukları toplum, ümmettir. Ümmet, toplumların gelişmesinde milletten önce gelen bir aşama olmakla beraber, toplumlar millet aşamasına gelince ortadan kalkmaz. Ümmet, toplumların uluslararasıcılık hissini karşılar. Millet bir dil işidir ve bu duygu gazetelerden doğar, uluslararasıcılık ise aynı medeniyete mensup olmaktan, aynı kutsal kitaba iman etmekten doğar. "Bizim" toplumumuz millet olarak Türk, uluslararasıcılık olarak İslâm'dır. Gökalp, milliyetler devrinde ümmet toplumunun veya hissinin kalktığı iddiasına katılmıyor, bazı durumlarda aksine ümmetin milletten daha kuvvetli olabileceğini kaydetmektedir. Durkheim'ın pozitif bilime dayanan yeni bir uluslararasıcılığın oluştuğu iddiasına ise katı-

283-93, 445-60). Babanzade'nin 1914 yılının Nisan ayında yayımlanan makalesinde ifade ettiği gibi, "ırkçılık davası [...] şeran kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şeri tabirine göre bir cahiliyet devri davasıdır. İslâm'ın kıvamı ve devamlılığına, Müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Özellikle hemen hemen bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç Müslüman'ın 'ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim' gibi iddia ve sebeplerle birbirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri - hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza bastığı sırada- cinnettir ve millî asabiyet bayrağını ellerinde tutanların aldığı manaca da vatanperverliğe aykırıdır." Aldatıcı bir serap olarak tanımladığı millî saadet peşinde koşan Arnavutla-

lıyor. Buna göre, modern bilim sayesinde medeniyet bir ümmet dairesi olmaktan çıkıyor ve farklı dinlerden olmakla beraber modern olan milletlerin dahil olduğu yeni bir daireye dönüşüyor. Gökalp, Durkheim'dan farklı olarak bu bilime ve teknolojiye dayanan yeni medeniyetin ümmeti ortadan kaldırmadığını, artık uluslararasıcılık dairesi ile ümmet dairesinin birbirinden ayrıldığını söylüyor. Gökalp'in formülüne göre "Türk milletinden, İslâm ümmetinden ve Avrupa medeniyetinden" olmak mümkündür. Gökalp bu fikrinden dinden çok az ve sadece dile indirgeyerek bahsettiği *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında da bahsetmiştir. Bu şekilde Türk milleti ile İslâm ümmeti arasındaki organik bağdan vazgeçmediğini ifade ettiğine göre, siyasî şartlar yüzünden bahsetmediği Türkçülerin ümmet programından da vazgeçmemiş olmalıdır.

"Türklerin ümmet mefkûresi İslâmlıktır" diyen Gökalp'in ümmet programını, Güngör şöyle özetliyor:

1. Bütün İslâm milletleri arasında ortak olan Arap harflerini değiştirmeksizin muhafaza etmek.

2. Bütün İslâm kavimlerinde terimlerin ortak bir hale getirilmesi için İslâm ümmeti arasında terminoloji kongreleri toplamak ve terimleri Türkçe'den Arapça'dan ve kısmen de Fransızca 'dan yapmak.

3. Bütün İslâm kavimlerinde ortak bir terbiyenin kurulması için terbiye kongreleri toplamak.

4. Bütün İslâm kavimlerinin müftü teşkilatları arasında daimî bir bağ vücuda getirmek.

5. İslâm ümmetinin sembolü olan hilalin kutsallığını muhafaza etmek (Güngör, 1993: 56-57).

Güngör, Gökalp'in ümmet programının siyasî olmayan kültürel muhtevasını vurguluyor. Müslümanların milletleşmesini isteyen Gökalp, Müslüman milletlerin ümmet ilişkini de devam ettirmesini istiyor. İslâm ümmet teşkilatı Katolikler gibi idarî değil, ilmî olmalıdır. Çünkü Müslümanların ruhanî reisleri yoktur, müderrisleri vardır. Gökalp müderrislerden bahsederken tarikat ehlini dışarıda bırakarak ilimle meşgul olanları ve rasyonalizmi tercih ediyor: "İslâm ümmeti bir tekkeler konfederasyonu değil, bir medreseler müttehidesidir." Bu anlamda İslâm alemini bir Darülfünun'a benzeten Gökalp, bu teşkilâtın ilmî muhtariyeti olması gerektiğini ifade ediyor. Bir tür milletlerarası üniversite olan bu birlik, esasen sembolik ve psikolojik bir dayanışmayı amaçlıyor. Gökalp bunun altyapısını teşkil eden medreselerin güçlendirilmesini ve

rın başına gelen musibeti örnek gösteren Babanzade, imparatorluğun dağılmasını teşvik edeceği için Türk milliyetçiliğine karşı çıkar: "Bu gidişle İslâm'ın son sığınağı olan bu diyar Allah korusun- Arnavutluk gibi- küfür yurduna dönüşecektir" (Kara, 1986: 285).

Babanzade Ahmed Naim, milliyetçilik (*kavmiyet*) ve ırkçılığı (*cinsiyet*) cehalet sebebiyle Avrupa'dan ödünç aldığımız zararlı, İslâm vücudunun veremi kadar öldürücü bir yabancı 'bidat' olarak gördüğü Türkçülük savunucularını ikiye ayırır: "Halis Türkçü" ve "Türkçü-İslâmcı". Irk ve Turan kavramına önem veren ve açıkça dinsizlik mefkuresi yaymakla suçladığı birinci grupla tartışmayı bile gereksiz bulurken, "Türkçü-İslâmcılarla" (yani sentezcilerle) tartışmak ve ikna etmek ister. Babanzade'ye göre "dînî iman" yanında

her yıl bir İslâm başkentinde müderrisler kongresi toplanmasını ve bu çerçevede ilmî yayınlar yapılmasını teklif ediyor.

Gökalp'in programına aradan geçen zaman dikkate alınarak bakıldığında görülen manzarayı Güngör şöyle sıralıyor:

1. Medreselerin kalkması ve yerlerine üniversiteler içinde ilahiyat fakülteleri açılması Gökalp'in görüşlerine uygundur.

2. Arap alfabesi Türkiye'de muhafaza edilememiştir.

3. İslâm milletleri arasında ortak terminoloji geliştirilememiştir.

4. İslâm milletleri için ortak bir terbiye sistem geliştirilmesi düşüncesi henüz değerlendirilmemiştir.

5. İslâm müftüleri arasında devamlı bir ilişki kurma fikri bir daha dile getirilmemiştir. Türkiye'deki müftülük ise eski işlevlerini kaybetmiştir.

6. İslâm ümmetinin sembolü olan hilal muhafaza edilmekle beraber, bu, planlı programlı bir çalışmanın sonucu olarak değil kendiliğinden gerçekleşmiştir.

Güngör bu değerlendirmeden sonra, Gökalp'in söylediklerinin henüz gerçekleşmemekle beraber yanlış çıktığının da söylenemeyeceğini işaret ediyor. Türkiye ile diğer İslâm ülkeleri, dinin haricinde ortaya çıkan yeni uluslararasıcılığın ürünü olan Avrupa medeniyeti istikametinde değişme sürecine girmişlerdir. Gökalp'in İslâm ümmeti için öngördüğü program, İslâm ülkelerinin milliyetçilik marifetiyle bağımsızlıklarını kazanmaları halinde İslâm ümmetçiliğinin güçleneceği varsayımına dayanmaktadır. 1975 yılında hâlâ Sovyet ve Çin esareti altında yaşayan Türkler ve diğer Müslümanlar yanında, Filipin ve Habeşistan Müslümanları da bağımsız değildir. Esaret altındaki Müslümanlar önemli bir büyüklük teşkil etmekle beraber, Türkiye'nin dahil olduğu İslâm konferansının büyük bir beynelmilel güç olması beklenmelidir. Şimdi dış politika meselelerine öncelik veren bu birliğin zamanla kültürel meselelere eğilmesi kaçınılmazdır. Böyle bir durumda Türk aydınları, Gökalp'in ümmet programını yeniden değerlendireceklerdir.

Güngör Gökalp'in din anlayışını ele alırken geliştirdiği çerçeveyi İslâm bahsindeki kitaplarında da kullanmış ve daha da geliştirilmiştir. Güngör, Gökalp'in siyasî şartlara göre programını değiştirmesini eleştirirken, Türk milletinin ve milliyetçilerinin bir İslâm ümmeti programı olması lazım geldiğinde Gökalp'le hemfikirdir. Güngör Türk milleti kimliğini ve milliyetçiliğini İslâmla temellendirmekte, kimlik

bir de "millî iman" ikame eden Türkçü-İslâmcıların argümanları şudur: "Türklük camiası İslâm camiasını takviye eder. Asabiyet davası İslâm'a mugayir değildir. İki mefkure bir diğerine zarar vermez, aksine bir diğerini tamamlar ve vücut bulmasını kolaylaştırır. [...] milliyetle övünmek İslâmî duyguya hiç zarar vermez, aksine bir insan- isterse Müslüman olsun- diğer milletlere karşı bir varlık gururu duygusuyla övünürse pek yüksek bir terakki mertebesine ulaşır." Babanzade'ye göre, ne Türkçü-İslâmcıların bu argümanları ne de Ziya Gökalp'in üçlü formülü (Türk, Osmanlı, Müslüman) bir işe yarar. Üstelik yol açtığı felaket, sadece İslâmiyet'i değil Türklüğü de zarara uğratır. Ahmed Naim "Türkçü-İslâmcı kardeşler"ine şu nasihatte bulunur: "Bir kalpte iki gaye birden olmaz. Siz yine halis İslâm gaye-

buhranı ve tartışmalarını İslâm dairesinde çözmeye çalışmaktadır. Gökalp'in sezgiye dayanan tekke İslâm'ı karşısında rasyonel medrese İslâm'ını tercih eden yaklaşımı, Güngör'de çok teferruatlı bir şekilde işlenmiştir. Güngör'ün İslâm hukukuna bakışı da bu yönde çalışmaları bulunan ama yeterince bilinmeyen Gökalp'in etkisini taşıyor.

Güngör'ün hocası Mümtaz Turhan, Gökalpvari bir din programına sahip değildir. Turhan, dinin, Türk millî kimliğinin oluşumundaki rolünü ihmal eden inkılapçıların bu tavrını eleştirmekte, bu çerçevede, din hürriyetini ve eğitimini savunmaktadır. Ancak, Turhan için şahsi olarak da toplumsal olarak da din talidir. Dayanışmacı yönüyle millî kimliği takviye etmesi bakımından önemlidir (Yılmaz, 2002b).

MİLLİYETÇİLİK, HİLAFET VE İTTİHAD-I İSLÂM

Güngör, bir milliyetçi olarak milliyetçiliğin ve millî devletlerin İslâm alemindeki birlik ve beraberlik sorunlarında oynadığı rolü tartışıyor. Bütün Müslümanları tek bir devlet altında birleştirmek şeklindeki İslâmcılık anlayışını gerçekçi bulmayan Güngör, bu anlayışın İslâm dininin bir hükmü olmadığını da ifade ediyor. İslâm tarihinde zaman zaman yaşanan birlik hali, güçlü bir devletin varlığıyla mümkün olmuştur. Şimdiki İslâmî uyanışta ise, böyle güçlü bir devlet yoktur. Esasen, Panislâmizmin güçlü bir akım haline gelemeyişinin sebebi de İslâm doktrininde dayanağının bulunmayışıdır. Sünnî İslâm doktrininde, din işlerini yöneten ve manevi otoritesi olan bir halifelik makamı yoktur. Görevini dine uygun yerine getiren her devlet reisi bir halifedir. İslâm alemi için tek bir devlet reisi veya halife şartı yoktur. Bu yüzden millî devletler İslâm doktriniyle çelişmezler. Güngör, kendi millî yollarında yürüyen İslâm ülkelerinin milletlerarası İslâm dayanışmasının siyasî olmayan şeklini Ziya Gökalp'in tezlerini atıfla ortaya koyuyor (Güngör, 1989: 157-197).

DİN, MEDENİYET VE LAİKLİK

Güngör'ün din bahsindeki görüşlerini Özden ve Unan'ın üçlü tasnifiyle aktarmaya devam edelim:

1. Beşerî varoluşun beraberinde getirdiği anlam problemine bir cevap olarak din.

2. Yeni bir medeniyet inşa etme sürecinde din ve İslâm.

3. Laiklik ve din (Özden - Unan, 1998).

sinden şaşmayınız. Islâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise Islâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz." İki zıt birleştirilemez. Her iki tarafa bakmayı kimseye tavsiye etmeyiniz. Ikisine birden bakılamaz: "Allah rızası için Türklerin yüzünü Kabe'den Turan'a çevirmekten vazgeçiniz." Babanzade, dil, edebiyat, lügat, sanat gibi kültürel ya da ziraat, ticaret gibi ekonomik manada "içtimai milliyetçiliğe" bir ölçüye kadar cevaz verirken, "halis Türkçüler"in başı çektiği İslâmî isimleri eski Türk isimleriyle değiştirmek ya da "müşrik Şamanistlerin eski hatıralarını ihya ederek" "Ergenekon'dan kurtuluş bayramı" gibi yeni bayramlar icat eden uygulamaları eleştirir. Ona göre Türkçülük adına, "Türk ananeleri" diye birtakım müşriklere tapınmak yanlıştır; geçmişteki müşriklikle iftihar edilmez. Babanzade

1. Beşerî Varoluşun Beraberinde Getirdiği Anlam Problemine Bir Cevap Olarak Din

Önce Batı'da ortaya çıkan, daha sonra da Osmanlı Türk aydınlarına da intikal eden modernleşme düşüncesinin bir versiyonu, dini, gerileyen ve ortadan kalkacak bir toplumsal kurum olarak görmektedir. Halbuki dinin yerini bilimin veya bilimsel bir ideolojinin alacağı iddiası yanlışlanmıştır. Bilimin dinin yerini dolduramayacağı, bir dinin yerini ancak başka bir dinin veya dine benzer bir ideolojinin doldurabileceği görülmüştür. Türkiye'deki inkılâpçıların, dinin yerini bilim ve vatan düşüncesiyle doldurma teşebbüsleri de boşa çıkmıştır.

Din, ezelî ve ebedî sorulara cevap vermektedir. Din ayrıca başta bilim olmak üzere değişen disiplinler karşısında insanın emniyet ve bağlanma hissine cevap veren değişmez değerler manzumesini ifade etmektedir. İnsanların zaman zaman dinden uzaklaşıyormuş gibi görünmeleri, aslında onların bu arayışa yeterince cevap ver(e)meyen dinden veya dinin formel anlayışından uzaklaşmalarına işarettir. Bu durumda din, yani İslâm kendini yeni şartlara göre yorumlamalıdır.

2. Yeni Bir Medeniyet İnşa Etme Sürecinde Din ve İslâm

İslâm medeniyeti Batı medeniyeti karşısında yenilmiş ve bu yenilginin sonunda batı medeniyetini örnek alan bir değişme sürecine girmiştir. Ancak İslâm dünyası 1970'lerden itibaren "İslâmî uyanış" yaşamaktadır. Bu uyanışın sebepleri konusunda farklı izahlar bulunmakla birlikte, şu iki husus bu sebeplerin üzerinde yükseleceği zemini hazırlamıştır. Bunlardan ilki, Batı medeniyetinin insanların maddiyatına hitap ederken maneviyatını doyuramaması, içinden çıkan otoriter ve totaliter ideolojiler, çıkardıkları iki dünya savaşıyla kaybettiği itibar ve yaşadığı ahlakî buhrandır. İkincisi de, İslâm ülkelerinde Batılılaşmayı amaçlayan elitlerin açık bir şekilde başarısız olması ve Batılılaşmanın dar bir eliti mutlu etmek dışında geniş halk kitlelerine bir faydasının olmamasıdır. İslâm, ortaya çıkan arayış karşısında Batı'nın maddiyata, doğunun maneviyata ağırlık veren zihniyeti dışında her ikisinin dengesini kurabilen bir sistemdir. İslâm, bu ideal dengeyi kurduğu gibi Hıristiyanlığın cismanî ve ruhanî ayrımını benimsemeyen bütüncü yaklaşımıyla da cazibesini artırmaktadır.

İslâm bu haliyle bir buhran yaşayan ve bir arayış halinde olan Batı medeniyetinin ıslahına yardımcı olabileceği gibi ona alternatif bir başka medeniyet hamlesi de yapabilir. İslâm medeniyeti, Batı'ya göre gerilemişse de mevcudiye-

"Türkçü-İslâmcı kardeşler"ine şu ricada bulunur: " 'Türk ve Müslüman' yahut 'Müslüman Türk' tabirleri gibi başkalık mânâsını vehmettiren çirkin atıflardan sarfınazar etmek, hasılı ayrılık korkusunu verecek her türlü tavır ve hareketten kaçınmak şartıyla Muhammedî (s.a.) şeriatın çizdiği selamet ve saadet dairesi içinde Türkler için istediğiniz kadar çalışınız, Türkleri istediğiniz kadar irşad ediniz. [...] Hulasa Türklüğe değil, zaten Müslüman olan Türklere hizmet ediniz" (Kara, 1986: 286-292).

Babanzade'nin sözünü ettiği Türkçü-İslâmcılar (ya da İslâmcı-Türkçüler) ise fikirlerini *İslâm Mecmuası* vasıtasıyla yaymaktaydılar. *Sebîlürreşad* ve *Türk Yurdu* yazarları arasından çıkan bir grubun İslâmcılıkla Türkçülüğü uzlaştırmaya/bağdaştırmaya çalıştığı derginin İttihat ve Te-

tini devam ettirmektedir. İslâm, yukarıda işaret edilen potansiyelleri taşıdığı gibi, müthiş bir direnme kabiliyetine ve yaşama azmine de sahiptir. Burada İslâm dini ile İslâm tarihi arasında bir ayrım yapılmalıdır. İslâm bu potansiyelini tarihî olarak ispatlamakla beraber, bir süre sonra, bu tarih içinde ortaya çıkan medeniyet kurumları, Batı medeniyetinin kurumları karşısında başarısız olmuş ve başlangıçtaki değerlerden uzaklaşmışlardır. Halbuki medeniyeti kuran şey, kurumlar değil, inanç ve değerler manzumesidir. O halde İslâm medeniyeti, kurumlardan ve tarihten değil, inanç ve değerlerden hareketle yeniden kurulabilir veya dirilebilir. İslâm dünyasındaki İslâmî uyanış veya İslâm'a dönüş hareketleri bu bakımdan umut vericidir. İslâm bu haliyle tatbik edilirse, İslâm ülkelerinin sadece anlam ve ahlak problemlerine değil, toplumsal ve iktisadî problemlerine de cevap verebilir:

Türk cemiyetinin sosyal ve ekonomik gelişmesinde dinin çok yardımcı olması beklenir. Mamafih yeryüzündeki bütün dinler bu özelliğe sahip değildir. Mesela, Doğuda içtimaî fonksiyonu bulunmayan, sadece ferdi tatmin etmeye yarayan ve ona dünyayı bırakmasını tavsiye eden dinler vardır ki bunlar iktisadî-sosyal kalkınmada ayak bağı sayılmaktadır. Buna mukabil Avrupa'daki iktisadî gelişmede Protestanlığın büyük rol oynadığı genellikle kabul edilir. İslâm'a gelince, onun din ve dünya diye bir ayrım yapmaması, insanların bu dünyada ne kadar iyi işler yaparlarsa ahirette de o derece mükafat göreceklerini bildirmesi, çalışıp kazanmaya büyük önem vermesi ilh. Kalkınmada büyük bir manevi güç sağlar (Güngör, 1993: 480).

Güngör, iktisadî gelişmenin ve teknolojinin Batı'da yarattığı tahribatın İslâm medeniyetinde yaşanmamasının yolunu İslâm hukukunda görüyor. İslâm hukuku, Batı'daki laik hukuk anlayışıyla birbirinden kopan ahlak ve hukuku birleştirmektedir. Batı hukuku insanı aşan ufuk değerlerle ilişkisini kaybettiği için iktidar ve menfaat savaşının bir ürünüdür. Halbuki İslâm hukuku insanı aşan ufuk değerleriyle hüküm vereceğinden iktidar çatışmasına bulaşmamaktadır. İslâm hukuku, insan hayatını bütüncü, maddi ve manevi dengesi içinde devam ettirebilme imkânına sahiptir.

İslâm Tasavvufunun Bugünkü Meseleleri

Erol Güngör'ün İslâm üzerine yazdığı ikinci ve birincisini tamamlayıcı ni-

rakki'nin malî yardımıyla çıkması tesadüf değildir. 12 Şubat 1914-30 Ekim 1918 tarihleri arasında yayımlanan *İslâm Mecmuası*, modern İslâm ve Türk milliyetçiliğinin bir sentezini yapmaya, din ve milliyet fikirlerine canlı, münevver bir cereyan vermeye çalışmıştır. Düsturu "dinli bir hayat, hayatlı bir din" olan derginin yazarları arasında Türkçülük ve İslâmcılığa mensup pek çok ismin yanı sıra, Fuat Köprülü ve Şemsettin Günaltay gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî ve kültür hayatında rol oynayacaklar da bulunmaktaydı (Arai, 1994: 127-143).

* * *

Birinci Dünya Savaşı'nın imparatorlukta yol açtığı sonuçlar, hem İslâmcıları hem de Türkçüleri derin bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Arap milliyetçiliğinin geliş-

telikteki müstakil eseri *İslam Tasavvufunun Meseleleri*'dir. İlkinden bir yıl sonra 1982'de yayımlanan bu eser, esas itibariyle *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*'nde ortaya konulan bakış açısının tasavvuf bahsine uygulanmasıdır. Ayrıca bir kitap olarak ele alınışı konuya verilen ehemmiyeti yansıtmaktadır. İlk kitaptan sonra gençlerin tasavvuf bahsindeki ısrarlı soruları ve özellikle bu dönemde milliyetçiler arasında yaygınlaşan tasavvuf eğilimi konunun ayrı bir kitapta ele alınmasına yol açacaktır.

Güngör'e göre, İslâm tasavvufu diğer mistik akımlarla kültür alışverişinde bulunmakla beraber özü itibariyle İslâm'ın Kuran ve Sünnet anlayışının içindedir. Bu bakımdan tasavvufun İslâm dışılıkla itham edilmesi yanlıştır. Bir başka yanlış da tasavvufun İslâm medeniyetinin çöküşüne sebep olduğu tezidir. Tasavvuf bu iktisadî ve siyasî çöküşe tepkinin bir ifadesi olmaktadır.Tasavvuf soyut, şehirli ve medreseli İslâm'ı anlamayan göçebe, cahil ve arkaik kültürden gelen kütleleri Müslümanlaştırmıştır. Ancak daha sonraki aşamada tasavvufun İslâm kültürüne yaptığı en büyük menfî tesir "en kaliteli zihinleri, en parlak zekâları" kültür hayatının dışına çekerek onları kısırlaştırması olacaktır. "Vahdeti vücud" görüşü etrafında teşekkül eden tasavvuf pasif ve içe kapanan bir insan tipi yaratmış, bu tip ise Batı'da ortaya çıkan aktif ve müteşebbis insan tipiyle rekabet şansı olmayan ve yaratıcılığını kaybetmiş bir insana dönüşmüştür (Ayvazoğlu, 1987: 133).

Mutasavvıflar şiir ve musiki dışında kültürle ilgilenmemişler ve toplumsal sorumluluklarından kaçmışlardır Bu bakımdan İslâm dünyasının yarattığı en büyük zihinlerden Gazali ve Mevlana'nın kaçışları çok hazindir. Mutasavvıfların keramet iddiaları, ilim zihniyetinin esasına ters düşer: "Keramet tabiat olaylarının insan iradesi ile her an değiştirilebileceği manasına gelir. Bu da tabiatın kendine mahsus bir nizam ve işleyişi olduğu, tabiata müdahalenin ancak bu işleyişe ait kanunları bulmak ve onlara uygun hareket etmekle bulunduğunu kabul eden ilim zihniyetine esastan ters düşer" (Güngör, 1982: 199). Güngör'ün bu değerlendirmesi, İslâm'ı, ancak Russell'ın olguculuğunun izin verdiği kadarıyla geçerli bir din olarak kabul ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir (H. Arslan, 1986: 15-16; N. Subaşı, 1996). Ancak bu eleştiri, Güngör'ün tasavvufa yönelik diğer temel eleştirisi ve İslâm anlayışı dikkate alındığında boşa çıkmaktadır (Akgül, 2002; 18). Güngör, Sufîlerin tabiat bilimlerinin yanında şer'i ilimlere de kıymet vermediğine dikkat çekerek bu hususu da eleştiriyor. Dün-

mesi ve Arap İsyanı İslâmcıların son umutlarını da yok ederken, savaş boyunca Pantürkizm ya da Panturanizmin (Rusya'nın çöküşüyle) ani yükseliş ve (Mondros Mütarekesi ile) düşüşü de Türkçülerin rüyalarını sona erdirmiştir. Mütareke döneminde (1918-1922), Türkiye'nin içinde bulunduğu yeni koşullar altında, İslâmcıların yazılarında milliyetçilik fikrine ne teori ne de pratikte herhangi bir itiraz göze çarpmaktadır. Aksine, şu noktanın farkındadırlar ki, Batı emperyalizminin en yüksek noktasına ulaştığı bir dönemde, İslâm ve milliyetçilik birbirlerini desteklemeli ve güçlendirmelidir. Ünlü bir İslâmcı, Mehmet Ali Aynî'nin (1869-1945) ifadesiyle: "[Arap isyanından sonra] herkes katiyetle anlamıştı ki Türkün yalnız Türklüğüne ve kendi milliyetine dayanmasından başka bir kur-

yayı, sosyal ve siyasî organizasyonları insanı Allah'tan uzaklaştıran bir tuzak olarak gören Sufîler İbni Hanbel ve Ebu Hanife'yi devlet görevi kabul etmedikleri için takdir ederler (Güngör, 1982: 199-200). Halbuki İslâm, "[M]üslümanların bir cemaat olarak refah ve saadet bulmaları için yol gösteren bir sistemdir".

Tasavvuf hareketleri, Müslümanları sosyal ve siyasî ilişkilerinden soyutlayarak meselelerinin çözümü için organize olmaktan alıkoymaktadır. Bu durumda Müslümanlar iman ve amellerinin beraberliğini muhafaza edemeyecekleri, bölünmüş bir ikili hayat yaşamaya mahkûm olabileceklerdir. Bu durumda bir yol ayrımına gelinmektedir: "Cemiyet halinde İslâmî bir hayat mı yaşayacağız, yoksa bir manevi, bir de maddi hayatımız mı olacaktır? İnandıklarımızla yaptıklarımızın birbirini tutmasını mı istiyoruz, yoksa sağ elimizle dünyaya, sol elimizle Allah'a uzanabileceğimizi mi düşünüyoruz?" (Güngör, 1982: 219). Tasavvufî terbiyenin de amacına ulaşabilmesi için kişinin ihtiyarının dışında sosyal planda uygulanabilecek tedbirler gereklidir.

Müslümanlar sosyal bir meseleyle karşılaştıklarında, nefis murakabesi yerine cemaatin derdini çözmek üzere kaynaklara bakmalı ve buradan bir hüküm çıkarmalıdırlar. Bu kaynaklar, temeli itibariyle vahye dayanan ve irrasyonel nitelikte olmakla beraber, bunlardan yeni hükümlerin çıkarılması daima rasyonel yöntemlerle olacaktır. Bu itibarla rey, kıyas, istidlal gibi aklî yöntemler kullanılarak çıkarılan hükümler ve buna bağlı olan içtihat kapısı yeniden açılmalıdır. Aksi halde İslâmcı genç kitlenin büyük potansiyeli tasavvuf girdabında heba olabilir. Mamafih, gençlerin tasavvuf eğilimi şahsi bir kurtuluş arayışının değil, sosyal bir kurtuluş arayışının sonucudur. Dinin manevi ihtiyaçları karşılayamaz bir formalizme batması gençleri bu istikamette arayışa yöneltmiştir. Bu arayış vesilesiyle Sufî akımların tarihteki kimi kusurlarından kaçınmak ve Sünnî cemaatten ayrı bir teşkilat ve zümreye duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmak mümkün olabilecektir (Güngör, 1982: 208-221). Meselenin rasyonel bir zeminde ele alınması, şahsî ve batınî yorumlar yerine rasyonellik ortak paydasında bir demokrasiyi mümkün kılmaktadır (Güngör, 1989: 40).

Milliyetçilik, Sosyalizm ve İslâm

İslâm dünyası Batılı ülkelerin sömürgesi olmaktan çıkarak bağımsız millî devletler haline geldikten sonra, hangi iktisadî sistemin tercih edileceği konusunda tartışma içine girmiştir: Kapitalist sistem mi, sosyalist sistem mi? Bu

tuluş çaresi yoktu. Ve artık o ana kadar Osmanlılık ve İslâmiyet siyasetini tavsiyede ısrar edenlerin bile kanaatleri kökünden sarsılmıştı" (Aynî, 1997: 10-11).

Bu durumun en güzel örneği Said Halim Paşa'nın (1863-1921) hemen Mondros Mütarekesi sonrasında yayımlanan yazılarıdır. "İslâmlaşmak" başlığı altında topladığı bu yazılarda Said Halim Paşa, bütün dünyada milliyet nazariyelerinin ileri gittiği bir çağda, İslâm dünyasında milliyetçiliğin yerini açıkça kabul eder. Irkçılığı ve milliyet bencilliğini lanetlerken, milliyet prensibinin vazgeçilmez ve modern dünyada milliyetçiliğin İslâm'a uygun olduğunu vurgular: "Dünyadaki İslâm topluluklarının en mükemmel teşkilatı milletlere ayrılmış şeklidir. Ayrıca İslâm gerçeklerinin en parlak bir tarzda meydana çıkması ve tatbik olunmasına

ülkeler Batılı kapitalist ülkelere karşı mücadele ederek bağımsızlıklarını kazandıklarından kapitalizmi arzulamamaktadırlar. Bu yolu vaktiyle tercih etmiş Osmanlı'nın başarılı emsal vermemesi de bu seçeneği zayıflatmıştır. Yine batı içinden ve kapitalizmi eleştirmek üzere çıkmış olan sosyalist seçenek, bu muhalif tavrıyla "yeni devlet"lere cazip gelmektedir. Sosyalizmin güçlü merkezî devlet ve düzenleyicilik tasavvuru, yeni devletlerin millet yaratma arzularına uygun araçlar sunmaktadır. Bu yüzden, genel olarak bu yeni devletler ve içlerinde de İslâm ülkeleri, önce sosyalist seçeneğe yönelmişlerdir. Fakat henüz kapitalizmin gelişmediği bu ülkelerde, kapitalizmden sonra gelmek ve ona muhalefet etmek amacıyla teşekkül eden sosyalizmin uygulanmasındaki başarısızlıklar yanında, sosyalizmi desteklemek iddiasındaki Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin bu ülkelerin bağımsızlıklarına müdahale edici tavrı da rahatsızlık yaratmaktadır. Bu iktisadî ve siyasî riskler, yeni devletlerin sosyalizmden uzaklaşmalarına yol açan bir milliyetçi hassasiyet yaratmaktadır.

Sosyalizm, Avrupa'da sanayileşmenin yarattığı hoşnutsuzlukları ve gelir dağılımındaki adaletsizliği çözmek iddiasıyla oluşmuş bir ideolojidir. İslâm da sosyal adalete önem verdiğinden, Avrupalı sosyalistler İslâm'la sosyalizmin ilişkisini kurmaya çalışmışlardır. İslâm ülkelerindeki sosyalistler de kendilerine taban bulmak için bu konuda yazılanları geliştirmişlerdir. İslâm ülkelerinde Batıcı aydınlar hâkim oldukça buna benzer arayışlar beklenmelidir. Bu arayışlarda esas olan İslâm değil, İslâm'ın bu ideolojilere uygun gelen kısımlarıdır. İslâm ülkelerinde millî ve İslâmî elitler hâkim olduğunda, meseleye başka türlü bakılabilecektir. İslâm, esasında iktisadî hayata ilişkin bazı prensiplere sahip olsa da bir iktisadî doktrin değildir. Bu yüzden de iktisadî problemlerle karşılaşıldığında İslâm ülkeleri dışında geliştirilen teorilerden faydalanılabilir. Bu sadece sosyalizm için değil liberalizm için de geçerlidir (Güngör, 1989: 127-151).

3. Laiklik ve Din

Güngör laikliği objektif düşünme şekli olarak kabul ettiğinden, kanunla ve kurumsal bir düzenlemeyle laik olunamayacağını, meselenin bir zihniyet meselesi olduğunu ifade etmektedir. Türkiye'nin din yüzünden geri kaldığını düşünenler de, dinden uzaklaştığı için geri kaldığını düşünenler de meselenin kendisini değil, dini tartışmakta ve objektif düşünceden uzaklaşmaktadır. Türkiye'de cumhuriyeti kuranlar dine düşman olmasalar da, dinî eğitime izin

müsait olan şekil de budur." Said Halim Paşa'ya göre, İslâm insanı ırka ve menşeine bağlı bir unsur değil, içtimaî ve siyasî bir unsur olarak kabul eder. İslâm'ın, ferdi, içtimaî ve siyasî bir unsur olarak kabul etmesi, milliyeti istediğini ve kabul ettiğini gösterir. Millet, birbiriyle karışabilen birtakım içtimaî ve siyasî unsurların birleşmesidir. Bu unsurlar uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdir: "Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak ahlakî ve ruhî bir kültür meydana getirmiş fertler toplamıdır. Şu halde, İslâm esaslarının milliyeti inkar ettiğini veya zayıflattığını iddia etmeye imkân yoktur. İslâm'ın hücum ettiği, bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, ta-

vermeyerek ve kimi yasaklarla dinî düşünce geleneğinde kırılmaya ve seviye kaybına yol açmışlardır. Üstelik inkılâpçılık adına dinde reform gayretlerine girerek inanan insanlardan uzaklaşmış ve onlarda değişime karşı reaksiyoner bir tavır yaratmışlardır. Demokratik hayata geçişle, bu tür mecburî kültür değişmelerinin yerini serbest kültür değişmeleri almıştır. Din eğitimi yeniden başlamıştır. Bu durum, geniş kitlelerin ihtiyacını karşıladığı gibi dinî ilimler tahsil eden ciddi aydınların yetişmesini de temin etmiştir. Ancak bu gelişmeler laiklik ve din etrafındaki ileri-geri tartışmalarını sona erdirmemiştir. İnkılâpçıların din ve sosyoloji hakkındaki bilgisizlikleri, bu tartışmaların temel sebebidir Dine yönelik devlet müdahaleleri de hem din ve devlet işlerinin ayrılmasını hem din ve vicdan hürriyetini zedelemektedir.

SONUÇ

Erol Güngör, Türkiye'deki ve dünyadaki İslâmî uyanışı erken dönemde değerlendirerek bu uyanışın heyecanının siyasî kanallara değil, yeni bir medeniyeti inşâ edecek olan ilim, kültür ve sanat kanallarına akmasını teklif etmiştir (Yılmaz, 2002a: 657). Güngör tarihte Türk millî kimliğinin İslâmlaşma sayesinde muhafaza edilebildiğini ve bugün de Türkiye'nin yaşadığı millî kimlik ve kültür buhranının yine İslâm'la aşılabileceğini kaydediyor. Türk milliyetçiliğini Abduh ve Âkif çizgisinde bir tür İslâmcılık muhtevasıyla tanımlıyor. Bu İslâmcılık siyasî değil, kültürel bir İslâmcılıktır. Güngör, tasavvufun ferdi kurtarmaya yönelik şahsî ve rasyonel olmayan yolunun İslâmî uyanışı hedefinden saptırma tehlikesine dikkat çekiyor. Tekke İslâm'ı karşısında rasyonel ve toplumsal medrese İslâm'ını tercih eden Güngör, bu istikamette laik Batı hukukundan farklı olarak ahlaktan kopmayan, İnsan ötesi değer ufkuyla iktidar ve menfaat kavgasına bulaşmayan İslâm hukukunun canlanmasını bir kurtuluş yolu olarak görüyor. Böylece İslâm ülkelerindeki Batı hukuku aktarmaları yüzünden ahlaktan kopan hukuk ahlakîleşirken, sanayileşmenin ve teknolojinin getirdiği çatışma ve değersizleşme tehlikeleri kontrol altına alınmış olacaktır. Güngör bu durumun dinî bir hukuk yaratmak değil, dinî hukuktan faydalanmak anlamına gelmesinin laikliği ihmal etmeyeceğini düşünmektedir. ❐

DİPNOT

1 Güngör, Musevî olmakla beraber Türkçe konuşmakta devam eden ve yine Hıristiyan olmakla beraber Türkçe konuşmaya devam eden Karaman ve Gagavuzları ihmal ediyor.

assubu ve bencilliğidir. [...] İslâmiyeti, bütünü ile milliyetçiliğe muhalif görmek çok büyük bir hatadır." Üstelik, millî ve Müslümanlararası dayanışma birbirinin tamamlayıcısıdır; Müslüman bir fert, "kendi millî dayanışmasına verdiği ehemmiyet kadar, İslâm milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, ancak o zaman iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı olacaktır." Yine Said Halim Paşa'ya göre, milliyet fikirleri Birinci Dünya Savaşı ile birlikte büyük bir hesaplaşmaya uğrasa da ortadan kalkacak değildir. Diğer yandan sosyalizmin tesiriyle beynelmilelcilik gelişecek, dünyadaki bu gelişime uygun olarak İslâm'da da millî ve beynelmilel birlikte yaşayacaktır (Kara, 1986: 114-132; Düzdağ, 1991: 183-222).

Bediüzzaman Said Nursî'nin (1876-1960) milliyetçilik üzerine görüşleri de

(ki bu görüşler bazı noktalarda çelişkili gözükmekle birlikte) benzer bir bakış açısını içerir. Milliyetçiliğin İslâm dünyasını parçalamak ve sömürgeleştirmek için Batılılar tarafından teşvik edildiğine inanmakla ("hususan dessas Avrupa zalimleri, bunu İslâmlar içinde menfi bir surette uyandırıyorlar; ta ki parçalayıp, yutsunlar..") birlikte, milliyet fikrinin çok ileri gittiği bir çağın insanının milliyet fikrinden vazgeçirilemeyeceğinin de farkındadır. Bu bakımdan (Babanzade gibi) milliyetçiliği müspet ve menfi olmak üzere ikiye ayırır: "Fikr-i milliyet iki kısımdır. Bir kısmı menfidir, şeametlidir, zararlıdır.." Tarihte insanlığa pek çok zararı görülmüş olan menfî milliyetin en büyük örneği Birinci Dünya Savaşı'ndaki müthiş hadiselerdir. Said Nursî, ayetler ve hadislerden örnekler vererek İslâmiyet'in "menfî bir milliyeti ve fikr-i unsuriyeti" kabul edemeyeceğini gösterir. Müslüman'ı Müslüman'a düşürmek, birbirine düşman telakki etmek manasındaki menfî milliyet Avrupa taklitçiliğinden başka bir şey değildir. Müspet milliyet ise içtimai hayatın iç ihtiyaçlarından ileri gelir; teavüne, tesanüde sebeptir; menfaatli bir kuvvet temin eder; uhuvvet-i İslâmiyeyi daha ziyade teyit edecek bir vasıta olur: "şu müsbet fikr-i milliyet; İslâmiyete, hadim olmalı, kal'a olmalı, zırhı olmalı.." yerine geçmemelidir. Müspet ve mukaddes İslâmiyet milliyeti zaten menfi milliyete ihtiyaç bırakmaz. Zira, hamiyet-i diniye ve İslâmiyet milleti Türk (ve Arap) içinde tamamiyle meczolmuş ve kabil-i tefrik olamaz bir hale gelmiştir: "Biz Müslümanlar indimizde ve yanımızda din ve milliyet, bizzat müttehiddir; itibari, zahiri, arızi bir ayrılık var. Belki din, milliyetin hayatı ve ruhudur. [...] hukuk-ı umumiye içinde hamiyet-i diniye esas olmalı, hamiyet-i milliye ona hadim ve kuvvet ve kal'ası olmalı." Bundan başka Said Nursî, "[m]illiyeti İslâmiyetle aşılamak istiyoruz" taraftarları milliyetçilerle, "zaafa düşmüş din şecere-i nuraniyesini, milliyet toprağında dikmek, kuvvetleştirmek istiyoruz" diyen Müslümanları/İslâmcıları eleştirir; aşılamak diye bir şeyin olamayacağını, ikisinin birbirine denk olmadığını, birinin diğerine tâbi olması gerektiğini savunur. Said Nursî bin seneden, hatta Abbasilerden beri Kuran'ı ve İslâm'ı savunan, hizmet eden, bayraktarlığını yapan Türklere şöyle seslenir: "Ey Türk kardeş! [...] Senin milliyetin İslâmiyet'le imtizaç etmiş, Ondan kabil-i tefrik değil. Tefrik etsen mahvsın!" Bir başka ifadeyle, Said Nursî'de, ileride örneklerini göreceğimiz şekilde, 20. yüzyıl İslâmcılık düşüncesine damgasını vuracak olan 'Türk eşittir Müslüman' formülünün ilk örneklerinden biri görülür: "Türkün hakiki bütün mefahir-i milliyesini taşıyan İslâmiyet milliyetinden çıkmak istiyen adamları Türk bilmiyoruz. Türk perdesi altına girmiş Frenk telakki ediyoruz" (Kara, 1987: 339-52; Düzdağ, 1983: 228-255).

Kısaca, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslâmcılık (ya da "İslâm milleti") fikrî zeminini tamamen yitirmiş ve İslâmcılar (Ismail Kara'nın ifadesiyle) 'İslâmiyet'le birleştirilmiş milliyetçilik' ya da bir tür İslâmcı-Türkçü noktasına gelmişlerdir (Kara, 1986: LIII). Millî Mücadele'nin özellikle ilk döneminde İstanbul Hükümeti ve halifenin bütün karşı propagandasına rağmen İslâmcıların Ankara Hükümeti'ni yürekten desteklemeleri ve hizmet etmeleri bu manada şaşırtıcı değildir. Dönüşümün sadece İslâmcılara özgü olmadığını belirtmek gerekir. Mütareke ve Millî Mücadele dönemleri bu iki akımın birbiriyle bütünleştiği ilginç bir dönem olmuştur. 1918 sonrasında İslâmcılar Türkçülere yaklaşırken, Türk milliyetçileri de İslâm'a daha çok önem vermeye başlamışlardır. Bu bakımdan 1920'lerin ikinci yarısında formüle edilen ve etkisini İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam ettiren Kemalist milliyetçilik, bir ara/istisnaî dönem olarak kalmıştır (Çetinsaya, 1999).

* * *

1940'lı yıllarda, özellikle 1945'te çok partili hayata geçilmesiyle birlikte, gelenekleriyle irtibatları kesilmiş ve tek tük kalmış olan Islâmcı ve Türkçü aydınlar tekrar yayın hayatına girip fikirlerini ifade etmeye başladılar. Fakat bunlar uzun yıllar süren Kemalist hegemonyadan sonra oldukça güçsüzdüler ve bir güçbirliğine gittiler: Milliyetçi-muhafazakâr veya milliyetçi-mukaddesatçı cephe altında bir araya gelerek işbirliği yaptılar. Üstelik artık aralarında Meşrutiyet yıllarından kalma farklılıklar da silinmiş, rejime eleştirileri ve geleceğe ait 'vizyonları' çakışmıştı. Artık Islâmcılıktan yola çıkanların milliyetçilikle bir problemi kalmamış; Türkçülerin de dinin toplumsal rolü konusundaki fikirleri değişmemiş, aksine kuvvetlenmişti. Üstelik bir de herkesin üzerinde birleştiği (hatta Kemalistlerin bile) bir "Komünist tehlike" belirmiş, iman ve millet davası peşinde koşanları rejim önünde meşru konuma getirmişti.

Meşrutiyet Islâmcılığının temsilcilerinden Eşref Edib [Fergan] (1882-1971) gibiler için artık (1940'ların, 1950'lerin Türkiye'sinde) amaç (Meşrutiyet yıllarında olduğu gibi birtakım içtihadî meseleler ya da Islâm dünyasının siyasî meseleleriyle ilgilenmek değil) Islâm'ın Türkiye'deki mevcudiyetini koruyabilmektir. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte tekrar yayımlamaya başladığı *Sebîlürreşad* dergisinde "Müslüman Türk milleti" için "dinli ve imanlı bir terbiyenin lüzumunu" göstermeye çalışan ve milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karıştığını savunan Eşref Edib, (Meşrutiyet Islâmcılığı geleneğine uygun olarak) Türkçülüğü ikiye ayırır: Dinsiz Türkçülük ve Müslüman Türkçülük. Dinsiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük'ün kaim olması için çabalayan ve Orhan Seyfi Orhon'un "hakiki Türkçü olmanın bir neticesi de samimi dindar ve Müslüman olmaktır" ifadesine önem veren Eşref Edib'e göre, hem Türkçü hem dinsiz olmak tezat ve tenakuz teşkil eder. "Samimi bir Müslüman Türkçü olan Halim Sabit"in ifadesiyle "hakiki bir Türkçü Türk milletinin benimsemiş olduğu akideleri millî akide olarak" benimsemelidir görüşünde olan Eşref Edib'in bu dönem yazılarında ayrıca 'komünizmin panzehiri olarak Islâm' vurgusu belirgindir (Kara, 1994: 15-111).

Bu eski kuşağa 1930'ların sonlarından itibaren yeni ve farklı bir kuşak daha katılmıştır: Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983) ve Nurettin Topçu (1909-1975). Her ikisinin de Meşrutiyet dönemi Islâmcılığı ile bir bağlantısı yoktur; ne modernist Islâmcılara ne de ulema sınıfına mensupturlar; Batı'da (Fransa'da) eğitim aldıktan ve belli bir süre Batılı hayat tarzını benimsedikten sonra döndükleri Türkiye'de, tasavvuf (Nakşibendiliğin Halidi kolu) kanalıyla Islâmî düşünceyi ve hayat tarzını benimsediler. Her ikisi de 20. yüzyıl Türkiye Islâmcılığında ayrı birer ekol yarattılar.

Necip Fazıl Kısakürek baş eseri sayılan *Ideolocya Örgüsü*'nde (kendi ideal sisteminin temel prensiplerden biri olarak kabul ettiği) milliyetçiliği ikiye ayırır (Kısakürek, 1968: 211-12): Bir yanda sahte (posa, kabuk, kof) milliyetçilikler, diğer yanda gerçek (öz, mazruf, ruhî muhtevasının Islâm olduğu) milliyetçilik. Türkçülük metbu olmak yerine tâbi, Islâm da tâbi olmak yerine metbu olursa makbuldür; gerçek milliyetçilik Islâmî milliyetçilik ya da Islâm'a tâbi milliyetçiliktir. Peygamberin "kişi kavmini sevdiği için suçlandırılamaz" mealindeki hadisine atfen Islâm'da milliyetçilik vardır ama bu belirli sınırları olan bir milliyetçiliktir. Bu milliyetçilik geriye doğru değil, ileriye doğru milliyetçiliktir; gelinilen yer değil gidilen yer önemlidir; tohuma değil ağaca bakar: "Bu demektir ki: biz, tarih planında fışkırışımıza zemin teşkil eden ırk ve toprak şartlarını geride bırakmış;

Nurettin Topçu

D. MEHMET DOĞAN

HAYATI

1909 İstanbul doğumlu. Vefa Lisesi'ni bitirdikten sonra Avrupa bursu kazanır ve Fransa'da psikoloji (Bordeux Lisesi) ve felsefe tahsili yapar (Strasbourg Üniversitesi). Sorbon'da felsefe doktorası verir (*Conformisme et Révolte*, Paris, 1934; Türkçesi: *İsyan Ahlakı*, 1995). "Aksiyon felsefesi"nin kurucusu Maurice Blondel'le (1861-1944) tanışır. "Hareket felsefesi", 18. yüzyıldan beri Batı'da güçlenen materyalist-pozitivist cereyanların karşısında insanlığın kurtuluşunu, ahlakî ve manevi değerlerin yükselişinde gören ruhçu bir felsefe akımıdır. Topçu'nun Fransa'dayken ilişki kurduğu isimlerden biri de ünlü şarkiyatçı Luis Massignon'dur (1883-1962). Türkiye'ye döndükten sonra Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmenliğine başlar (1935). Sürgüne maruz kalır. 1939 yılı başında Cumhuriyet'ten sonra ilk fikrî muhalefet örneği olan *Hareket* dergisini çıkarır (sürgünde, İzmir-1939, vefatına altı ay kalıncaya kadar çeşitli aralıklarla yayımlanmıştır, son sayı: 1974 Mart).

Topçu, çok başarılı bir doktora tezi yapmış olarak Türkiye'ye dönmüş olmasına, ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde doçentlik tezi yapmasına ve öğretim üyesi açığı bulunmasına rağmen üniversiteye alınmaz, "eylemsiz" doçent olarak lise felsefe öğretmenliğinden emekli olur (1974).

Nurettin Topçu, "Anadolucu" olarak bilinir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan bu akım, esas olarak Anadolu toprakları üzerinde kurulan Cumhuriyet'ten sonra tesirini kaybetmiştir. Topçu Anadoluculuğu aynı nesilden ve aynı dönemde yurtdışında tahsil gören arkeolog Remzi Oğuz Arık, sosyolog Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi şahsiyetlerle birlikte yeni çerçevelerde ele alır. Yeni Anadolucular vatan kavramının içini insan, tarih ve kültürle doldurmaya çalışırlar. Topçu, diğer iki şahsiyetten farklı olarak derin bir dinî idrakle Anadolucu milliyetçiliği/Anadolu milliyetçiliğini aşan kavramlaştırmalara ulaşır.

Turancılık dâvasını getiren Ziya Gökalp'ın temel hatası Osmanlılığı an-

her türlü ırk ve toprak hakikatine ilgili, fakat her türlü ırk ve toprak yobazlığına düşman, ileri bir görüş ve anlayış içinde milliyetçiyiz" (Kısakürek, 1968: 334-336). Bir başka ifadeyle, "İslâm inkılâbında milliyet görüşü Türk'ü" ırkî kıstaslarla yani "madde planında aramaz." Kişi kendi ırkını mecnuncasına sever ama; bu Müslümanlıkla mahdut sınırlı bir milliyetçiliktir. İslâm inkılâbında milliyet mefkuresi şeriatla hudutlu bir milliyetçiliktir. Milliyetçiliğin bu ölçü dışındaki diğer tezahürleri dar ve hasis bir nefsanilik, ham ve yobaz bir putçuluktan başka bir şey değildir (Kısakürek, 1968: 212-213). Mazrufu İslâm olan milliyetçiliğin zarfı da Anadolu'dur: "İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslâm'a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!.. Ve işte cihan ölçüsünde milliyetçilik!.." (Kısakürek, 1968: 335-36).

lamayışı idi. İlk Anadolucular da hakkın ve hakikatın yolunda oldukları hâlde adımlarının sürçmesinin sebebi aynı hataya düşmeleri idi. Onlar da Osmanlılığın ne olduğunu bilmediler ve bu anlayışsızlıkları yüzünden Osmanlıları milli tarihimizin dışında bıraktılar [...] Osmanlılık Anadolu milliyetçiliğini içerisine almış, tarihî kaderin planı içinde bundan tam mânasıyla insanî değer taşıyan bir imparatorluk çıkarma ruhuna sahip bir milliyetçilik dâvası idi. Bu ruh İslâm'ın ruhu idi. Onu çıkarınca elde bir iskelet kalacaktı. Dağdaki türküler, köy oyunları, milli hayat sevgisi hep satıhda, yani çehredeki nurun görünüşüdür. Onun kaynağı olan kalbi kurutunuz, geriye ceset kalır [...] Genç anadolucular, kaynak olarak İslâmın ruhunu hiç aramadıklarından az zamanda karanlıkta kaldıklarını gördüler (Topçu, 1974)

Nurettin Topçu (1969): "İnsanlığın kurtuluşu için inen İslâm dini, bugün insanlık davasından uzaklaştırılmış bulunuyor ve bu yıkma hareketi ona kendine bağlananlardan gelmektedir."

Topçu "Anadolucu" olarak, Türkçülük/Turancılık eleştirileri yanında İslâmcılık eleştirileri de yapar.

İSLÂMCILIK VE TOPÇU

Nurettin Topçu, Batı tefekkürünü hazmetmiş, psikoloji ve felsefe literatürünü ve dilini iyi bilen bir düşünür olarak Türkiye'nin yeni döneminde tamamen saf dışı bırakılmış olan dinî düşünceyi neredeyse tek başına canlandıracak bir başlangıç yapar. Fakat, 1940'ların Türkiye'sinin Tek Parti güdümlü entelektüel hayatında yaptıkları fazla yankı bulmaz. 1950'lere doğru canlanan, çok partili demokrasiye geçişle kendini ifade imkânı bulan dinî-İslâmcı gruplaş-

Necip Fazıl ilk kuruluşundan itibaren MSP'yi desteklemekle beraber, 1973 seçimlerinden sonra CHP-MSP Koalisyon Hükümeti'nin kurulmasına (ve Erbakan'ın izlediği politikaya) karşı çıkarak MSP'den desteğini çekmiş ve 1977 seçimlerine giden süreçte MHP'yi desteklemeye başlamıştır. İşte bu süreç ister istemez milliyetçilik ve Türkçülük konularına daha fazla değinmesine yol açmıştır. Amacının, MHP ve MSP gençliğini bir araya getirmek olduğu 1970'lerin ikinci yarısında vardığı nokta şudur: "Eğer gaye Türklükse mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür." Ya da bir başka ifadeyle, "Türk Müslüman oldukça Türktür." "İslâm'da milliyetçilik, kovulan, terkedilen bir müessese değildir. 'kişi kavmini sevmekle levmolunamaz' yani ayıplanamaz. [...] Fakat burada kavim, metbu değil, tâbidir. Yani bağlıdır. Ruha bağlıdır, ana davaya bağlıdır. Onun

ma ve hareketler üzerinde de pek fazla tesir uyandırmaz.

Bunda onun İslâmcılığı ve bazı dinî zihniyet tezahürlerini şiddetle eleştirmesinin de rolü vardır. Asıl mesele ise, ne İslâmcılık dairesinde olanların ne de dinî hareketlerin mensuplarının Topçu'nun fikirlerini, bunun için oluşturduğu dili kavrayamamış olmasındadır.

"İslâmcılık" farklı seviyede iki ana çizgi olarak 19. yüzyıl sonlarından itibaren etkili olmuştur. Bilinen ve üzerinde çok durulan Efganî-Abduh tarafından ortaya atılan Panislâmist (İttihad-ı İslâmcı) görüşler etrafında oluşan fikrî-entelektüel İslâmcılık ile daha çok Osmanlı ülkesinde olmak üzere bütün İslâm dünyasında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşan halk fikriyatı, Batı'ya karşı bir nevi kendiliğinden (spontan) "milliyetçilik" şeklinde ortaya çıkan görüşler bütünü ve hissiyattır.

Birinci olarak belirttiğimiz akım, düşünce seviyesinde olduğu kadar, hareket olarak da siyasî hedefler gözeten, bunu Batı sömürgeciliğine karşı Panislâmcılıkla sağlamaya çalışan bir yaklaşım olmuştur. Bu akımın bütün siyasî etkilerine rağmen, gerçek bir siyasî zemin oluşturamadığı, geniş kitlelere inemediği görülmektedir. Esas itibariyle bu İslâmcılık akılcı-selefî bir akımdır ve tasavvufu, tarihî ve kültürel birikime yaslanan halk İslâm'ını dışarıda bırakır.

Buna karşılık halk İslâmcılığı 19. yüzyılın sonlarında, Sultan II. Abdülhamit'in politik kavrayışı çerçevesinde etkili bir zemin bulabilmiştir. Bu İslâmcılığın, Abdülhamit uygulamalarıyla aldığı şekil, Türk modernleşmesinde oynadığı rol, Türkiye'de ancak son yıllarda açıkça dile getirilebilmektedir (Bkz. Karpat, 1998: 220-228). Cumhuriyet'in dayandığı millî irade kavramının Abdülhamit Han döneminde pekiştiği, Abdülhamit'in İslâmcılık çerçevesinde millî bir devlet kurumlaştırdığı, "hanedan"ın önüne milleti geçirdiği, bu yüzden kritik bir anda hanedanın değil, milletin önplana çıktığı, böylece Cumhuriyet'e geçişin kolaylıkla mümkün olduğu savunulmaktadır.

İslâmcılık, sonradan gösterilen bütün önemsizleştirme gayretlerine rağmen, Millî Mücadele'nin arkaplanında çok fazla müessir olmuş, fikrî İslâmcılığın Türkiye'deki en etkili ve şöhretli ismi Mehmet Âkif, Millî Mücadele'ye katılması için bizzat Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edilmiştir. M. Âkif bu davete icabet etmiş, İslâmcılık akımının yayın organı sayılan *Sebîlürreşad* dergisi üç yıl boyunca Ankara'da yayımlanmış, TBMM tarafından maddi olarak desteklenmiş ve dağıtılmıştır. Millî Mücadele'nin başlangıç safhasın-

için de kavim sevgisi mübarek bir sevgidir" (Kısakürek, 1977: 311-14).

Kısakürek ayrıca İttihat Terakki ve Ziya Gökalp milliyetçiliğini de kıyasıya eleştirir: "İttihat Terakki komitecilerinin Türkçülük mefkuresi, topyekûn varlığımızı borçlu olduğumuz İslâm idealiyle bir değiş-tokuş unsuru olarak, sırf onun yerini almak için getirilmiş; ve milliyetçiliğin özü ruhî muhtevada aranmak ve dine dayalı olmak gerekirken [...] Ziya Gökalp milliyetçiliği, esasen bir ideoloji olmayıp bir psikolojiden ibaret bulunan ırkçılığın hiçbir zaman engin bir ideal ufku açamayacak dar ve inkisarcı akameti bir tarafa, çocuk oyuncağı bir fantazyayı aşamamış ve [...] birtakım çeyrek aydınlara İslâm nefretini aşılamaktan başka bir şeye yaramamıştır. Yani kavmiyetçilik (milliyet, ruh birliği keyfiyetine ait İslâmî bir mefhumdur ve posacıların cevhere bağlı kelimeyi kullanmaya hakları yoktur) kendi

da, bilhassa İngilizlere karşı İslâm dünyasıyla dayanışma, böylece Anadolu'daki hareketin İslâm aleminde meşrulaştırılması, buna karşılık sömürgeci güçlerin büyük bir İslâm ihtilali ile tehdit edilmesi yönünde faaliyetler bilhassa dikkati çekmektedir (Sonyel, 1987; Doğan, 1998: 89-102).

Türkiye'nin Millî Mücadele'den sonra uluslararası sisteme eklemlenmesi süreci, yani "Yakın Şark İşleri Konferansı" (Türkiye'de resmî adlandırma: "Lozan Konferansı") dinî nitelikli yaklaşımların ve İslâmcı düşüncenin sonunu getirmiştir. "İstiklâl Marşı"nı ısrarlı teklif üzerine yazan ve Millî Mücadele'nin fikrî kahramanlarından biri olan Mehmet Âkif, Cumhuriyet'ten sonra, global sisteme uyum zorlamasıyla tamamen saf dışı bırakılmış ve hatta Türkiye'de yaşama ortamı yok edilmiştir.

1924 Takrir-i Sükûn'u ile *Sebîlürreşad*'ın kapanışı, Türkiye'de dinî ve İslâmcı düşüncenin yayın mecrasının yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu itibarla 1939'da Nurettin Topçu'nun, dinî tefekkür unsuru olarak alan yazılarıyla *Hareket* mecmuası, yeni bir zemin açmıştır. Bu zemin Türkiye'deki düşünce kısırlığı yüzünden entelektüel kesimler dışında çok fazla etkili olamamıştır. Daha sonra (1943'ten itibaren) Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su, daha vulger dinî unsurlar ihtiva eden bir süreli yayın olarak nispeten etkili olmuştur.

Topçu, iki İslâmcılıktan ikincisine yakın durur. Tahsili, fikrî kapasitesi ilk bakışta birincisine yakın düşmesini gerektirir, fakat o bu fikriyattan uzak durmuş, milliyetçilik düşüncesinin Türkiye'deki gerçek ve tabii zeminlerini araştırmış ve bu yüzden de tarih, kültür ve medeniyet kavramlarına ağırlık tanımıştır.

Topçu'yu ideolojik İslâmcılıktan ayıran en önemli unsurlardan biri tasavvuftur. Topçu, Türkiye'ye döndükten sonra "müntesip" olmaz ama, Nakşibendiliğin bir koluyla ilişki kurar (Gümüşanevî tekkesi, Abdülaziz Bekkine Efendi). Fikriyatında tasavvuf önemli yer tutar. Topçu'nun 1970'lerde ortaya çıkan dinî-İslâmcı siyasî oluşumlara sıcak bakmadığı da bilinmektedir (Topçu, 1971).

Buna karşılık Topçu, bir taraftan antimateryalist ve anti-komünist bir düşünce zeminine yaslanırken, öte taraftan "sosyalizm" kavramını fikriyatında önemli bir yere sahip kılmıştır. "İslâm sosyalizmi", "Müslüman Anadolu sosyalizmi", "Anadolu İslâm sosyalizmi", "İslâm'ın ruhçu sosyalizmi" gibi kavramlaştırmaları, Soğuk Harbin kavramlar savaşı döneminde bulunduğu yer itibariyle cesaretle kullanmıştır. Dinî hareketlerin neredeyse tamamıyla kapitalist nizam tarafında durduğu bir dö-

başına bir ideal olamazken İttihat Terakki Türkçülüğü, asıl kurtarılması gereken idealler idealinin baltıcısı olmuştur" (Kısakürek, 1976: 69).

Nurettin Topçu için ise millet, Allah'a yönelen insan iradesinin dinlendiği durakların birisidir. Millet de insan gibidir; onun da bir vücudu ve ruhu vardır. Millet vücudu nelerden meydana gelir? Milleti teşkil eden unsurlar: coğrafya (veya toprak), tarih ve güzel sanatlardır. Milletin dayandığı en esaslı realite vatan denilen millî coğrafyadır. Bu unsur millî vücudun iskeletidir. Toprak ırkı tayin eder; toprak şartları ırkları yaratır. Millet vücudundaki iskeleti kaplayan uzviyete millî tarih diyoruz. Tarih, bir millet ruhunun kaynağıdır. Millet fizik ve sırf mekanik bir unsur değil, ancak zaman içinde tasavvur edilen dinamik bir varlık olarak akan bir nehre benzetilir. Güzel sanatlar ise, millet ağacının çiçekleri veya millet vücudunun ne-

nemde, Topçu, sosyalizmi savunarak da İslâmcılardan ayrılmıştır. O sosyalizmini, "Bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir. Dâvamız İslâm ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır." Cümleleriyle tamamen dinî çerçevede tanımlar (Topçu, 1968).

Topçu'nun milliyetçi ve İslâmcı düşüncesinde Osmanlı dönemine yapılan atıflar önemli yer tutar. Osmanlı döneminin dışlandığı bir sırada cesaretle Osmanlı tecrübesinin değerine vurgu yapar.

FİKİRLERİ

Topçu'nun Türkiye'ye dönüşünden sonra İzmir'de sürgündeyken yayımlamaya başladığı *Hareket* mecmuasının ilk sayısında (Şubat 1939) yer alan ilk yazı "Rönesans hareketleri"dir. Bir nevi "başyazı" olan bu metinde, fikirler "Rönesans" kavramı etrafında örülmektedir. Anadolu'daki varlığımız ve millet oluşumuz bu coğrafyadaki bir "İslâmî rönesans" sonucudur. İtalya'da 15. asırda başlayan Rönesans da şark ve İslâm klasiklerinin tercümesiyle doğmuştur. Rönesans geniş manada dış âlemin tanınması ile başlayan bir kendine dönüştür:

Onuncu asırda Harran'da doğan İslâm rönesansı ahlakî feyzini, İslâm'ın mevsuk şekli, Muhammed'in samimi tarikatı olan tasavvufda verdi ve bu hareket ilk hamlesi ile, İslâm dinine giren Türkmenden o asırlarda Anadolu'da bir millet yarattı. Biz bu rönesansın yarattığı milletiz. Bu rönesans ahlakî kıymetlerini her yerde olduğundan fazla, onuncu asırda başlayan milli tarihimiz içinde, bu tarihin on beşinci asırda Bizans'ın alınmasına kadar, milli varlığımızı temsil eden asırlarında yaşattı.

İtalyada 15. Asırda başlayan garp rönesansı, Haçlı seferlerinden sonra İtalya'ya götürülen şark ve İslâm metinlerinin Latinceye tercümesi ile ve bütün orta zaman Hıristiyan âlemi içinde hazırlanan ilim eserlerinin girdikleri yeni terkipler arasında doğdu (Topçu, 1939/1: 1).

Bütün rönesans hareketleri böylece dış âlemin tanınmasından kendimize dönüş, kâinatın fizik izahından ruhî kıymetler yaratılışına doğru bir harekettir. Rönesans hareketinin getirdiği ilim, sanat, felsefe ve hukuk bir cemiyet içinden doğar ve bütün insanlığın malı olur. Her rönesans bütün insanlığın bir cemiyet içinde doğuşudur (Topçu, 1939/1: 2).

Asya'nın rönesansını yapamama sebebi, fikir ve zekâyı fayda ve pratiğin

fesleridir. Bu nefesler, millî ruhun ifade vasıtalarıdır (Topçu, 1998: 30-32). Topçu'ya göre, millet devri medeniyetini yaşatan dünyamızda devlet iradesinin kaynağı millettir. Ancak bu kaynak, milletin mevcut madde ve ruh değerlerinin sahasından çok geniştir. Millî tarih ve mukaddesat, destanlardan fışkıran mitolojik hüviyet, hep bu kaynağın içerisindedir. Tam manasıyla millet bu sahanın bütününü kaplayan varlığın adıdır. Millet, ne yalnız coğrafya ve ırk, ne de sadece dil ve din beraberliğidir. O, haldeki bu unsurların mazideki kökelerini de içerisine alır ve istikbale ait bir iradenin başlangıcı olur (Topçu, 1998: 33, 51).

Topçu soydan ve vatandan ayrı bir İslâmcılığa da, vatan toprağından kaçan Turancılığa da karşıdır. O da, Necip Fazıl gibi, Ziya Gökalp'i kıyasıya eleştirir. "Bu milletin halkını bu toprak meydana getirdi" ya da "milliyet, toprak ve tarih şuuru-

vasıtası yapmasıdır. Avrupa ise, müspet ilimle, ruhî ve ahlakî kıymetlerle insanlık içinde bir rönesans yaratacak yerde, insanlığı gittikçe daha mükemmel ve güvenilir tarzda sömürebilmek için yeryüzünün hammaddeleri üzerindeki sarsılmaz saltanatlar kurmuştur. Avrupalılık zihniyetinin insanlığa bütün bir kıymet hâlinde yayılmış olması bu kıtada bir rönesansı imkânsız hale getirmektedir.

20. Asrın milliyet Avrupa'sını yaşatıcı kuvvetlerin başında büyük sanayi bulunmaktadır ve büyük sanayinin 20. asırda kazandığı rakipsiz hâkimliği, zümre istibdadını hazırlayan, gayesi her şeyi tanımaktan ibaret olan 19. asrın idealsiz müspet ilimciliği olmuştur. Müspet ilim, ruhî ve ahlakî kıymetlerle insanlık içinde bir rönesans yaratacak yerde Avrupa milletlerinin insanlığı gittikçe daha mükemmel ve teminatlı şekilde istismar edebilmeleri için arzın ham maddeleri üzerindeki sarsılmaz saltanatlarını temin etti (Topçu, 1939/1: 2-3).

Avrupalılık zihniyetinin bugün bütün insanlığa bütün bir kıymet hâlinde yayılmış olması bu kıt'ada bir rönesansı imkânsız bırakmaktadır. Çünkü Avrupa içinde doğacak bir rönesansın ilk önce bu üstünlüğü ortadan kaldırması, sade Avrupalılığa mahsus olmayan, belki insanî olan kıymetler yaratması lâzımdır. Halbuki Avrupa'da böyle bir rönesansa, yani milliyetin üstünde yaşayıp, ona hakikat kıymeti verdirecek insanî kıymetler yaratmağa doğru bir hareket göze çarpmıyor. Avrupa mütefekkirleri, her sene yaptıkları felsefe kongrelerinde Avrupa birliği yapmak, yani insanlığa karşı Avrupa'nın kendini haklı gösterebilir şekilde daha kuvvetli olmasını temin edecek çareler araştırıyorlar ve bunu hep Avrupa'nın kendi kıymetleri içinde arıyorlar. Siyasetten kurtulup samimiyete gönül veren Gandi gibi bir insaniyet mütefekkiri bunların arasında gözükmüyor (Topçu, 1939/1: 3).

Topçu bu ilk yazıda, çağımızda rönesansın Türkiye'den başlayabileceği görüşünü öne sürer. Çünkü Türkiye, Avrupa haritasının dışındadır ve Avrupalılık hırsına ve bencilliğine bürünmekten uzak kalmıştır. Bu bize, yaratılacak kuvvetleri şu veya bu milletin tarihinden değil, hakikatin hazinesinden alabilme hürriyetini kazandırmaktadır. Bizi yaşatacak kuvvetleri Turan'da veya Paris'te aramaktan birkaç nesil yorgun düşmüştür, artık kendimizde aramanın sırası gelmiştir. Türk milliyetçiliği içinde de rönesans yapmanın zamanı gel-

dur" ifadesiyle Anadoluculuğun temel düsturlarından birini telaffuz etse de, ruhun üstünlüğü ve Anadolu milliyetçiliğinde esas maya olan İslâm'ın büyüklüğünü anlamayan Anadoluculara da karşıdır. Topçu mistik ve İslâmî bir Anadolucudur. Anadoluculukta temel unsurlar olarak İslâmiyet, toprak ve tarihi sayar. Topçu aynı zamanda 'cemaatçi milliyetçidir', milliyetçiliğe içtimaî bir muhteva vermek (bir tür İslâmî sosyalizm) ister (Öğün, 1992).

Topçu'ya göre Türk milliyetçiliği (Cumhuriyet döneminde iddia edildiği gibi) Tanzimat, Meşrutiyet veya Cumhuriyet'le başlamamış ve bu devirlerde yaşayan yazarların/düşünürlerin kafasında doğmuş ya da ortaya atılmamıştır. Ona göre milliyetçilik ma'şeri şuur işi olan bir içtimaî oluşumdur. Milletin tarih içindeki oluşumu bozulmamış Türk'ün kahraman kılıcı ile İslâm'ın ebedî ruhunu bün-

miştir. Şimdiye kadar Garp taklitçisi olunmuştur, fakat taklitçilikle kendimize has bir medeniyet yaratmamız mümkün değildir. "Garbin bize açık olan ruhî kıymetlerini kendi bünyemizde temsil ederek insanlığa örnek olacak bir rönesans yapabileceğiz."

Topçu yazısını Batılılaşma dönemin uygulamalarının tahlilini yaparak bitirir:

> *Biz Tanzimat'tan bugüne kadar Türk cemiyetinin yapığı pek çok ve tezatlı tecrübeden ders alarak, bu tecrübelerin her sahadaki neticelerini karşılaştırdıktan ve şarkla garba aynı dikkatli gözlerle baktıktan sonra kendimize dönmek ve böylelikle bulunan samimi bir milliyet mefkûresi içinde gençliği demokrasinin yaşatıcı kuvvetlerimizi ilaya uğratan ilim, sanat ve halk hareketleri yolunda fertlerin ve zümrelerin üstünde yaşayan hakikatlere muhteris kılacak bir derunî mücadeleye hazırlamak mecburiyetindeyiz* (Topçu, 1939/1: 6).

Topçu'nun *Hareket*'in ilk sayılarında yayımlanan yazılarında hem Hz. İsa'ya hem Hz. Muhammed'e atıflarda bulunması dikkat çekicidir:

> *Bizde kirlenmeyecek olan derin kaynak, kalbin kaynağıdır. Saf kalpler, Allah'ın evidir. Kalbini durulaştırabilenler orada Allah'ı göreceklerdir. Bu dünyayı değiştirmeden Allah'ı görmek böyle mümkündür. İsa'nın vaat ettiği cennet, biliyoruz ki bu günden başlıyor; ona saf kalbler şimdiden kavuşmuşlardır. Kur'an'ın bize anlattığı kalp adamı da İsa'nın söylediği gibi merhametle düşünenler, merhametle görenler, ancak merhametle tanıyanlardır.* (Topçu, 1939 /2 a: 67-68).
>
> *Bize, binbir saadetten yüz çeviren İslâm Peygamberi Muhammed gibi 'güneşi sağıma, ayı soluma koysanız yine bu işten vazgeçmem!' diyen mes'uliyet mümessili lâzımdır. Ümmetin kurtuluşu için şehit olmak dileği Peygamber mefkûresidir. Bize ümmetinin günahını kendinde bulmak, kendinde yenmek, kendisiyle fenaya erdirmek isteyen ruh dünyasını kahramanları lâzımdır* (Topçu, 1939 /2 a: 71).

Topçu, *Hareket* mecmuasında yayımlanan ilk yazılarında daha çok bir "Anadolucu" gözüyle İslâmcılık eleştirisi yapar. İslâmcılar, memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr etmişler, coğrafya ve iktisadın yaşattığı asıl millî tarihi unutmuşlardır. Emeğin, yani bütünüyle hareketin insan iradesinin ilk ve esaslı kaynağı olduğunu bilmemişlerdir (Topçu, 1939/2 b: 76).

yesinde birleştiren Osmanlılığın ruhçu milliyetçiliğidir. Milliyetçiliğin başlangıcı Müslüman Türk'ün Anadolu coğrafyasındaki macerasının da başlangıcı olan 1071 Malazgirt zaferidir. Topçu için Osmanlılık Anadolu milliyetçiliğinin mükemmel bir aşamasıdır. Nurettin Topçu milliyetçilik anlayışını altı ilkede toplamıştır. Bu ilkelerden birincisine göre, "millet dini, onun ahlakını, örfünü, kalbini yoğurmuş, Türk-İslâm medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslâm dinidir." İkincisine göre, "büyük vatan Anadolu toprağıdır." Üçüncüsüne göre, "soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun 900 yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur." Dördüncüsüne göre, "dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihî olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir." Beşincisine göre, "devlet, büyük ço-

İslâmcılık eleştirisine rağmen, milliyetçilik anlayışını, İslâm dinine, onun Anadolu toprakları üzerinde oluşturduğu ahlakî dehaya ve medeniyete dayandırır. Toprak ve iktisat unsurları ile yerleşiklik ve tarih, Anadolu'da oluşan milleti hem Orta Asya Türklerinden hem de Arabistan'daki Araplardan farklılaştırır.

Bu milletin yaşatıcı kuvvetleri... memleketin toprağından fışkıran iktisadî kuvvetle İslâm'ın Anadolu'da yarattığı ve buradaki insanlığın benliği ile kaynaşmış olan ahlakî dehanın kaynaklarıdır. [...] On asır evvel bu ülkede yayılan İslâm dini ise, buradaki halkı yeni bir mefkûre içinde tekrar canlandırarak yeni bir medeniyet kurarken asıl milli tarihimiz başlamış oluyordu. İslâm dini, Anadolu'daki hususiliğini bu çiftçi ve toprağa bağlı yaşayan halkın esaslı seciyesinden aldı, buradaki maddi unsurların muayyeniyetine büründü. Çölde yaşayan göçebe Arabın İslâmı Anadolu köylüsünün ruhunda bambaşka bir mahiyet kazandı. Yunus'un maşerin ızdırabı ile kaynaşan, fakat aynı zamanda ferdî hakikatın cezbesine bağlı kalan tasavvufunu, Hallac'ın haşin ve nesci dogmatik bir üslubla kelama bağlı olan sırriliğinden ayırmak kabil olduğu gibi, Ahmed Yesevî'nin, bu Türkistanlı mutasavvıfın biraz kaba, edebî bir mevzu [tema] olarak rindlik muhakemesine bağlanan dasitanî dehasından ayırmak da kabildir. Mukadderatını üstünde yaşadığı toprakla birleştirmiş olan bu insanın Arab'a ve Orta Asya Türkmenine üstün ruhî ve ahlakî kıymetlere sahip olduğunu bilmek lâzımdır. Çünkü Anadolulu ne Arap, ne de Orta Asya Türkü gibi göçebe değildir. Toprağa bağlı insan ise, sürekli bir hakikatin mes'uliyetini taşıyan demektir (Topçu, 1939/2 b: 78).

Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan* başlığı altında kitaplaşan yazılarına yazdığı önsözde, İslâm dünyasının ve bazı İslâm anlayışlarının keskin bir değerlendirmesini yapar. İslâm dünyasının içinde bulunduğu kötü durumun sebebi ne siyasî, ne iktisadî, ne ilmî ne de fikrîdir. Asıl sebep, Kuran'ın özü olan ahlakın kaybedilmesidir. Müslümanlar bir takım geleneksel hareketleri titizlikle yerine getirmekte, kaideciliğe saplanmakta fakat düşünmekten kaçmaktadır. Topçu'nun İslâmcılarda yaygın olan dış dünyayı suçlama yönünde tavırlarına karşılık, içe yönelik eleştirileri büyük ağırlık taşımaktadır.

Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andı-

günluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir." Altıncısına göre, "iktisadî sistemimiz, halkın bütün içtimaî ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlakıyla seferber eden asrın geçer deyimiyle ruhçu sosyalist sistemdir" (Topçu, 1997: 140-151).

Topçu'nun milliyetçilik anlayışı bakımından kahramanı "Türkün Müslümanlıktan, milliyetçiliğimizin İslâm'dan ayrılmayacağını bize öğreten" kişi olarak Mehmet Âkif'tir. Âkif gibi, "milleti bütün maddi ve ruhî temelleriyle ele alan bir milliyetçinin muhafazakâr olması samimidir." Topçu için, muhteşem bir din ve milliyet sentezi yapmış olan Âkif milliyetçidir: "Bazılarının zannettiği gibi, dini milliyete karşı koymuş değildir [...] vatanla dini millî birliğin unsuru kabul eder [...] onun istediği Türklüğün mayası, o ruh ve ahlakımızın temeli İslâm'ı canlan-

ran İslâm dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslâm memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyor. Her sene yüzbinlerce ziyaretçi ile dolan Kâbe'nin etrafında ruh birliği beraberliği meydana gelemiyor. Bunun sebebi ne siyasî, ne iktisadî, ne de esasında ilmî ve fikrîdir. Bu hâlin sebebi, İslâm'ın temeli ve Kur'an'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır. Bugünkü Müslümanlar bıtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilkçağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar. Kur'an harikası olan ilahî ahlak İslâm diyarında çoktan gömülmüştür. Ahlak idealine karşı ruhlarda işlenen bu zulmün tarihte çok tekrarlanan tehditleri, bugün büyük sanayi medeniyetinin insanı makineleştiren ve makineye esir yapan zulmüyle el ele vermiş bulunuyor. Belki yakın bir gelecekte büyük petrol kuyularıyla İslâm ülkelerinin tröst sahipleri bu vasıflarını şeyhlikle birleştireceklerdir. İnsanlığın beşbin yıllık ruh ve vicdan eserini inkâr ederek düşünmeyi günâh sayan sefaleti din diye tanıtan gerilikle taassup, bu zulme sığınmış bulunmaktadır. Kalbe karşı gelen kaideleri İslâm çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla geçinenler kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslâm dünyasının içinde yüzdüğü sefaletten kurtulmak imkânsızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mubah gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayır maskesine bürünme fırsatı elde edebiliyor. Asırların artığı sözde din adamlarımız, devrimizin maddece yıkımını göstererek onu itham yoluyla kendilerinin Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Hakikatte ise onlar dini hayatı maddi şekil ve hareketlere bürünmüş maddecilerdir; din ve âhiret maddecileridir. Ruhlarını kaybetmişlerdir. Allah yolculuğu mevlithanlıktan, duacılıktan, mukabelecilikten ve kasidecilikten geçmediği gibi kinin, tekfirin, tehdidin ve ruh karartıcılığının da ilahi yolculuğa yoldaşlığı olmaz. Nuru arayanlar, her tarafta nurla kuşatılırlar. Etrafta karanlık arayıp taşlama harisleri nuru asla göremeyeceklerdir. Bizim yolumuz, İslâm'ın kaynaklarındaki nurlardan fışkıran ümit ile imanın sevdasını âleme ve Allah'ın bütün kullarına ulaştırma yoludur; İslâm'ı insanla birleştiren yoldur (Topçu, 1998: 13-14).

N. Topçu'nun yazılarında merhamet, rahmet, kalp, aşk, ıstırap, sevgi, af vb.

dırmak ve onunla milletimizi yükseltmekti" (Kara, 1994: 187-201).

* * *

Kısakürek ve Topçu bu görüşleriyle Türkiye'de 1940 sonrası siyasî fikir ortamında hem İslâmcılığı hem de Türkçülüğü etkilemişler, hatta belirlemişlerdir. Asıl önemlisi, 1940 sonrası nesiller (sonra ister İslâmcı ya da Ülkücü olsunlar) bu kişilerden ve fikirlerden etkilenmişlerdir. Türk sağı üzerine son yıllarda yapılan çalışmaların da gösterdiği gibi, gerek İmam-Hatiplerden gerek normal liselerden yetişen ve ileriki yıllarda İslâmcılık ya da Ülkücülüğü seçen nesiller aşağı yukarı (Topçu ve Kısakürek'in de aralarında olduğu) aynı yazarları/kitapları okuyanlar, aynı fikirlerden etkilenenlerdir. Dahası, 1960'ların ikinci yarısında ve 1970'lerde çeşitli sağ partiler içerisinde siyasî hayata giren ve bugün bütün renkleriyle Türk

kelimeler sıkça geçer. "İsyan ahlakı" yanında "merhamet hareketi", "kalp hareketi", "kalp adamı", "millet mistiği" gibi kavramları sıkça kullanır ve düşüncesinde bu kavramlara önemli yer verir. Dinî düşünceyi dinin kurallar ve hukuk kısmına (şeriat) inhisar ettirmekten şiddetle kaçınır. Bilgi nazariyesini histen akıla, akıldan ilhama (vahye) doğru bir gelişme olarak çizer.

Hisler insanı nebatî hayatın hududuna kadar götürür. Akıl hisler gibi yanılmaz. İnsana kendini kaybettirmez. Ebedî varlığa doğru götürür. Lâkin akıl da kendi kendine kâfi gelmez. Sadece ilk hisleriyle yaşayan varlığın hayvanî çehresine insanlık getiriyor (Topçu, 1998: 17).

İlham ile biz sonsuzluğun mutlak hayatına kavuşuyoruz. İlham, aklın da üstündedir. Aklı idare eden de ilahî unsurdur, o içimizdeki sonsuzluktan gelir. Akla istikamet verir... Yolları aydınlatır, sonsuzluğa işaret eder [...] Allah'tan gelen dinlerin bize sunduğu ilham sayesinde önce sefil bir hayvandan başka bir şey olmayan insan, gerçek insanlığına kavuşur, selâmet beldesine ulaşır (Topçu, 1998: 18).

İnsana ebedî ilhamlar sunan dinler yeryüzünde insanlığın kurucusu olmuşlardır. İnsanın ihtiraslarıyla iştihaları insanlığın temellerini sürekli olarak yıktığı halde gerçek ve samimi dinî yaşayış, insanlığı kurtarmıştır. Dinin esas aldığı ilhamın temelleri üzerinde sağlam ve yanılmaz aklın saltanatı kurulur. "İlhama dayanmayan akıl, belki iyi ve bazen mükemmel münasebetler kurucudur. Fakat yaratıcı kurtarıcı olamaz. Sonsuzluğa giden yolu bulamaz" (Topçu, 1998: 18).

Sevginin, affın ve merhametin hayatımıza hâkim olmaları için sonsuzluktan gelecek ilhamı almaya mecburuz. Böylece dinî duygu bütün duygularımızı kucaklar ve hepsini idare eder. Dindar adam, yalnız mabedde değil, hayatının her hadisesinde ve gündelik hareketlerinde bile ibadet hâlinde bulunur. Dindar her zaman dinî hayatını yaşar; kendi benliğinin dışına çıkmaktan korkar, bu hâlin günah olduğunu hisseder. Aşkı sever, kinden ve kinle saldırışlardan nefret eder (Topçu, 1998: 19).

Topçu'ya göre, insanın evrimi (tekamülü) şu yolu takip etmelidir:

İlk ve hayvanî duyguları yaşamaya başladıktan sonra dikkatli ve disiplinli metodlarla akla teslim edilmeliyiz. Bu mektebin ve terbiyenin işidir. Aklın saltanatını kuran adamlar bizi ila-

sağını oluşturan kadrolar aynı fikrî kökten beslenmişlerdir. Özellikle 1960'ların ikinci yarısından başlayarak Türkiye'de sosyal tabakalaşma ve siyasî farklılaşma artmıştır. O güne kadar aynı dernek ve dergilerde (milliyetçi-muhafazakâr ya da milliyetçi-mukaddesatçı şemsiyesi altında) işbirliği/güçbirliği yapan İslâmcılar ve Türkçüler farklı zeminlerde faaliyet göstermeye başlamışlardır. Hatta daha önce Demokrat Parti/Adalet Partisi içinde temsil edilen bu iki akım ayrı partiler halinde örgütlenerek siyasî hayata dahil olmuşlardır. Ancak aralarındaki ortak söylem ve bağlantılar kopmamıştır. Her şeyden önemlisi her ikisi de aynı tabana hitap etmekteydiler. Zaman içerisinde Türkçü/Ülkücü hareket İslâmî unsura daha çok ağırlık verirken, İslâmcıların büyük çoğunluğu da milliyetçilikle barışık yaşadılar. Şüphesiz İslâmî cephe içinde milliyetçiliği reddedenler ya da 'lanet'leyenler

hî ilhamın eşiğine kadar götürmelidir. Tam ve kurtarıcı teslimiyet ilhama yapıldıktan sonra insan bütünlüğünü anlar, bütünü sever ve cüz'iden sıyrılır. Ruh selâmete, insan insanlığına kavuşur. Bu hâle ulaştıktan sonra akıl yerini idare eden aldanmaz bir vasıta, hisler varlığımızı saran samimi ve yaşatıcı unsurlar hâline gelirler. İlhama bağlanan akıl hakikate uzanabildiği gibi yine ancak ilhamın doğurduğu duygular insanî duygulardır. İlhamsız akıl insanı hatalara, ilhamdan doğmayan duygular insanlığı felaketlere götürür (*Türk Yurdu*, III/17 Aralık, 1963).

Topçu'nun İslâm'ı düşüncesinin merkezine koymasına ve medeniyetçi yaklaşımlarına rağmen, tarihî İslâm yorumu hayli eleştiricidir:

İnsanlığın kurtuluşu için yeryüzüne inan İslâm dini, tarihte hep kısa süren feyizli hamlelerinden sonra, bugün insanlık dâvasından uzaklaştırılmış bulunuyor ve bu yıkma veya çökertme hareketi ona kendine bağlananlardan gelmektedir.

Daha halife Osman'ın öldürülmesiyle dağılarak yıkılan İslâm cemaati, İslâm'ın ebedî ruhunu, Osmanoğullarının bir ruh rönesansı diyebileceğimiz mânevî inkılabıyla tekrar yükseltebildi. Ancak bu kurtuluş ve yükseliş hareketinin karşısına, doğunun yeniden hortlayan eski çürümüş zihniyeti dikeldi. Daha kaynaklarda İslâm ruhunu yaşatan ashap ahlakının yerine kaideci taassup kendini göstermişti (Topçu, 1998: 20-21).

Kaideci din adamları sınıfı, bütün İslâm inançlarını mana âleminden madde dünyasına aktarmışlar, hepsi hakkında maddi izahlar yapmışlar, böylelikle dini en kaba maddeciliğe bağlamışlar, bayağı bir pozitivizmle el ele vermişlerdir. "Asrımızın başlarına kadar sürüp gelen ve İslâmın ruhuna tamamen aykırı olan bu maddeci din saltanatı, kırk yıl önce karşı cepheden gelen ve yine kendisi gibi maddeci olan dinsizliğin darbesiyle az zamanda hıçkırıksız, feryadsız yıkıldı" (Topçu, 1998: 21).

Dinin temeli ve ruhu, dinî hakikat denen şey "şeriat" değildir. Şeriat, yani hükümler ve ibadet usûl ve yolları, dinde gaye olan imana ulaştırıcı vasıtalardır. "Vasıtaların en mükemmeli, elbette imana ve en doğru yoldan götürenidir. Ancak şeriat ne gayedir, ne de gayeye götürücü yolda yaşanan hayattır. Sadece yolun istikameti, işaretleri, izleri iniş çıkışlarıdır. [...] Dini şeriatten ibaret addetmek bir hayat yerine onun şeklini, bir tablo yerine çerçevesini, meyve ye-

oldu; ama bunlar tıpkı Türk milliyetçiliğinde İslâmî unsura sıcak bakmayan 'Turancı' grup gibi azınlıkta kaldı, ana bünyeyi temsil edemedi. 1980 sonrası yeni siyasî ortamda, milliyetçi-muhafazakâr kitleler hem Turgut Özal tarafından temsil edildi, hem de onun sosyo-ekonomik politikaları sonucu bir kere daha kültürel ve zihnî bir değişime maruz kaldı. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında İslâmcılar ve Milliyetçiler tekrar birkaç partiye bölünseler de; liderler, kadrolar ve söylemler belli noktalarda farklılaşsa da, tabandaki geçişliliğin değişmediği gözlemlenmektedir (Çetinsaya, 1999). Türkiye'deki İslâmî hareket bir bütün olarak düşünüldüğünde Soğuk Savaş'ın bitişi, Sovyetler'in dağılması, Balkanlar'da, Kafkasya'da ve Orta Asya'da yeni (ve çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu) millî devletlerin ortaya çıkışı hiç şüphesiz milliyetçilik konusundaki düşüncelerde

rine kabuğunu, ruhanî bir seyahat yerine geçilen yolu almak demektir" (Topçu, 1953).

Sözde Ehli sünnetçiler ruhtan sıyrılan şekil ve hareketlerle, bütün bir taklit sistemi ortaya çıkarmışlardır. Topçu bunun "dinî pozitivizm" olarak adlandırılabileceğini belirtiyor. Bu sistem, aşk için ibadeti hal edinenlerin ruhçuluğuna (spiritüalizm) karşı konulmuştur. "Pozitivist şeriatçiler, Hazreti Peygamber'in hareketleriyle çehresinin şekillerini taklide çalıştılar. Halbuki onda taklit edilecek olan iradesi, aşkı, ilhamı, bir kelime ile ruh âlemi idi" (Topçu, 1953).

Bunlar cam arkasından sakal öperek hırka takdis etmede dindarlık var sandılar. İnsanın nefesinden şifa umdular. Medenî nikâhı eksik bulup imam nikâhında keramet aradılar. Tesbih sayısında hikmet buldular. Günahları rakamla ölçtüler. Dualarını avaz ile yaptılar. Merasimle ruhlarını tatmin ettiler. Böylelikle eşyanın hayatına sayıları tatbik etmekle muazzam bir dinî matematik sistemi meydana çıktı. Bu matematiği sadakat, imanın şartı oldu. Dinden bütün ruh sıyrılarak, kendisiyle hiç alâkası kalmayan bir iskelete iman adı verildi (Topçu, 1953).

Din anlayışında diğer bir hata da dini bilgi kaynağı olarak telakki edenlerin yaklaşımıdır. Bunlar Kuran'ın, gerçekte sembolik olan kâinat açıklamalarını, sürekli ilerlemekte olan ilimlerin ortaya koyduğu hakikatlerle ya uzlaştırarak övünmek suretiyle ya da onlara karşı koyup reddederek din müdafaası yapmışlardır. "Pozitivist ilimcilerin karşısında bu pozitivist dinciler, apaçık tecrübenin gerçeğini de inat ve kibirle inkâr ettikleri için yürüyen aklın sarsıcı yumruğunu beyinlerine yiyerek sarsıldılar" (Topçu, 1953).

Asıl gaye, insanlığımızın sonsuz ve mutlak kudrete katılmasıdır. Din bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır. Dindar adam, başkalarından çok şey bilen değil daha çok kuvvetli olan insandır. Bu kuvvet, imanın kaynağından alınır. "İbadet, yani kulluk, iman sahibinin halidir. Hatta onun olgunlaşmasında her hali ibadet olur. Dinî hayatın tarikatlerle ve şeriatle bağlanmak suretiyle ulaşılan gayesi, bizimkini geçen ve bizim kuvvetimizle asla ölçülemez olan bir kuvvete iştirak participationdur (ortaklık), onunla ruhumuzun sonsuz kuvvet kazanma iştiyakıdır; onunla benliğimizin bütünleşmesidir; hayal olan varlığımızdan geçip gerçek olan varlığa bağlanma aşkımızdır, mutlak ihtiyacımızdır. Kendisine bağlandığımız bu varlık Allah'tır. Tarikatlarda rabıtanın mânâsı, işte bu sonsuz varlıkla huzur haline bi-

önemli etkilere yol açmıştır. Aynı dönemde Türkiye'de bütün boyutlarıyla yaşanan 'Kürt meselesi' de milliyetçilik konusunu bütün İslâmî gruplar ve cemaatlerin gündemine taşıyarak hesaplaşmalara sebep olmuştur.

İslâmcıların milliyetçiliğe bakışlarında son gelinen nokta İsmet Özel'in (d.1944) 1980'lerin ikinci yarısından itibaren geliştirdiği ve son yıllarda tartışmalara yol açan Türklük vurgusudur. Özel, son dönem yazılarından birinde kendisini şöyle tanımlamaktadır: "[İ]deolojisine İstiklal Marşı'ndan başka çerçeve aramayan bir Türk milliyetçisi olmakla övünürüm. Türklüğü Müslümanlıktan ayırmaya kalkışanların can düşmanı olmakla övünürüm. Kafatasçı mankafalarla hiçbir ortak yanımın bulunmayışıyla övünürüm. Türklüğü İslâm'ın izzetine sahip çıkmaktan başka bir yerde arayanların alçaklığına şahit olmakla övünürüm. [...] Kürt ve

zi ulaştırmaktır" (Topçu, 1953).

Her dinin esasında, doğrudan doğruya veya benzer şekillerde, mutlaka bulunan Allah, bu mutlak ve namütenahi varlık nasıl tarif edilebilir? Onu, bizim tasdikimize taalluk eden şu vasıflarıyla tanıyabiliriz: İnsanın, bütün kâinat üzerinde ve bizzat kendi üzerinde hâkimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla bağlandığı kuvvet.

Allah'ın kâinat üzerinde sahip sıfatıyla mutlak saltanatını kabul etmek, imanda ilk ve en basit harekettir. Bu hareket, insanın şahsiyetine şumüllü değildir. Bundan sonra daha ileri bir iman hareketi olarak ve insanın, bizzat kendi üzerinde Allah'ın hâkimiyetini kabul etmesi gerekir (Topçu, 1953).

Nurettin Topçu, her zaman tefekkür sıkıntısı çeken, çeşitli sebeplerle (en çok da politik baskılar yüzünden) düşünceden kaçan Türkiye'de felsefî arkaplanı olan, yoğunlaştırılmış fikrî metinler ortaya koymuştur. Bu onun etkisini kısıtlamış, tanınmasını ve anlaşılmasını güçleştirmiştir. Topçu'nun tefekkürünü sırf "İslâmcılık" çerçevesinde görmek onu kısıtlamak ve tam manasıyla anlamamak olur.

Nurettin Topçu'nun, siyasetten bilerek uzak durma tavrı, hatta dinî görünümlü siyasî hareketleri ve liderlerini bilinçli olarak eleştirmesi, insan ve kültür odaklı fikrî çalışmalara ağırlık vermesi yaşadığı süre içinde çeşitli şekillerde İslâmcı gruplar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Sosyalizm meselesiyle birlikte dışlama vesilesi yapılan yönleri, 28 Şubat sonrasında siyaset ve fikir hayatının içine düştüğü çıkmazlar görüldükten sonra farklı bir biçimde ele alınmıştır. Böylece, insan ve kültür odaklı çalışmaların öneminin anlaşılması ve Topçu'nun yapıp ettiği düşünce ve davranış tarzının doğru kavranmasını sağlayıcı bir zemin ortaya çıkmıştır. Bu sıralarda Nurettin Topçu'nun bütün eserleri yeniden yayınlanma imkânı bulmuş ve külliyat içinde yer alan bazı eserler üst üste basılmıştır.

Topçu, hocalığı, *Hareket* dergisi ve fikrî faaliyetleriyle 1940'lardan itibaren güçlü bir aydın çevre oluşmasını sağlamıştır. Bu çevre içinde ilim, fikir ve sanat dünyasının tanıdığı birçok isim yer almaktadır (en bilinenleri: Ali Birinci, Tarık Buğra, Ali Bulaç, Şevket Bulut, Muzaffer Civelek, Gökhan Evliyaoğlu, H.Hüsrev Hatemi, Emin Işık, Ahmet Kabaklı, Mehmet Kaplan, İsmail Kara, Mustafa Kara, Bahaettin Karakoç, Mustafa Kutlu, M.Atilla Maraş, M.Orhan Okay, Y. Nuri Öztürk, Mehmet Sılay, Ahmet Tabakoğlu, Süleyman Uludağ, Ayhan Yücel).

Alevi separatizmine ve sair etnik separatizme hizmet etmiyor olmakla övünürüm." 1970'lerin ikinci yarısından itibaren teknoloji ve medeniyet meselelerinde ileri sürdüğü fikirlerle, neredeyse bir asırlık İslâmcı harekette paradigmatik bir kopuşu gerçekleştiren İsmet Özel'in milliyetçiliğe bakışı ise Meşrutiyet İslâmcılığından Cumhuriyet İslâmcılığına giden çizgide bir sürekliliğe işaret eder. Özel'e göre Türk-İslâm sentezi denilen şey bir "mugalata"dır: "Çünkü Türk bizzat ve bizatihi sentezdir." "Türklük İslâm'ın izzetini koruma sorumluluğunu hissetmekle başladı ve Türklüğün bu güne gelişi sadece bu özelliği sebebiyledir." Özel'e göre Türk, Müslüman olduğu için Türklüğünü muhafaza edebilmiştir; Türkler Türklüklerini tamamen İslâmiyet'e borçludur. "Türklükten Müslümanlık, Müslümanlıktan Türklük" anlaşılır şeklindeki formülüyle Said Nursî'den Necip Fazıl'a ka-

dar olan çizgiye bağlanan Özel, Türklüğü İslâm'dan ayıranlara da, etnik milliyetçilik ve ayrımcılık yapanlara da (yani Turancılara ve Kürt milliyetçilerine) karşıdır. Bu gruplar ancak emperyalizme, kapitalizme ve İslâm dünyasının son umudu olan Türkiye'yi teslim almak isteyen Batı'ya hizmet ederler: "İslâm'dan soyutlanabilecek bir Türklüğü dile getirenler güttükleri siyaset itibariyle Türkler üzerinde iğdiş edici bir operasyon yapabilme şartlarını hazırlayanlardan başkaları değildir. Bu bağlamda Türklüğü Müslümanlıktan ayırmak Türk topraklarını yağmalamak isteyenlerin ürettikleri ideolojinin bir parçasıdır. [...] Türklüğün imdadına Müslümanlık dışında kalan hiçbir yer, hiçbir şey erişemeyecektir. İslâm'dan yalıtılmış bir Türklüğün ilk mahvedeceği unsur Türk'ten başkası değildir. Her kim 'ben Müslüman'ım; ama Türk değilim' diyorsa, o kimse çeşitli operasyonlar aracılığıyla Türkiye'nin emperyalizmin dişine uygun bir lokma haline getirilmesine onay vermiş bir kimsedir. Her kim 'Ben Türküm; ama Müslüman değilim' diyorsa o kimse Türkiye'nin hem bir devlet, hem de bir millet olarak tarihsiz ve dolayısıyla talihsizliğinden duyduğu memnuniyeti ifade eden bir kimsedir" (Özel, 2002).

Sonuç olarak yüzyıllık bir süreçte İslâmcıların milliyetçiliğe bakışlarını ele alan bu yazı belli sınırlamalar çerçevesinde kaleme alınmıştır. Burada sadece İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* antolojisine giren İslâmcılardan (modern Türkiye'de İslâmî hareket üzerinde en çok tesiri oldukları düşünülenlerden) bazıları ele alınmıştır. Hiç şüphesiz, birtakım diğer İslâmcı şahsiyetler ya da İslâmî hareketi meydana getiren farklı grup ve cemaatleri ayrı ayrı değerlendirmek mümkün olabilirdi. Bu doğrultuda özellikle 1960'ların ikinci yarısından itibaren Türkiye'de (Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslâmi'ye mensup yazarlardan yapılan çevirilerin de tesiriyle) ortaya çıkan milliyetçilik karşıtı yazarlara/gruplara da yer verilebilirdi. Bu çerçeveden bakıldığında 1970'lerde, 1980'lerde ve kısmen 1990'larda milliyetçilik konusunda farklı/aykırı bir duruş sergileyen, kendilerini ısrarla milliyetçilikten ayırt etmek için çaba gösteren bu radikal anti-milliyetçi yazarlar/gruplar İslâmcı gençlik üzerinde dönem dönem belli ölçülerde etkili olabilmişlerdir. Ancak Türkiye'deki İslâmî hareketi oluşturan bütün gruplar ve cemaatler söz konusu olduğunda, milliyetçilik karşıtı yazarların/grupların marjinal kaldığı, ana bünyeyi bu yazı çerçevesinde sunulan milliyetçilik hakkındaki fikirlerin temsil ettiği söylenebilir. Zaten 1965 öncesi İslâmî harekette milliyetçilik karşıtı radikal bir söylemin izine de rastlanmamaktadır. Bu yazıda yüzyıllık bir süreçte fikirleri incelenmeye çalışılan İslâmcıların milliyetçiliğe ilişkin söylemlerinde birçok ortak fikir ve temada buluştukları söylenebilir. Bu bağlamda İslâmcıların milliyetçiliğe bakışlarında yüzyılın başı ile sonu arasında bir süreklilikten söz edilebilir. Bu yazının çeşitli bölümlerinde İslâmcıların milliyetçilikle olan ilişkisini anlatırken konuyu "İslâmcılığın bir çeşit milliyetçilik olarak okunmasına" vesile kıldıran alıntıların aynı zamanda (bir başka açıdan bakıldığında) İslâmcılığın kendini milliyetçilikten ayrıştırma çabalarını örnekleyecek alıntılar olarak da görülebileceği söylenebilirse de; milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki sarkacın anlatılan bu salınımı içerisinde, milliyetçiliğin bir hegemonik söylem, en azından bir "leitmotiv" olarak ortaya çıktığını da göz ardı etmemek gerekir. ❐

Bir Millî İslâmcılık Serüveni: Mücadelecilik

MUSTAFA AYDIN

"Mücadeleci", 1968-1978 tarihleri arasında etkin olan Mücadele Birliği adlı siyasal harekete mensup kimse anlamına gelir. Mücadele Birliği, bir dönemlerin sağ-sol ikileminde sağcı kutupta yer alan, salt milliyetçilikle saf İslâmcılık arasında kendine özgü bir noktada faaliyette bulunmuş, duyguları/eğilimleri itibariyle İslâmî, kültürel söylemi itibariyle milliyetçi bir harekettir. Bir dönemler kültürel dünyamızda önemli bir yer işgal etmiş, bugün ise hâlâ "Mücadeleci" olarak nitelendirilen ve toplumsal hayatın değişik yerlerinde faaliyet gösteren bir insan grubunun temel esprisini tanımakta elbette yarar vardır.

Önce belirtmeliyiz ki bu araştırma noktasında bazı sıkıntılar vardır. Hareketin kadrolarının önemli bir kısmı nayattadır ve elbette onların da buradaki analizlere uygun veya muhalif söyleyebilecekleri şeyler vardır. Dolayısıyla böylesi bir konuda yapılacak iş, gereksiz tartışmalardan kaçınmak için mümkün olduğunca hareketin kendi metinlerine dayanmak ve yapılan yorumları değerlendirmektir.

Ne var ki Mücadele Birliği hakkında yeterli düzeyde açıklayıcı bir araştırma yapılmamıştır. Gazeteci Metin Toker'in *Solda ve Sağda Vuruşanlar* adıyla 1971 Haziran'ında *Milliyet* gazetesinde yayımlayıp sonra kitaplaştırdığı bir hayli resmî çizgideki politik tefrikası yanında, Osman İridağ'ın haftalık *Aksiyon* dergisinin Ocak 2003'te "Sokakta Ülkücüler, Koridorda Mücadeleciler" adlı magazin türü bir yazısını; Hamza Türkmen'in, aylık *Haksöz* Dergisinin Haziran/Temmuz 1994 tarihinde yayımlanan, "Millîleştirilmiş Din anlayışının Türkiye'deki İlk Ciddi Örneği: Yeniden Millî Mücadele" adlı bir hayli analitik makalesini ve yine aynı dergide Genel Başkan Necmettin Erişen ile yapılmış "Mücadele Birliği Sorgulanmalıdır" başlığıyla yayımlanan bir mülakatı ve *Yeni Şafak*'ta Cemil Çiçek'le yapılmış bir başka mülakattaki beyanları bir kenara bırakırsak konu hakkında araştırmalara pek rastlanmaz.

Biz bu yazımızda sözü edilen belgeleri de göz önünde bulundurmak kaydıyla, hareketin önemli bir yayın organı olan *Yeniden Milli Mücadele* dergisindeki bazı önemli seri yazıları, *Milli Mücadelede Kadroların Vazifesi* gibi bazı temel kitapları esas aldık, müntesiplerin sözlü görüşlerini değerlendirdik. Aşağıdaki metin bu çerçevede yazarın bazen oyuncu, bazen seyirci konumundaki görgül gözlemlerinin de işin içine katılıp yorumlamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu denemenin elbette eleştiriye açık yönleri olacaktır.

HAREKETİN ADI VE AMACI

Genel olarak "Mücadele Birliği" adı, bu hareketin temel metinlerine göre "içeriden ve dışarıdan zaafa uğratılmış, bunalımlar içinde kıvranan toplumumuzun, yine 'millet ideolojisi'ne bağlı olarak kurtulması için verilecek mücadelenin organize hareketi"ni ifade eder. Burada hareketin kaburgasını oluşturan şeyin ne olduğu biraz belirsizdir; din mi toplum mu? Yani hareket nereye yerleştirebileceği sorusuna, salt İslâmcı bir ideolojinin ikamesi cevabını da toplumsal bir mücadeleyi içeren bir milliyetçilik cevabını da vermek zordur. Çünkü Mücadele Birliği söyleminde bunlar birbiri için vardır.

Geleneksel kültürde mücadele kavramı çok yönlü bir faaliyet biçimi olan cihattan farklı olarak fiilî çatışmayı ifade eder, ancak mukateleden (vuruşma) farklı olarak karşılıklı fikrî tartışmaları da kapsar, bundan dolayıdır ki klasik mantıkta çelişik düşünce tarzına da cedel adı verilir. Gerçekten de Mücadele Birliği, mücadelede sokak kavgası değil fikrî bir cedeli temsil etmiştir ki liderleri Aykut Edibali'nin *Aksiyon* dergisindeki "kimsenin burnunun kanamasına sebep olmadım" beyanı doğrudur. Mücadele kavramı Kuran'da bir sûre adı olmakla birlikte salt dinî olmanın ötesinde daha seküler bir ad olarak seçildiği izlenimi vermektedir. Bununla birlikte hareket, kendini devrimci (ki inkılâp ifadesi tercih edilmiştir) olarak görmüştür. Buna göre de mücadelenin amacı, mevcudu sadece ıslah etmek değil, sosyal/kültürel dünyayı dönüştürmekti. Ne var ki hareket kendine özgü niteliğini terk ettiği 1978 sonrasında oluşturduğu partiye bu temel espriye aykırı olarak "Islahatçı" Demokrasi Partisi adını vermiştir.

"Mücadele Birliği" adında yer alan "birlik" kavramı, sosyolojide tek ilkeli, tek eksenli ve tek yönlü topluluk gibi beşeri oluşumların aksine çok etkenli birliktelik anlamına gelmektedir. Muhtemelen buradaki birlik kelimesi bu teknik anlamından çok, güncel hayattaki manasıyla alınmıştı ve genel olarak da, bir amaç doğrultusunda bir araya gelmiş insan birlikteliğini ifade ediyordu. Yani toplumun bunalımdan kurtulması, millet ideolojisinin (ki İslâm olarak algılanıyordu) hayat bulması için oluşturulmuş bir mücadele edenler topluluğu idi.

Mücadele Birliği'nin çizgisini çok daha iyi ifade eden bir adlandırma şüphesiz "Yeniden Millî Mücadele"dir ki bu, teşkilatın resmî kuruluşunun ikinci yılında çıkarılan çok işlevli bir haftalık derginin de adıdır. Bu ad şüphesiz bilinçli olarak seçilmişti.

Bilindiği gibi Millî Mücadele (bazı literatürde geçtiği biçimiyle Kurtuluş Savaşı) yıkılan Osmanlı toprakları üzerinde işgalci güçlere karşı verilen bir savaşı ve kazanılan askerî zaferi ifade etmektedir. Ne var ki bu hareketin temel kabulüne göre Millî Mücadele'nin sonuçları alınamamıştır, toplum bunalımlar içindedir ve millet ideolojisi de hayat bulamamıştır. Kazanılan askerî zaferin sonuçlarını almak üzere bir "yeniden" Millî Mücadele zorunluluğu vardır. Bu mücadele onun bir devamıdır. Vakıa 1970 Nisan'ında çıkan derginin başyazısı "Millî Mücadelemiz 50 yaşında" (ki 1920 de Meclisin açılışıyla başlıyor) başlığını taşır.

Esasen *Yeniden Milli Mücadele* dergisinin ilk sayısının (3 Şubat 1970) başyazısında bu durum şöyle dile getiriliyordu: "1683 Viyana bozgunundan beri büyük kayıplar yaşadık, Anadolu'nun on katı toprağı kaybettik ve buraya sığındık. Ne var ki burada da ciddi tehlikeler ve sorunlar yaşamaktayız. Devletçe ve milletçe çok yönlü bir bunalıma sürükleniyoruz. Ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, ahlakî, eğitimsel, hemen bütün alanlarda ciddi bir problem yaşanıyor." Problemin sebebi ve çıkış yolu şöyle gösteriliyordu: "Başta uluslararası Yahudilik olmak üzere, komünizm, Beynelmilel Hıristiyanlık gibi güçler ve bunların temsilcisi Batılı ülkeler bizi yok etmeye çalışmaktadırlar. Eğer şuurlu kadroların rehberliğinde bir mücadele verilmezse Türkiye'mizi, milletimizi, dinimizi bekleyen tek akıbet vardır: Yok olmak. Zor olsa da, imkânsızlıklar içinde bulunsak da bir Yeniden Millî Mücadele vermek zorundayız. Yardımcımız Allah, dayanağımız tahkir edilen büyük millettir."

Mücadelenin "yeniden" verilmesi gerektiği söylemi, bu dönemin bazı sol hareketlerinin de ortak teması idi, tabii onlara göre bu mücadele Marksizmin hayat bulmasıyla tamamlanacaktı.

Hareketin "millîliği" ise, üzerinde durulması gerekli önemli bir noktadır. Çünkü "millî" ya da "ulusal" nitelemesi modern devlet anlayışında, her şeye farazî bir topluma atfıyla meşruiyet kazandırma

yoludur. Ancak bizim incelediğimiz çerçevedeki millîlik anlayışında devlet, toplum ve ideolojisi (burada İslâm olduğunu düşünebiliriz) arasındaki ilişki, hemen görünüverenden çok daha karmaşıktır. "Millî" millete ait olan anlamına gelirken, millet denen sosyal olgu, bir merkeziyetçi hükümet demek olan modern devletin inşa edip çerçevelediği bir şeydir. Dolayısıyla millet ideolojisi, salt millete nispetle İslâm olabileceği gibi, devlete nispetle bir milliyetçilik de olabilir. Vakıa Mücadele Birliği'nin söyleminde açık olmayan bu millîlik, başlangıçta İslâm imiş gibi gözüküyorsa da bu daha sonra belirgin bir milliyetçilik olarak ortaya çıkabildi. Yazımızın başlığında kullandığımız "millî İslâmcılık" deyimi bu karmaşık noktayı açıklamaya yönelik olduğu kadar, hareketin temel deneyimini de anlatmaktadır. Şüphesiz bu millîlik, Gökalp tarafından çerçevesi çizilen ve daha çok da MHP tarafından temsil edilen milliyetçilikten farklı bir şeydi. Ama yine de millet önemliydi. Esasen toplum ikiye ayrılıyordu. Millet ve millet düşmanları. Bildiriler: "Yaşasın Millet, Kahrolsun Millet Düşmanları!" diye bitiyordu.

Mücadele Birliği'nin amblemi de amacıyla uyumluydu: Kırmızı zemin üzerinde bir kitap, kitabın üzerinde bir sağ yumruk, yumruğun arkasında bir yıldız. Kırmızı toplumu (onu simgeleyen kanı), kitap bilgiyi, teşkilatın sıkça kullandığı deyimle "millet ideolojisini", (zımnen İslâm'ı) temsil ediyordu. Kitabın üstündeki yumruk gücü, ideolojinin fiilî bir çaba ile ikame edilebileceğini; yıldız ise, milletin, mücadelenin sonunda ortaya çıkacak ikbalini, açılacak talihini ifade ediyordu. Bir bütün olarak bakıldığında amblemin, salt İslâmcı çabadan çok toplumsallık düzeyinde millîliği daha çok vurguladığı söylenebilir. Vakıa milliyetçilik anlamına gelebilecek millet ideolojisi (kitap) başta olmak üzere, kanı temsil eden kırmızı ve nihayet doğacak ikbal yıldızının oluşturduğu ana temanın vurgusu toplumadır. Müntesiplerinin İslâmî duyarlılıklarında şüphe yoksa da teşkilatın söylemi İslâm'ı da içerdiği düşünülen kendine has bir milliyetçiliktir. Bu durum Mücadele Birliği'nin doğduğu ortam ve konjonktürde daha iyi anlaşılacaktır.

MÜCADELE BİRLİĞİ'NİN DOĞDUĞU ORTAM VE FİKRÎ DAYANAKLARI

Mücadele Birliği hareketi, ekonomik, sosyal, siyasal, ahlakî bunalımlardan hareketle halkı teşkilat etrafında toplama hedefine yönelirken, toplumsal gerilimler kadar dünyadaki İslâmcı hareketler de onu etkiliyordu. Bunalımlarla mücadelenin ideolojisi olarak İslâmcı düşünce sırf bir hedef değildi, bir kaynak, bir dayanaktı da.

Mücadele Birliği'nin ortaya çıktığı yıllarda, İslâm dünyasında öncelikle Mısır, Hindistan altkıtasındaki tartışmalar Türkiye'ye kadar ulaşmış, geleneksel din anlayışı içinde yeni yorumlara pek açık olmayan Türkiye'yi de etkilemeye başlamıştı. Türkmen'in de belirttiği gibi Mücadele Birliği bu ortama denk düşüyordu (Türkmen, 1994, 39). Mücadele Birliği, dünyadaki İslâmcı hareketlerin 1960'lı yıllarda geldiği fikrî seviyenin ve Türkiye'deki sindirilmişlik duygularının ortamında doğdu. Türkiye'de de gelenekçilik, halkçılık, tarikatçılık ve mezhepçilik çizgisi dışında, daha aktif bir İslâm anlayışı arayışı başlamıştı. İslâm'ı yeniden anlamak, asıl gündemi oluşturuyordu. Bu tema Mücadele Birliği için de geçerliydi. İslâmî anlayış ve kabullerde Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi düşünürlerden yararlanmıştı. Yine Türkmen'in tespitine göre, Mücadele Birliği'nin bu kanaatleri üzerinde Hızbüttahrir'in görüşlerinin önemli bir payı olmuştu. Mücadele hareketi, Hizbüttahrir'in, *İslâm Nizamı*, *Hizb-i Kitleşme* ve *Mefhumlar* adlı eserlerinden büyük çapta yararlanmıştı (1994, 40). Hizbüttahrir'in tasavvuf ve tarikat çizgisinin İslâm'ı yozlaştırdığı eleştirisini ve İslâm'ı hayatın bütünü-

nü kapsayan bir sistem olarak anlamaya dönük yorumlarını çekici buluyordu. Ne var ki millî çizgide duruyor olması, Hizbüttahrir'in kendisine karşı olmayı gerektiriyordu. Vakıa Türkiye'de Hizbüttahrir 1968-1969 yıllarında takibe uğrayınca, Mücadele Birliği de onu yıkıcı bir hareket olarak değerlendirdi. Milliyetçiler Derneği adına yayımlanan bildiride tam da ulusalcı bir ifadeyle "kökü dışarıda, ifsat edici" bir hareket olarak nitelendirdi.

Mücadele Birliği değişik konularda farklı görüşlerden etkilenmişti. İslâmcı düşünce kaynakları yanında, Yahudilik ve Siyonizm konusunda Cevat Rifat Atilhan ve özellikle istihbaratçı Ziya Uygur'un kitapları onlar üzerinde etkili olmuştu. Örgütsel yapı anlayışında Marksist literatür mücadele etmek acıyla da olsa iyi taranmıştı Kültür ve medeniyet konularında A. P. Sorokin gibi Batılı düşünürlerden yararlanıldığı anlaşılıyor. Kültürü sistematize eden ve özellikle onun din, ahlak, ekonomi, hukuk, sanat gibi alt birimlerini tanıcı mahiyetteki bilgiler, sosyolojik sistemine bütünüyle katılınmasa bile Ziya Gökalp'ten izler taşımaktadır. Bütün bunlara rağmen kültürel kaynak ve referanslar sorunu, aynı zamanda bir sentez sorunudur ve şüphesiz hiçbir düşünce, bileşenleri arasındaki bir unsura indirgenemez.

Ele alınan dönemde Türkiye'de Müslümanlar ulusalcı sisteme bir hayli entegre olmuşlar, İslâmcı anlayışta ulusalcılık lehine esaslı bir kırılma meydana gelmişti. Din anlayışları da dahil, milliyetçi, devletçi, sağcı, gelenekçi bir yapıdaydılar. Genel olarak sağdaki hareketler, İslâm'ı, böylesi bir projeksiyon kırılmasıyla ele almışlardı. Millîlik bir ortak nitelemeydi ve Mücadele Birliği'nden önce oluşturulan büyük öğrenci kuruluşu Millî Türk Talebe Birliği (MTTB), milliğin salt milliyetçiliğin dışında ilk kapsamlı kullanım örneklerinden biriydi.

Mücadele Birliği'nin İslâm'ı da kapsayan "millîlik" teması, sistem karşısında kendini güvenceye almak isteyen bir otosansür mekanizmasının ötesinde muhtemelen böylesi bir perspektife dayanıyordu. Ancak bu tabir caizse "Millî İslâm" temasının oluşumunda resmî çevrelere yakın bazı kimselerin de etkili olduğu söylenebilir. Teşkilatın ileri gelenlerinden Y.A. Argun *Aksiyon* dergisine verdiği bilgide "resmî bir bağlantımız yoktu, ama Ziya Uygur, M. Emin Alpkan ve benzeri kişilerle görüşüyor, fikir alışverişinde bulunuyorduk" diyor. Anlatıldığına göre Alpkan zaman zaman gençleri "Türkiye'de İhvan-ı Müslimin'in, Hizbüttahrir'in, Cemaat-i İslâmi'nin ve Rabıtatü'l-Alemin uzantılarının Müslümanları sapık fikirleriyle aldattıklarını" söylüyor, bunları karşılayacak yerli/İslâmî hareketlere ihtiyaç duyulduğunu dile getiriyordu. Alpkan uzun zaman ülkücü harekete tahsis ettiği *Bizim Anadolu* gazetesini mücadelecilere açmış, sonra da onlara devretmişti. Vakıa Işıkçılık, Nurculuğa ait belirgin kollar, belli bir noktadan sonra benzer yollarla sisteme entegre edilmişlerdi. Mücadele Birliği'nin de organik bir bağ içinde olmasa bile resmî kontrol mekanizmasının etkilerinin dışında kalmadığı anlaşılıyor.

KURULUŞTAN KAPANIŞA ÖRGÜTSEL GELİŞİM

Mücadele Birliği 1966'da başlayan bir potansiyel oluşturma döneminden sonra resmî kuruluşunu 1968'de gerçekleştirdi. Resmî başvuruda farklılık olsa bile esasen kuruluşu gerçekleştiren on isim şunlardır: Aykut Edibali, Yavuz Aslan Argun, Mehmet Çetin, Yılmaz Karaoğlu, Taha Akyol, Necmettin Erişen, Mevlüt İslamoğlu, Mevlüt Baltacı, İrfan Küçükkoy ve Hasan Elmas. Girişimciler genelde Konya-Afyon eksenindendir. Baştaki isimler Afyon, sonrakiler Konya cemaatindendir. Anlatıldığına göre iki ayrı grup da kendi içinde bir arayış içindedir. Afyon cemaati İstanbul MTTB'den gelmektedir ve oradaki çalışmayı yeterli bulmamaktadır. Konya

grubu daha çok İslâm Enstitü kökenlidir ve (Türkmen'in de Erişen'e dayanan tespitiyle) *Oku Dergisi*'nde hâkim olan resmî İslâmî anlayıştan rahatsız olup *Ümit Dergisi*'ni çıkarmaktadırlar (Türkmen, 1994: 41). Tanışan iki grup Mücadele Birliği çizgisinde anlaşırlar ve "toplumun sorunlarını, millet ideolojisi eşliğinde çözmeyi amaçlayan bir çalışma" diye özetlenebilecek gayede birleşirler. Böylece temel esprisi itibariyle, içerde MHP tipi ırkçı/milliyetçi olmayan, dışarıda ise İhvan-ı Müslimin türü açık İslâmcı söylem taşımayan bir hareket doğar. Merkez Konya'dır ve bu tercihte halka, Anadolu insanına dayanma vurgusu vardır.

Mücadele Birliği hareketi ilk üç yıl fikrî-fiilî olarak canlı bir dönem yaşar. Hareketi özetleyen "İlmi Sağ", "İnkılâp İlmi", "Millî Mücadelemizin Stratejisi" gibi metinler bu dönemde hazırlanır. Bu arada halka yönelik yoğun çalışmalar yapılır, konferanslar verilir, mitingler düzenlenir, bazı şehirlerde düzenli mahalle çalışmaları yapılır, elemanlar sistematik propaganda faaliyetlerinde bulunurlar. İlk üç yıl içinde halk katlarında bir hayli taraftar bulur.

Ne var ki 12 Mart 1971 Muhtırası hareket için önemli bir dönemeç olur, bir kırılma, kendi içinde büzülme dönemine girer. Hemen hiçbir dönemde sokak kavgalarına girmemiş, katl ve cinayetlere katılmamış hareket 1970'te Yıldız'da bir öğrencinin öldürülmesi olayı ile ilişkilendirilir ve böylece kapatılmaya doğru giden süreç başlamış olur. Nihayet 12 Nisan 1970 tarihinde Kayseri'de meydana gelen bir sağ-sol sokak kavgası üzerine, yayımladığı bir bildiriden dolayı mahkemeye verilir. Mücadele Birliği, ilgilileri toplumsal duyarlılığa davet eden bildiride geçen "toplumların da bir tahammül sınırı vardır, gerilen toplumların da, fazlaca dolmuş baraj gibi patlamaları da doğaldır" anlamındaki ifadeler esas alınarak halkı devlete karşı başkaldırıya teşvik suçundan kapatılır.

Bunun üzerine, Edibali'nin 1977 yılındaki bir durum değerlendirmesinde ifade ettiği üzere teşkilat "serbest dalgalanmaya" bırakılır. "Millî Devlet" gibi bir kısmı veya bir yönü muhayyel olan hedefler izole olmaya başlar. Bu gelişme, ister bir otosansüre, isterse resmî bir baskıya dayansın, diğer pek çok grupta olduğu gibi sisteme entegre olma dönemini başlatır. Bundan sonra hareket, Edibali'nin *Aksiyon* dergisine beyanında belirttiği gibi, örgütlü büyük hedefler taşıyan bir teşkilat olmaktan çok "ülkeye yetişmiş insan" yetiştirmeye yönelik bir dernek çalışmasına dönüşür.

Örgütün resmen kapatılışının otosansür sisteminin işlemesine katkısı büyük oldu; ama faaliyetleri fazla etkilemedi. Kurumsallaşma devam etti, aşağıda ele alınacağı gibi özellikle basın-yayın faaliyetleri daha da etkinlik kazandı. 1974'te iki yıl süreyle çıkarılan üç aylık *Gerçek* dergisi, baştan tutulan millîlik çizgisinin, ılımlı da olsa milliyetçiliğe dönüşümünün açık bir habercisiydi. 1976'da *Bayrak* adlı bir günlük gazete çıkmaya başladı. Bunun için bir sol grubun çıkardığı *Yeni Ortam* gazetesinin tesisleri satın alınmıştı. Günlük tirajı otuz beş bine kadar yükselen *Bayrak* gazetesi 1978'e kadar devam etti. Bu tarihten sonra bir süre de haftalık dergi olarak sürdü. Bu dönem artık hareketin başlangıçtaki ilkelerinin büyük çapta terk edildiği bir dönemdir. Teşkilat DGM gibi otoriter devlet yapısını pekiştirecek yapılanmalara destek vermekle yetinmiyor, resmî ideolojinin argümanları da Mücadele Birliği söylemine resmen dahil oluyordu.

Böylece hareket iddiası daha sınırlı bir siyasal harekete dönüşüyordu. Bu çerçevede önce, başından beri karşı çıktığı Adalet Partisi ile işbirliği yolları arandı. Buradan beklenen sonuç alınamayınca, 12 Eylül 1980 sonrası koşullarda Islahatçı Demokrasi Partisi kuruldu. Daha sonra bu partinin devamı niteliğindeki Millet Partisi çatısı altında, hareket bir tabela

partisi haline getirildi. Bugün Mücadelecilik artık bir anlam ifade etmez hale gelmiştir. Bu tecrübeden geçmiş kadroların büyük kısmı onu temsil ettiği söylenen parti veya grubun dışında bulunmaktadır.

MÜCADELE BİRLİĞİ'NİN ÖRGÜTSEL İŞLEYİŞİ

Mücadele Birliği Konya'daki genel merkezin dışında bazı büyük illerde Osmanlı'dan alınan bir modelle "Sancak" adı verilen şubeler ve pek çok il ve ilçede de kültür merkezleriyle temsil ediliyordu. Ancak biraz da örgütsel yapılardaki organigram kuralına uygun olarak gerçek merkez İstanbul idi. Teşkilatta liderlik, önceleri bir bakıma kolektifti. Genel başkan Necmettin Erişen'in inisiyatifi mutlak değildi, kararlar istişare ile alınırdı. Fikrî ve fiilî liderlik arasında zamanla bir ayrışma yaşandı ve Aykut Edibali, önce fikrî, daha sonra fiilî mutlak lider konumuna geldi. Çevresindeki elemanların görüşlerini alıyormuş gibi gözükse de, teşkilata otokratik liderlik anlayışı hâkim oldu. Bu merkeziyetçi liderlik, gelişmelere yetişememenin yanında anlaşıldığı kadarıyla biraz da frenleme saikiyle teşkilat için problem haline geldi, keyfi tasarruflar çözülme ve dağılmaların önemli sebeplerinden birisini teşkil etti. Kadroların aynı yaşta olması, diğer cemaatlerdeki (mesela Nurculukta Said Nursî, Süleymancılıkta Süleyman Efendi) gibi bir karizmatik kişinin olmayışı Mücadele Birliği'nde liderliği problemli hale getirdi dağılma nedeni oldu (İridağ, 2003: 47).

Mücadele Birliği'nde eleman yetiştirme 3-7 arasında kişiden oluşan kültür gruplarının özel çalışmalarıyla gerçekleşiyordu. Bu, bir bakıma komünist hareketlerdeki hücre çalışmasına benziyordu. Halk ise daha basit ve sistematize edilmiş bir bilgilendirilmeye tâbi tutuluyordu.

Disiplin çok önemliydi, ilk yıllar üyenin okuyacağı yapacağı işler, teşkilatın tavsiyeleri doğrultusunda gerçekleşiyor, böylece düşünce ve eylem birliği sağlanıyordu. Disiplinsizlik konusunda uygulanan en önemli ceza üyenin bir daha görüşülmemek üzere "tart" edilmesi (teşkilatla bağının kesilmesi) idi. İslâm'da sınırlı olarak, Marksist hareketlerde daha sık uygulanan tart cezası çok etkiliydi. Ne var ki sık ve kontrolsüz kullanıldığında geriye tepecek bir cezaydı. Rölantideki bir örgütün kaldıramayacağı boyutlarda kullanılan tart cezaları kadroları israf etti, bitişi hızlandırdı, dağılmanın da önemli bir nedeni oldu. Örgütsel yapı, yukarıdan aşağıya doğru bir işleyiş üstüne kurulmuş, bu üyelerin dinamizmini ortadan kaldıran, onların kişiliğini izole edici rol oynayabilen bir mekanizmaya dönüşmüştü.

Propagandanın şekli ve içeriği şöyle özetlenebilir: Bir güncel sorundan hareketle, yere ve duruma göre toplumsal bunalımların ahlakî, ekonomik, sosyal, siyasal bir tablosu çizilir, bunun müsebbibi olan "gayrimilli sistem" eleştirilir. Bu bunalımın aktörleri, Yahudilik, masonluk ve komünizme bağlı grup ve örgütler, emperyalizmin iki başat temsilcisi ABD ve Rusya ile bunlara bağlı yerel yapılar anlatılır; kurtuluş için mücadelenin gerekliliği, Mücadele Birliği'nin bunun için kurulduğu ve herkesi göreve çağırdığı, sonucu yeterince alınmamış Millî Mücadele'nin yeniden verilecek bir mücadelede bir "millî devlet" inşâsı (veya mevcut devletin millîleştirilmesi) ile sonuçlandırılması gerektiği üzerinde durulur. Ayrıntılara vakıf bulunmayan bir liseli genç de, bu tema ve kalıplar çerçevesinde tabloyu başarılı biçimde çizebiliyordu.

MÜCADELE BİRLİĞİ'NİN YAYINLARI VE FİKRÎ YAPISI

1. Yayınları

Mücadele Birliği'nin düşünce yapısı, değişik konulardaki bazı araştırmalarla başlamıştı. Daha sonra bir metin haline getirilen bu araştırmaların en somut örneği "Buhranlarımız" idi. Basılmamış teksirler

halinde kalan bu metinler daha çok toplumun ekonomik, sosyal, ahlakî siyasal ve benzeri bunalımlarını dikkat çekici örneklerle dile getiriyordu. Daha sonra açık bir yayın dönemi başladı.

1970 yılında Haftalık *Yeniden Milli Mücadele* dergisi yayımlanmaya başlandı. 1978'e kadar düzenli çıkarılan dergi A3 boyutunda, 16 sayfa, renkli kapak 12-20 bin tirajlıydı ve teşkilatın en önemli yayın organıydı. Logosunda "milletin iman, ahlak, kültür, tarih ve maddi çıkarlarına bağlı bir siyasî millî dava dergisi" olduğu belirtilmekteydi. Bir kadro yayını olan ve görevlendirilmiş kimseler tarafından çıkarılan dergi halkı uyandırmanın yanında bizzat teşkilat mensuplarını yetiştirip geliştirmeyi amaçlıyordu. Bu konuda özellikle çoğu A. Edibali tarafından kaleme alınan "Başyazı"lar önemliydi. O hafta bütün kadroların bu metni özümsemesi gerekiyordu.

Başyazının yanında pek çok güncel sorun araştırmaları yayımlanırdı. Sekiz yıl içinde hemen pek çok konuda "millî politika" üretme amacını da taşıyan dosyalar hazırlanmıştı. Bu dosyaları örneklendirmek gerekirse: "Fındık Raporu", "Afyon Sorunu", "Hayvancılığımız Can Çekişiyor", "Çay Sorunu", "Turizm Politikası Değişmelidir", "Deri Soygunu", "İplik ve Trikoda Vurgun", "Tütün Problemi", "Demir-Çelik Sanayiimizi Bekleyen Tehlike"... Bu dosyaların temel esprisi, mevcut mekanizmanın yanlışlıklarını belirttikten sonra, sorunun bir millî politikayla çözülebileceğinin ilanıydı. Ne var ki millî olarak nitelenen bu politika ancak devlet tarafından belirlenip uygulanabilirdi. Burada her ne kadar devletin millîleştirilmesi temel talep ise de, mevcut devletle gerçekleşebilecek bir millî politika, o sorunun devletleştirilmekle çözülebileceğinden öte bir anlam taşımıyordu. Bu konularda devletin daha etkin olması düşüncesi, 1980 öncesinde farklı hatta karşıt siyasal kulvarlardakiler tarafından paylaşılan konjonktürel bir düşünceydi.

Yeniden Milli Mücadele dergisinin hemen arkasından Otağ Yayınevi kuruldu. Burada fikrî, dinî, siyasî, edebî muhtevalı elli civarında kitap yayımlandı. Bütün kitapların ortak yönü, "millî" kaşesinin altına yerleştirilmiş ya da yerleştirilebilir olmalarıdır. Mesela yayınlanan şiirler, hikâyeler, roman ve piyesler "millî hikâyeler ya da şiirler" olarak niteleniyordu. Otağ Yayınları arasında çıkan ve büyük bir kısmı *Yeniden Milli Mücadele* dergisinde yayımlanmış fikrî kitapların en önemlileri şunlardır:

Millet Düşmanlarının İhanet Planları (Belgeler), (Tarihsiz), Kemal Yaman; *İslâm İnancının Temelleri Akaid*/ Ömer Nesefi.(1971); *Komünist İhtilale Karşı Tedbirler*, (1972), Aykut Edibali; *Ermeni Meselesi ve Türkiye*, (1973), Abdullah Yaman; *Doğu Türkistan Davası*, (1973), İsa Yusuf Alptekin; *Beynelmilel Yahudi*, (1974), Henry Ford; *Türkiye'nin Kıbrıs Politikası Ne Olmalıdır*, (1974), Aykut Edibali; *Rusya ile Çin Arasında: Türkistan*, (1975), Dr. Baymirza Hayıt; *Türkiye'de Sol Hareketler*, (1976), Aclan Sayılgan; *Çin Sorunu*, (1977), Yılmaz Altuğ.

1973 yılında *Pınar* adlı aylık bir edebiyat dergisi çıkarılmaya başlandı. 1972'de Yüksek Öğretmen Okulu Talebe Derneği'nin yayın organı olarak yayına başlayan *Pınar*, bir yıl sonra okul ve dernekten kopup müstakil bir dergi haline geldi. 1978 yılına kadar da siyasal bir çizgiden uzak edebi bir dergi olarak varlığını sürdürdü. Mutlak bir devamı ve organik bir bütünlüğü olmamakla birlikte *Pınar*, 1994'ten sonra *Umran* adlı bir aylık dergi olarak aşağı yukarı aynı ekibin inisiyatifinde düzenli olarak sürdürülmektedir. Ancak *Pınar*'dan farklı olarak *Umran* değişik kültür ve siyaset konularına da yer vermektedir.

Yine 1973'te *İlim Kültür ve Sanatta Gerçek* adlı üç aylık bir fikrî dergi çıkarıldı ve yayını iki yıl sürdü. Erişen'in *Haksöz*'deki mülakatındaki ifadesiyle "ilk milliyetçi-ırkçı vurgu burada kendini gös-

terdi." Selçuklu ve Osmanlı üzerinden, eski Türk Kültürü milliyetçi bir tema halinde dillendirilmeye çalışıldı. O ana kadar yalın bir biçimde kullanılan ve daha çok ümmet olarak yorumlanan "millet" kelimesi bir nitelemeyle "Türk Milleti"ne dönüştü; "kültürümüz, ahlakımız" gibi kavramlar da Türk kültürü, Türk ahlakı anlamında kullanılmaya başlandı. Şüphesiz bunlar İslâmcılık ile Milliyetçilik arasında bir yerde duran "millîliğin" milliyetçilik doğrultusunda evrilmesinin göstergesiydi.

2. Mücadele Birliği'nin Fikrî Yapısı

Mücadele Birliği kendisini açıkça "sağcı" olarak nitelendiriyordu. Sağ-sol ikileminin çok canlı olduğu bir dönemde bazı yeni yüklemeler ve tanımlamalarla sağa sahip çıkıyor ve kendisini solun karşısına yerleştiriyordu.

Yeniden Milli Mücadele dergisinin 16. sayının başyazısında, sağ-sol üstüne bir gazetenin yazı dizisiyle ilgili olarak "sağcılık diye bir şey yok; bu solcuların bir iftirasıdır", "sağ, medeni insanı manevi değerlere saygılı kılmaktır", "sağcılık düzeni muhafaza etmektir" gibi bilinen cevaplara değinerek sağcılığın ilmi bir tanıma kavuşturulması gereğine işaret ediliyor, böylece "İlmi Sağ" yazı dizisinin önemine işaret ediliyordu. Yani sağ sadece benimsenmiyor, aynı zamanda fikren temellendirilmeye çalışılıyordu.

Makaleye göre sağ-sol ayrımı insanlık tarihi kadar eskiydi; iddia edildiği gibi Fransız İhtilali'ne dayandırılamazdı. Daha uzun bir geçmişe sahip olan "bu kavramlardan sol, kainat ve hayat anlayışında vehme, sağ ise hakka dayanıyordu". İhtiyaca göre yapılan kavramsallaştırmanın sonunda sağın dayandığı hakkın İslâm olduğu belirtiliyordu. Ancak İslâmî hakikatin niçin sağ şemsiyesi altında temsil edilmesi gerektiğinin açık bir cevabı yoktu.

Derginin ilk 21 sayısı boyunca yayımlanan "İlmi Sağ" dizisi, her ne kadar imzasız olsa da ağırlıkla Aykut Edibali tarafından hareketin fikrî cephesini oluşturmak üzere kaleme alınmıştı. Buna göre ilmi sağ, "sadece sola karşı bir protesto hareketi değil, bizzat milletin ideolojik yapısının ilimleşmesi ve hareketlenmesiydi". Ne var ki alternatiflik, adlandırmada bile hissediliyordu. İlmî sağ, "bilimsel sosyalizm, bilimsel materyalizm" gibi sol türlerine karşı bir "bilimsel sağ" denemesiydi.

Yazı dizisi, "toplumun herkesçe bilinen ekonomik, siyasî, ahlakî ve kültürel bir bunalım yaşadığını, duygusallıktan uzak bir teşhis konulabilmesinin ilmî sağ olarak adlandırılabilecek bir yaklaşımla mümkün olabileceğini, ancak bunun ilgililere teorik ve pratik bir rehber görevini yerine getirebileceğini belirterek" başlıyordu. Kabul edilen ilkeye göre toplumsal bunalımlar, toplum ve kâinat gibi temel olguların doğru anlaşılmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla yapılacak iş, bunların ve birbirleriyle ilişkilerinin açıklamasıdır. Bu konudaki yanlış (sol) görüşlere işaret edildikten sonra işin doğrusu belirtilmeye çalışılır. Burada İslâmcı hareketlerde gördüğümüz ifadelere başvurulmaz, ama "kâinat tüm nizam ve düzeniyle Allah'a aittir" gibi cümlelerde İslâmî duyarlılık hissedilir. Ama hemen hiçbir yerde açık dinî referanslara, mesela Kuran'dan ayetlere atıf yapılmaz.

İlmî sağda, temel sorunlardan sayılan insan hakkında bir hayli bilgi verilmiş, bedensel ve ruhsal yapısı açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre insanın, varlığını devam ettirmesi, soyunun sürdürülmesi ve ideolojik yapıya uyma gibi üç temel özelliği vardır. Burada ideoloji, modern düşüncedeki, sosyal farklılaşmalarla ortaya çıkan yeni oluşumları açıklama ve meşrulaştırmaya yarayan kültür haritasından farklı olarak daha genel bir kognitif yapı olarak düşünülmüştür. Yani ideoloji, salt dinden ve sosyal matrislerden farklı olarak kapsamlı bir kültür kalıbı olarak

kullanılmıştır. Bu kullanıma göre dinler salt biçimleriyle ideoloji olmasalar bile Hıristiyanlık, Yahudilik örneklerinde olduğu gibi işlevsel olarak bir ideoloji görevi yerine getirebilmektedir. Dolayısıyla ideoloji ferdin iman, düşünce his ve davranışlarına etki eden değerlerin bütünü olarak tanımlanmıştır. Ama yine de söylem olarak, doğrudan bir İslâm matrisi olarak kullanılmamıştır.

İnceleme, doktriner nitelikteki bir sistemin formel şartlarını taşımaktadır. Mesela Marksizmin altyapı, üstyapı, sınıflar, ideoloji türünden bir kavramlar örgüsüne dayanması gibi; İlmî sağ da doktrin, ideoloji, aksiyon gibi kavramlara dayandırılmıştır. Bunların felsefî mahiyetteki genel geçer anlam ve ilişkileri bakımından eleştirilebilir yönleri bulunsa bile, kendi içinde anlamlı bir bütünlük oluştururlar.

İlmî sağa göre Marksizmin ekonomik temelli sınıf kavgası iddiasının aksine, ideolojik temelli bir çatışma vardır. Burada ideoloji, onu altyapı kurumlarını meşrulaştırmaya yarayan bir üstyapı olgusu olarak gören Marksizmin tam tersine her beşerî oluşumu belirleyen bir altyapı olgusudur. Tüm çatışmalar ideolojiktir. Çünkü ideolojiler mutlak ve inhisarcıdırlar, dolayısıyla aralarında yalnızca çatışma vardır (sayı 13, s. 2) ve bir ideolojiye ancak bir başka ideolojiyle karşı konabilir. Sol ideolojiler de ancak bir sağ ideolojiyle yıkılabilir.

Daha sonra bireysel ve toplumsal bunalımları açıklamaya geçilir. Beşerî olaylar, toplumsal ihtiyaç, insan ve değişim kavramlarına dayanan açıklama; insan talebinin de bu taleplerin değişiminin de ideolojiye ve onun değişimine bağlı olduğu sonucuna ulaşır. Eski Mısır, Roma, İslâm medeniyetleri gibi büyük oluşumların birer ideolojik açılım olduğunu ifade eder. Paradoksal bir açıklamayla ideolojilerin çöküşünü de yine bir "ideolojik çöküntü" ile izah eder, bu da çoğu kere müntesiplerinin gevşek tutumuna bağlanır.

Bu açıklamalardaki önemli eksiklik, maddi-manevi tüm sosyal öğelerin karşılıklı olarak etkileştikleri ve birbirlerini değiştirip dönüştürdükleri gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Mesela ideolojiyi neyin değiştirdiği, daha açık bir ifadeyle, insanların yaşayıp giderken neden ideolojilerinden uzaklaştıkları tek yönlü ve tek faktörle açıklanamaz. Buradaki yanlış Marksizmin tek "ekonomik altyapı" faktörünün bir antipodu durumundadır.

Kuram, bilimsel sosyalizmde olduğu gibi bir inanç ve umut ilanıyla noktalanır: Sol ideolojilerin bunalım sebebi oldukları ve "doğaları gereği" çökmeye mahkûm oldukları, beşer tabiatının bir ifadesi olan sağ ideolojinin galip geleceği ve bunalımların biteceği beyanıyla son bulur. Bu yargılar belki zımnen "Hak geldi batıl yok oldu" ayetine atıfta bulunmaktadır. Ne var ki orada batılın yok oluşu hakkın gelmesi şartına bağlıdır. Hak ise kendiliğinden gelici olmadığı gibi, batıl da yalnızca batıl olmasından dolayı yok olucu değildir. Dönüşüm, çok yönlü şartlara bağlıdır.

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki ilmî sağ çalışması yine de "sağ" cenahta kaleme alınmış ilgi çekici bir metindir.

Mücadele Birliği'nin fikrî yapısı ele alınırken üzerinde durulabilecek noktalardan birisi de şüphesiz hareketin eylemci tarafını dile getiren "İnkılâp ilmi" gibi metinlerdir. Derginin ilk 29 sayısında yayımlanmış bulunan "İnkılâp ilmi", hareketin eylem çerçevesini oluşturmak üzere yine A. Edibali tarafından kaleme alınmıştı. Burada inkılâp kısaca, toplumun dönüştürülmesini, inkılâp ilmi ise bunun yol ve yöntemlerini ifade ediyordu. Bu metindeki tespitlere göre asıl beşerî değişim, inanç ve kanaatlerin değişimidir, bu ise ideolojilerin çarpışması çerçevesinde olup biter. Ancak strateji-taktik gibi kendine özgü pek çok yasaları vardır.

Strateji ve taktik örnekleri olarak Rus Devrimi genişçe ele alınır, sonra İslâm tarihinden örnekler verilir. Bu ikili örnekleme yoluna pek çok konuda rastlanır.

Prensip olarak durum ve şartlara göre şekillenen hareket, propaganda yol ve imkânları üzerinde etkili olur. Bir başka deyişle ekonomik siyasal şartlar propagandayı da belirler (sayı 5, s. 15). Bir inkılâpçı hareketin unsurları, ideoloji, teşkilat ve mücadeledir. Burada özellikle teşkilatlanma konusu üzerinde ayrıntılı olarak durulur. İnanmış insan sorunu, teşkilatlanmada şekil, yer meselesi, yer değiştirme, kitle ile ilişki, ittifaklar, aleniyet sorunu, otokritik ve otokontrol, disiplin gibi konular açıklanır.

Bunu tamamlayan ve 30. sayıda başlayıp 26 sayı devam eden "Millî Mücadelemizin Stratejisi" adlı yazı dizisi ise uygulamalara yol göstermeyi amaçlar. Takdim yazısında "toplumun iman ve enerji ile dolu olduğu ama mücadelede ona rehberlik etmek üzere ortaya çıkanların zaaflarla malul olduğu ve ciddi bir hareket stratejisine sahip olmadıkları ve bu incelemenin söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik olduğu" belirtilir.

"İnkılâp İlmi"nde de yer alan, mücadele, metot, savaş, politika, strateji ve benzeri kavramlara değindikten sonra bir düşman tanımı yapılır ve kapsamındaki oluşumlar tanıtılır. "Millet düşmanları" genelde beynelmilel nitelikli emperyalist oluşumlardır ki bunların başında Siyonizm gelir. Mücadele Birliği literatüründe sık geçen bir nitelemeye göre Siyonizm emperyalizmin beynidir; o, komünist kampta da kapitalist kampta da etkindir. Aşağıda tekrar döneceğimiz Siyonizm, genel olarak Yahudiliğin gizli-sinsi, ideolojik ve örgütsel bir yapısıdır ve "salt Yahudilikten daha fazla bir şeydir". Gerektiğinde Yahudi olmayanları da kullanabilen bir harekettir ve Filistin dolayısıyla sadece Müslüman Arapların değil bütün bir insanlığın sorunudur." Düşman analizinde daha sonra Hıristiyanlık, masonluk ve komünizme geçilir. Düşman olan Hıristiyanlık, papalıkla temsil edilen ama beynelmilel bir mahiyet taşıyan Hıristiyanlıktır.

Sonra Müslüman topluluklar, ülkeler analiz edilir. Ancak burada millici bir çizgi yer yer kendini gösterir. Mesela sürüp gelen resmî politikaya uygun olarak "İslâm dünyasında İran'ın tecrit edilmesi gerektiği" belirtilir. Bu ulusçu yaklaşım İslâmcı hareketlere bakışta da kendini gösterir.

Eylem tarzıyla ilgili bir başka yayın *Milli Mücadelede Kadroların Vazifeleri* adlı kitaptır. Burada da hemen pek çok yayında olduğu gibi ülkenin bunalımlarına ve Mücadele zorunluluğuna işaret ettikten sonra bunun şartlarına geçilir ve temel ilkenin millî kadroların öncülüğünde iktidara gelmek olduğu belirtilir. "Çünkü devletleşmeden hiçbir sorun çözülmez." Zafer şartları ise "doktrin, metot ve teşkilat" olarak özetlenir.

Araştırmaya göre doktrin en temel konuları açıklayıcı fikir; metot, doktrin düşünceye ve harekete çizdiği yol; teşkilat ise bunu uygulayacak örgütsel yapıdır. Teşkilat bir inanç, fikir, karar ve hareket birliğidir. Teşkilatın özellikleri ve disiplin sorunundan sonra propaganda ele alınır; mahiyeti, türleri, işleyiş esasları üzerinde ayrıntılı olarak durulur (s. 61 vd.). Teşkilatlanmada üyelik, sevk ve idareye ayrılan son bölüm işleyişle ilgilidir. Ne var ki demokratik yapılı olmayan pek çok kuruluşta olduğu gibi burada da daha çok yukarıdan aşağıya işleyiş yolu gösterilmektedir. Mesela üyenin kararlı ve disiplinli olması, şüphecilikten uzak olması gerektiği üzerinde durulmasına rağmen katılımcılık, eleştirel bakış, aşağının yukarıyı denetlemesi gibi demokratik diyebileceğimiz ilkeler göz ardı edilmiştir.

Vakıa bütün bu kapsamlı teşkilatçılık bilgilerine karşılık hareket 1971'de bir kırılma yaşamış, bir taraftan pek çok konuda ulusal bir çizgi geliştirip tipik resmî hedeflere entegre olurken diğer taraftan teşkilat kontrollü biçimde küçültülmüş, aşağıdan bu durumu görenlerin de mevcut teşkilat işleyişi içinde yapabileceği bir şey kalmamıştır.

MÜCADELE BİRLİĞİ'NİN DAYANDIĞI İLKELER

Mücadele Birliği, beş ilke üzerine kurulu olduğunu ısrarlı ve kararlı bir biçimde vurgulamıştır. Buna göre hareket (sırayla): Anti-Siyonist, anti-emperyalist/kapitalist, anti-komünist, millî değerlere bağlı ve İslâm'a saygılı bir harekettir. Gerçekten de kendine özgü çizgisi temelinde çalıştığı dönemlerde bu ilkelere sadık kalmıştır.

1. Mücadele Birliği'nin Anti-Siyonist Oluşu

Mücadele Birliğinin anti-semit olduğunu ileri sürenler olmuştur. Buradaki anti-semit kavramı Yahudi-karşıtı anlamında doğru gibi gözüküyorsa da teşkilat, anti-semit değil anti-judaist ya da anti-siyonistti ki kendi ilkeleri arasında bu özelliğini tekrarlayagelmiştir. Buradaki anti-siyonistlik Yahudi ırkına değil, bu ırka dayandırılan ideolojiye karşı olmak demektir. Mücadele Birliği Siyonizm'e, komünizme, kapitalizme, masonluğa karşı olduğu gibi karşı idi. Hatta bu söyleme göre Siyonizm emperyalizmin beyni sayılıyordu; komünizm, kapitalizm ve onların şemsiyesi altında oluşmuş rakip ya da düşman dünyanın odağıydı. Wall Street zenginleri ve komünist ihtilal liderler arasında sıkça Yahudi ismine rastlanması bunun en belirgin dayanağı olarak gösteriliyordu. Derginin hemen her sayısında, diğer kitaplarda ve faaliyetlerde anti-Siyonist bir temaya, karikatüre vs. rastlanabilirdi. Bu konuda, Henry Ford'un *Beynelmilel Yahudi*'si gibi kitaplar da yayımlanmıştı. *Millet Düşmanlarının İhanet Planları (Belgeler)* adlı kitabın büyük kısmı Yahudiliğe ayrılmıştı.

Bu yazılarda genel olarak Yahudilik konusunun bir İsrail, bir de uluslararası Yahudilik boyutunun olduğu üzerinde durulur. Bir başka tiplemeyle, bir salt Yahudi olanların, bir de masonluk gibi Yahudi olmayanların oluşturduğu örgütlerden bahsedilir.

Yeniden Milli Mücadele'nin 137. sayısının (1972) "Yahudi Meselesine Hatalı Bakış" adlı başyazısında, Siyonizmle ilgili olarak "Onun son yıllarda ortaya çıkmış olan ve vatansız Yahudi'ye bir vatan bulma ideolojisi olmadığı, savunulan ideallerin öteden beri var olduğu, altyapısının kutsal metinlerde sergilendiği" ifade edilir. Günümüzde pekiştirilen Siyonizmin "Yahudiliğin gelecekteki egemenliğinin ideolojisidir" olduğu söylenir.

O yıllarda anti-Siyonist tema konjonktürel olarak o kadar gündemindeydi ki 1975 Kasım'ında Birleşmiş Milletler, 29 ret oyuna karşılık 70 kabul oyuyla Siyonizm'i "ırkçılık ve ayrımcılık" olarak kabul etmiş ve mücadele edilmesi kararını almıştı. *Yeniden Milli Mücadele*'nin 16 Kasım 1975 tarihli 303. sayısının "BM ve Siyonizm" başlıklı yazısında, BM'nin bu kararı olumlu bulunuyor, ancak ırkçılığa indirgeyerek dejenere ettiği ileri sürülüyordu. Halbuki Siyonizm daha genel, tarihi çok eskilere giden bir sorundu ve İsrail olgusuyla özdeşleştirilemezdi. Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ın bazı politik direktifleri ve *"Siyon Önderlerinin Protokolleri"* diye bilinen metinler bunun apaçık belgeleriydi.

O dönemdeki anti-Siyonist söylemin yaygın oluşunda şüphesiz konjonktürün, özellikle Türk siyasal hayatındaki belli eğilimlerin önemli bir etkisi vardır. Anti-Siyonist tema daha çok bir yönü askere dayanan istihbarat çevrelerinde dillendirilegelmişti. "Yahudi Tarihi ve Siyon Önderlerinin Protokolleri" adlı metin ilk defa 1943 yılında General Sami Sabit Karaman tarafından Türkçe'ye çevrilip yayımlanmıştı. Daha sonra 1963'te aynı kitap istihbaratçı Ziya Uygur tarafından "Tevrata Göre Siyonizmin Ana Prensipleri" ilavesiyle yeniden yayımlandı. Anlaşıldığı kadarıyla 1970'li yılların sonuna kadar anti-Siyonizmin gerek askerî gerek sivil devletin bir kesiminde belirli bir etkinliği vardı. Bu çerçevede Cevat Rifat Atilhan gibi bazı yazarlar da bu konu ile yakın-

dan ilgilenmiş, gündemde tutmuşlardı. Mücadele Birliği de Y. A. Argun'un *Aksiyon* dergisindeki beyanına göre, kısmen bu çizgideki insanlarla görüşerek, kısmen de bu genel temadan etkilenerek anti-Siyonizmi hareketin temel ilkelerinden birisi kabul etmişti. Erişen'in belirttiği gibi "Belki o zaman Siyonizm biraz abartılmıştı" ama konjonktür bunun ötesinde önemli bir etkendi.

1990'lı yıllara doğru Türk politikası ABD-İsrail eksenine oturunca, anti-Siyonist çizgi önemli ölçüde geriletildi, hatta tasfiye edildi. Artık anti-Siyonistlik, doğrudan doğruna kaba bir ırkçılığın, bir İslâm fanatizminin alameti olarak kodlandı. Sonuç olarak konjonktürün yönü değişmiş ve anti-Siyonist tema bütün sağcı, millici, dinci grupların söyleminde ağırlıklı olmaktan çıkmıştır.

2. Mücadele Birliği'nin Anti-Komünist ve Anti-Emperyalistliği

Komünizme karşı olma, hareketin bir başka temel ilkesiydi. Fikrî yazı ve kitapların önemli bir kısmı komünizmi işliyordu. Bu çerçevede *Komünist İhtilale Karşı Tedbirler*, *Türkiye'de Sol Hareketler* gibi özel yayınların yanında *İhanet Planları* adlı kitabın bir bölümü de komünizme ayrılmıştı. *Türkistan* ve *Doğu Türkistan* adlı eserler de büyük çapta bu konuyu işliyordu.

1968'de "Türkiye'de Komünist Stratejisi ve Üniversite Hadiseleri" adlı bir broşürün yayımlanmasıyla başlayan komünizmle mücadele, çok duyarlı bir çizgi izlemişti. Mesela 1970 Şubat'ında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde bir öğretim üyesinin sosyal bilimler çerçevesinde yadırganmayacak bir yaklaşımla öğrencilere "Marksist doktrinde toplumlar tarihinin dinamiği nedir? Marksist doktrinde devletin yeri ve niteliği nedir?" gibi sorular sormasına "Burası Moskova Üniversitesi mi?" diye tepki gösterilmişti. 1974'teki Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin yanında 141 ve 142. maddelerinden hükümlü olanların affedilmemesi için kapsamlı bir kampanya açılmıştı. Dergi üç hafta "komünistleri affetmek, vatana ihanettir" manşetiyle çıktı.

Siyonizm gibi komünizm konusundaki tavırlar da konjonktüreldi. 1980 sonrasında çok daha iyi anlaşıldığı üzere, Türkiye'nin (ve benzeri ülkelerin) iki bloklu dünya sistemi içinde bir yerde konumlandırılmasında komünizm bir manivela olarak kullanılmıştı. Bu çerçevede komünizmle mücadele bir devlet politikası haline gelmişti. Bu bakışa göre komünizm ülkeyi ele geçirmek üzere abanıyordu; buna karşı devlet ve tüm örgütsel yapılar onunla mücadeleye sevk ediliyordu. Gerçekten Marksist cephenin -bir kısmı muhtelif istihbarat örgütlerinin de etkisi altında olduğu ileri sürülen- yaygın bir sözlü/fiilî eylemliliği söz konusuydu. Kendini Marksist sayanların dışında hemen herkes ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğuna inanıyordu. Ülke baştan başa komünizmle mücadele dernekleriyle donatılmıştı. Dinî-millî bütün potansiyel imkânlar harekete geçiriliyor, böylece bir taraftan da bir toplumsal güç potansiyeli tehlikesizce eritilmiş oluyordu. Hatta bazı milliyetçi gruplar vatan savunması adına silahlı mücadeleye girişmişlerdi. Mücadele Birliği de bu konjonktürün dışında değildi. Silahlı mücadeleye hiçbir zaman girişmedi ama fikrî mücadeleyi en üst noktalarda sürdürdü.

Anlaşıldığı kadarıyla bu süreçte bazı resmî kurum ve kuruluşlar ciddi rol oynadılar. Yine N. Erişen'in de belirttiği gibi Mücadele Birliği bu komünizmle mücadele çabası içinde heyecanlı, aktif insanlarla tanışmıştı. Ancak bunlar daha gerçekçi hedeflere yönlendirilemedi. Komünizmi eleştirmek, hareketin ifadesiyle "Millet ideolojisini" (veya zımnen İslâm'ı) anlatmak anlamına gelmiyordu. Kaldı ki anti-komünist söylem, yer yer asıl aktörleri göz ardı etmeyi sağladı, mesela ABD faktörünü örttü. Oysa Mücadele Birliği'nin beş ana ilkesinden birisinin anti-

emperyalizm olması, Rusya'ya karşı olduğu kadar ABD'ye de karşı olmasını gerektiriyordu.

Başer'in de belirttiği gibi hareket öylesine yerlici ve millici idi ki, bazen grup ve örgütleri eleştirirken "beynelmilel", "kökü dışarıda" nitelemesini kullanıyordu (Başer, 2000, 178). Yerlicilik ilk bakışta anlamlı gibi gözüküyorsa da doğrunun ölçüsü değildi, zira hareketin beşinci ilkesinde yer alan İslâm ne yerli ne de millî idi.

3. Mücadele Birliği'nde "Millîlik": Millî Devlet ve Milliyetçilik

Mücadele Birliği'nin ilan ettiği ilkelerden birisi de "millî değerlere bağlılık"tı. Esasen "millîlik", hareketin eksen kavramlarından birisiydi. Her şeyden önce mücadelenin kendisi millî nitelikliydi, hedef de, başta devlet olmak üzere her şeyin millîleştirilmesiydi. Ekonomiden siyasete, ahlaktan eğitime her türlü sorun ancak bir millî politikayla çözülebilirdi.

Ne var ki bu kavram çok sorunluydu, bütün bu yüklemeleri kaldırabilecek durumda değildi. Bir kere fevkalade belirsiz ve kaypaktı. İlk çağrışımıyla "millete ait olan" gibi bir anlama sahipse de, bu millete ait olmanın somut hiçbir ölçeği yoktu. Çünkü millet denen sosyal olgu (ki doğru kavram ulustur), modern çağlarda katı bir merkezî hükümet biçimi olan modern devletlerin kendince oluşturduğu bir siyasal birliktelik biçimidir. Bu yapay olguya nispet edilen her türlü politika da sonuç itibariyle bu devletin bu topluluğa nispet ederek geliştirdiği plan ve projeleri işaret ediyor, ne var ki millete dayandırılarak meşrulaştırılıyordu. Gerçekten de her türlü sosyal olgunun meşrulaştırılmasının en kolay yolu başına bir "millî" sıfatı getirmekti; ekonominin, siyaseten türetilmiş bir tarihin, bir şans oyununun vb. başına bir "millî" sıfatı getirmekle millete ait, dolayısıyla da önemli ve meşru hale gelmiş oluyordu. Bu açıdan bakıldığında mevcut devlet millîydi ve yeniden mücadeleyi gerektiren bir durum olmamalıydı.

Mücadele Birliği hareketinde millîlik (sonuç itibariyle devletçilik anlamına gelen) milliyetçilik ile (milletin en önemli nispeti olan) İslâm arasındaki bir yerleri ifade edebilmek için kullanılıyordu. Gerçi millîlik kelimesinin İslâmcılık anlamında kullanılması yalnız Mücadele Birliği'ne özgü değildi. İslâmcı Erbakan, Millî Nizam, Millî Selamet, Millî Gençlik gibi kurduğu parti ve diğer örgütlere "millî" sıfatını taktığı gibi, Milliyetçi Hareket de özellikle 1980 öncesinde millîlik ya da milliyetçiliği İslâmî duyarlılığı anlatmada kullanmıştı. Ama Mücadele Birliği başından millîlik kavramına daha kararlılıkla sarıldı; onu Erbakan türü bir İslâmcı söylemden de, Türkeş türü milliyetçi temadan da farklı kullandı. Önceden "aziz millet, millet evladı!" hitaplarındaki millet kelimesi de zımnen "ümmet" olarak algılanıyor, (Türkmen'in de belirttiği gibi) örtülü bir İslâmcı ifadesi kabul ediliyordu. Hatta bu değişik çevrelere cazip de geliyordu. Bu da Türkiye'nin içinde bulunduğu sosyal-politik ortamdaki bastırılmış Müslüman psikolojisine uygun düşüyordu. Ne var ki bu ortada duruş zordu, iki taraftan birisine kaymaya namzetti. Vakıa zamanla hareket devlet vurgusunun ağırlığına da bağlı olarak milliyetçi çizgide gelişti. Milletin yerini "Türk Milleti" aldı, açıklamalar daha ulusalcı bir renge büründü. Önceleri bu İslâmî duyarlılığın bir gereği olarak anlaşılmakla beraber daha sonra milliyetçiliği derinleşti. Erişen'in tespitiyle ta başta var olan ve bütünüyle çözülemeyen ırkçı eğilim ön plana çıktı. Vakıa 1979'a gelindiğinde mevcut hareket merkezi düşünsel yapısıyla sadece devletçi/milliyetçi değil, Atatürkçülük gibi ona nispet edilen değerlerle de yüklüydü. Teşkilatın dağılmasında, millîliğin İslâmcı esprisinin gittikçe kaybolmasının önemli bir payının olduğu söylenebilir. Çünkü artık destekçi kitlenin umut ve beklentilerine ters düşüyordu.

Millî Kültür, Millî Devlet ve Milliyetçilik

Millîlik ile ilgili olarak üzerinde durulması gerekli sorunlardan birisi de şüphesiz "millî devlet" idealidir. Millî devlet ideali başlangıçta "yeniden kurulacak bir devlet" gibi algılanıyordu, daha sonra bu, mevcut devletin yeniden düzenlenip millîleştirilmesi olarak açıklanmaya başlandı. Ancak bu millîleştirme bir demokratikleştirme sürecini kapsamıyordu. Bu daha etkin, daha becerikli bir devlet özlemiydi. İçeriği analiz edilmeden savunulan bu devlet anlayışı sonuç itibariyle ulusçu otoriter bir devlet anlayışıydı.

Millî devletin varlık sebebi millî kültürü kurmak ve yaşatmaktı. Millî kültür ise milletin geleceğinin garantisiydi. Ancak yine de millî kültürü millete indirgeyen Gökalp tipi bir anlayıştan uzak durmaya çalışılıyordu. *Yeniden Milli Mücadele*'nin 78. sayının başyazısında "milleti bir kültürden, kültürü de milletten çıkaran" anlayışın bir kısır döngü olduğu ifade ediliyordu. Yani kültür de medeniyet de bazı topluma özgülükler taşısa bile (duygu, düşünce, inanç ve hareket gibi) ortak genel unsurlara dayanıyordu.

Gerçekten de millîliğin en temel sorunu devletti. 260. sayının "Millî Devlet" adlı başyazısına göre; "devlet sonuç itibariyle toplumun bir örgütsel yapısıydı. Bu örgütsel yapı da her toplumda bir biçimde vardı. Burada önemli olan devletin varlığı yokluğu değil işleyişi idi." Ne var ki devlet konusundaki bu makul yaklaşıma rağmen Türk devleti, orada duran ve tarih boyunca tekamül edegelen bir kurumdu. Sonuç olarak toplum ötesi sabit bir özneydi. 52. sayıdaki yazıda, özne olarak millî devlet hakkında, "kavmin (ki bu yazının kaleme alındığı Ocak 1972'de henüz Türk nitelemesi kullanılmıyordu) yüzyıllar süren gelişmesi ile kesinleşmiş kişiliğinin temsilcisi ve manevi özelliklerinin koruyucusu, geliştiricisi ve eğiticisidir. Devletin millîliğini ayırt eden ölçü budur" deniyordu: "Millî devlet özellikle sınıf devleti değildir, İslâm'ı yaşamanın basamaklarından birisidir. Esasen millîlik ve İslâm, birbirini izleyen basamaklardır."

1974'e kadar tamamen savrulunmamaya çalışılan milliyetçilik söylemi bu dönemde açıkça gündeme girer. Yeni bir seçim ve hükümet sorunu tartışılırken AP Genel Başkanı Süleyman Demirel'in "Milliyetçi Partiler Birliği" çağrısı Mücadele Birliği'ni de işin içine çeker. Burada hareket bir ikilemde kalır. Bir zamanlar dindar ve milliyetçi kişileri kapı dışarı eden Demirel'e karşı "Gerçek Milliyetçilik" tanımlanıp savunulmaya çalışılır. Buradaki asıl sorun hem milliyetçiliği bir çıkar uğruna kullanılmasına karşı sahiplenmek, hem de onun salt ırkçı bir çizginin dışında algılanmasını sağlamaktır. Artık milliyetçiliğin açıkça savunulması zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Milliyetçiliğin savunulması aşamasında ilgi çekici açıklamalar getirilmişti. Derginin 256. ve bunu izleyen birkaç sayısında özetle şöyle deniyordu: "Milliyetçilik 1968'e kadar kaba bir Batıcılığın ötesinde bir anlam taşımıyordu. Milletini sevmek gibi hamasetten öte bir anlamı yoktu." CHP'nin Altı Ok'u içindeki milliyetçilik de böylesi bir coşku unsuru olarak düşünülmüştü. Sözün kısası Doğulu-Batılı güçler gerçek bir milliyetçiliğin ortaya çıkmasını engellemişler ve böylece liberal Batılı, faşist ve Nazi özentiliği, ırkçı ve ateist olmak, milliyetçilik sanılagelmişti. Ancak bu tablo 1968 sonrasında Mücadele Birliği hareketiyle farklı bir mecraya girmişti (sayı 256, s. 3): "1968 sonrasında bir grup gerçek aydın Müslüman Türk halkına gerçek milliyetçiliği sevdirmiş, gündelik hayatına sokmuştur. Halk böylece yerli bir milliyetçiliğin kendi öz savunma silahı ve yegâne politik tercihi olduğunu anlamıştır. Özetle denebilir ki, dindar olsun, olmasın Müslüman Türk halkının ideolojisi milliyetçiliktir. Ancak Müslüman olmayan bazı kesimlerin Batıcı çevreleri mesela ABD bağlantılı bir grup işadamı, söz konusu milliyetçiliğin karşı-

sındadırlar. Milliyetçiliğimiz millî programlarla ayakta tutulmalıdır."

258. sayıda da milliyetçilik konusunda "toplumu kendi hayal ettiğimiz gibi benimsemek yerine, Türk milletinin kendini tabiat ve tarihte ortaya koyduğu gibi benimsemektir" tespitinde bulunduktan sonra kaynakları şöyle sıralanıyordu:

a) Türk milletinin düşünce prensipleri, aksiyonları ve metodu, yani Türk düşüncesi.

b) Türk aksiyon tipi (ferdi ve sosyal modeli)

c) Türk milletinin (din, ahlak, hukuk, ekonomi gibi) taşıdığı hayat sistemleri.

Görüldüğü gibi Türk milliyetçiliğinin kaynakları, bizzat Türk toplumunun hayatıdır ki aslında Batıcı/ulusçu mantık da millî kültürden, sonuç olarak toplumdan devşirdiği içkin bir düşünce ve eylem örgüsünü anlıyordu. Önceden reddedilen Gökalp felsefesi benimsenmiş; milliyetçilik programının temel esprisi de ülkücülükteki gibi bir ulusal savunma refleksine bağlanmış oluyordu. Bu haliyle de İslâmcılıktan gittikçe uzaklaşan mücadeleciliğin tutunacağı kendine özgü bir alan kalmıyordu.

4. Mücadele Birliği'nin İslâmcılığı

Mücadeleciler, İslâmî açıdan duyarlı kişilerdi. Kabul edilen beş ilkeden birisi olan "İslâm'a saygılı olmak" bir formalite değildi. Esasen kuruluşta önemli rolü bulunan Yüksek İslâm Enstitüsü mezunu kişilerden oluşan Konya ekibinin dinî bilgileri olduğu kadar bu konudaki hassasiyetleri tamdı. Erişen'in de belirttiği gibi okuldan aldıkları geleneksel İslâmî öğretinin yanında, Mısır-Suriye ve Irak'ta öğretim görmüş hocalardan da ders almışlar, İslâm dünyasındaki yeni hareketler konusunda bilgileri olmuştu. Mesela Kahire'de okumuş Abdülkadir Şener'in S. Kutup'tan çevirdiği *Yoldaki İşaretler* (ki Şener bu çeviriden dolayı bir süre hapiste yattı) onların çizgisinde etkili olmuştu. Bu çizgideki düşünce, hayatının bütününü kapsayan bir İslâm anlayışı telkin ediyordu.

Bir süre Türkiye'de etkin olan ve bir hayli radikal düşüncelere sahip bulunan Hizbüttahrir ile anlaşıldığı kadarıyla doğrudan bir temasları olmadığını belirtmiştik. Ancak Rasim Hancıoğlu, Dr. Haluk Nurbaki gibi bu hareketi yakından tanıyan kişilerle görüşmüş ve bu hareketin görüşlerinden de etkilenmişlerdi.

Mücadele Birliği genelde tarihsel İslâm anlayışına bağlı kaldı. Modern İslâmcı söylemin bütününe sahip çıkmadı. Ancak tarikat ve tasavvuf konusundaki benimsedikleri eleştiriler, Türkiye'de yeniydi; dillendirdikleri değişik yerlerde tepkiler aldılar. O dönemin Konya Müftüsü Tahir Büyükkörükçü Mücadeleciler aleyhine vaazlar irad etti, din görevlisi olanları sürdü.

Mücadeleciler Kuran ve Sünnet'le ilgilenmişler, ayetleri konularına göre tasvif edip dosyalar oluşturmuşlardı. Toplumsal bunalımla Kuran'dan uzaklaşma arasında kurulan genel ilişki Mücadeleciler arasında da kabul edilen bir önermeydi. Daha sonra dergilerinde, özellikle dinî günlerde, bu duyarlılığı gösteren yazılar yayımladılar. Bu arada inanç tashihi kaygısıyla Ömer Nesefi Akaidi neşredildi. Ancak bütün bunlar geleneksel İslâm anlayışı çerçevesinde olup bitti. Kendine özgü bir İslâmcılık daha önce söz konusu ettiğimiz "millîlik" çerçevesinde, yani millîleşmenin zımnen İslâmlaşmak olarak okunması çerçevesinde kaldı. "Millet ideolojisi" dendiği zaman da çoğu kişi İslâm'ı anlıyordu. Kanaatimizce bu sadece siyasal konjonktürden kaynaklanan bir sansür değildi, hareketin doğasının bir gereğiydi. Ele adıkları sorunların doğrudan din ile bağlantılı olanlarında bile İslâmî bir üsluba ve Kuran atıflarına yönelmemişlerdi. "İçhitat", "Elfaz-ı küfür" gibi bazı yazı dizileri bile "millî kültür lügatçesi" niteleyemesiyle yayımlanmıştı. Ama daha sonra bu "millet" ideolojisinin İslâm'la özdeş olmadığı, millîleşmenin her haliyle İslâmlaşma anlamına gelmediği gittikçe belirginleşti. Çünkü İslâmîlik, millîliğin argü-

manlarından sadece birisiydi. Hatta bunun içindir ki Mücadeleciler Erbakan'ınki gibi açık bir İslâmcı söyleme hep soğuk baktılar.

Sonuç olarak denebilir ki; üyelerinin dinin duyarlılığı açık ve şifahen nihai hedefin İslâm olduğu ilan edilmişse de Mücadele Birliği, açık bir İslâmî söyleme sahip olmamış, ortam oluşturma, kültürel/potansiyel destek sağlama dışında teorik olarak İslâmcı düşünceye kalıcı denebilecek katkılarda bulunamamıştır.

MÜCADELE BİRLİĞİ'NİN DEVLETLE İLİŞKİSİ

Türkiye'deki pek çok cemaat belli bir seviyeye geldikten sonra dereceleri farklı düzeylerde olsa da sisteme entegre olmuştur. Mücadele Birliği'nin dağılmasının da böyle bir süreçle ilgisinin olup olmadığı, varsa hangi aşamada ve nasıl olduğu üzerine değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hemen şunu belirtelim ki dinî, Marksist, milliyetçi üç-beş kişilik grupları bile takip eden sistem, Mücadele Birliği hareketinden de habersiz olamazdı. Vakıa ilk Mücadelecilerden Cemil Çiçek, *Yeni Şafak* gazetesinde yayımlanan bir mülakatında "Yeniden Millî Mücadeleciler de devletin ilgisi ve bilgisi dahilinde çalıştı" ifadesini kullanmış, ancak bu ilginin hangi boyutta olduğu konusunda bir kanaat beyan etmemiştir.

Hamza Türkmen atıfta bulunduğumuz yazısında, Mücadele Birliği'nin, dünyadaki İslâmcı hareketlerin ve düşünce birikiminin 1960'lar sonrasında yoğun bir biçimde Türkiye'ye ulaşması sonucu telaşa düşen sistemin bu potansiyeli yönlendirip izole etme yollarını aradığı bir ortamda oluştuğunu düşünür. Gerçekten de hareket, kendine özgü yanlarla ortaya çıksa bile salt İslâmcı söylemden uzak, ulusçuluğun din anlayışından farklı ama Türkiye'nin sosyal politik hayatına uyumlu bir İslâmcılık hareketi olarak şekillendi.

Bazı yorumlara göre ise resmî çevrelerle baştan bir bağlantı yoktu, bağlantı muhtemelen 12 Mart Muhtırası'ndan sonra belirdi ve süreç kontrollü bir şekilde son buldu. Şüphesiz bunun doğrusunu belirleme şansımız yoktur. Ancak söz konusu ilişkinin organik bir yanının olmadığı, kişisel münasebetler vasıtasıyla yönlendirilip şekillendirilmiş olabileceği söylenebilir. Tabii teşkilatın, liderlik sorunu, üst noktadaki kişilerin kendilerini yenileyemeyişleri, konjonktürü değerlendiremeyişleri gibi kendi zaaflarıyla çözüldüğünü, dışarıda bir faktör aramanın gerekmediğini ileri sürenler de vardır.

Burada resmî yönlendirmelerin etkisini özellikle sorgulamamızın temel nedeni, bu hareketin gerekmeyecek yerde bile devlet politikasıyla örtüşen eylem ve söylemlerinin varlığıdır. Mesela devletin komünizm politikası başından itibaren desteklenmiş, "MI" piyade tüfekleriyle komünizmin işgalci ordusuna karşı koyamayacağımızdan NATO'da kalmamız gerektiği savunulmuş; daha da garibi devleti ferde karşı güvenceye alabilmek (!) için çıkarılan devlet güvenlik mahkemelerinin kurulması için mitingler yapıp yürüyüşler düzenleyerek destek verilmiş; genel müdürün bazı olumsuz tasarruflarına karşılık TRT'nin millîleşmesi (daha devletçi bir uygulamanın yoğunlaşması) savunulmuş, resmî Kıbrıs politikası "millî tez" olarak ileri sürülmüştür.

Devletçi eğilimin en açık görünümlerinden birisi de, Süleymancılık gibi cemaatlerde de gördüğümüz üzere darbelere destek olmaktır. Mücadele Birliği 12 Mart Muhtırası'nın yanında yer almış; "beklenen", "millî bir hareket" olduğu ifade edilerek sıkıyönetim mahkemelerinin yetkilerinin genişletilmesi savunulmuştur. Yıldönümleri de coşkuyla kutlanmıştır. Halbuki teşkilat darbe sonrasında temel hedef ve programlarında büyük değişiklikler yapmış ve bir daha kendine özgü yanlarına dönememiştir. Bu merkeziyetçi tavır ordu konusunda da, "Ordumuz gözbebeğimizdir, ordumuzla el ele, kahraman or-

dumuz" gibi sözler pek çok grup gibi popülist bir tavrı beraberinde getirmiştir.

Mücadele Birliği siyasal düzlemde dışta emperyalizmin iki ana temsilcisi kabul ettiği ABD ve Rusya'ya, içte iki büyük parti AP ve CHP'ye karşı olmuştu. Mücadelecilere göre bunun sebebi toplum ile ulusal ve küresel sistem arasındaki çelişkiydi. Ülkenin siyasal problemini bir hükümet sorununa indirgemeye çalışan, liberalist/kapitalist çizgideki AP de sol veya sosyal demokrat çizgide yer alan CHP de sorunu kapsamaktan uzaktılar. Bu çoğunluk partileri köle-efendi ayrımı üstüne oturmuş antikçağ Atina demokrasisi oyununu oynamaktaydılar (*YMM*, 1974, sayı: 252, s. 3). Dolayısıyla toplum siyaseten yeniden organize edilmeliydi. Bu aşamada hareketin bir parti kuracağına ilişkin işaretler veriliyordu. Ne var ki 1978 sonrası gelişmeler bu söylemi bertaraf etti. Partileşme gerçekleşti fakat bu dernekçiliğe karşılık gelen bir tabela partisi niteliğinde oldu.

BİR TOPLUMSAL DENEYİMİN SONU

Belirtildiği üzere Mücadelecilik, bir kadro faaliyetiyle, toplumun ideolojisi olan İslâm'a da dayanarak sosyal bunalımlardan çıkmayı ve millî olarak nitelediği bir noktaya ulaşmayı amaçlamıştı. Organik bütünlüğü olan bir hareketti, ancak daha sonra bir kırılmaya uğrayıp bu temel hedeflerden uzaklaşınca bir kültür derneği konumuna geldi.

Teşkilat, hareketini kapsamlı bir millîlikle nitelemenin yanında "ilmî Sağcı" olarak görüyordu. Ancak ilmî sağcılık toplumun doğası olarak tanımlanmasına rağmen görüş ve eylemlerinde daha çok merkeziyetçi bir yol izledi, toplumun önünü açacak girişimlerde bulunamadı. Genel bir klişe olarak görülebilecek "millî demokrasi" kavramının yanında hareketin dergisinde 78. sayıda "demokratik sağcılık" diye bir slogan ortaya atıldı, ama bu daha sonra açıklığa kavuşmadı. Ancak insan haklarını savunma bakımından, dış Türkler konusuyla ilgili olarak milliyetçi kanattan daha aktif davrandı. Bu konuda çok şey yazıldı, hükümetlere Esir Milletler Haftası'nın daha iyi değerlendirilmesi önerildi; Doğu Bloğu'ndaki ülkelerin hemen büyük bir çoğunluğunun Büyükelçiliklerine telgraflar çekerek bu ülkelerdeki Türk azınlıkların haklarına saygı gösterilmesi istendi.

Mücadele Birliği sokak hareketlerine, fiilî çatışmalara girmedi. 12 Mart 1971 döneminde gazeteci Metin Toker her ne kadar Mücadelecileri "sağda vuruşanlar" olarak nitelemişse de bu sadece aktiviteyi ifadeden öte bir anlam taşımıyordu. Sağın sokakta vuruşanları Ülkücü Gençlik olarak kaldı.

Mücadelecilerin daha sonra da eleştirilen yönlerinden birisi, yazılı ve sözlü ifadelerinde sert bir üslup kullanmalarıydı. Gerçekten bu başlıklarda, kapak kompozisyonlarında, karikatürlerde bile görülüyordu. İğrenç, ihanet, tecavüz, tezgâh gibi kavramlar sık kullanılıyordu. Bunda o dönemlerdeki sağ-sol mücadelesinin genel tarz ve üslubunun etkili olduğu söylenebilir.

Mücadele Birliği tezgâhından geçmiş kadroların çok büyük bölümü bugün bu çizgiyi sürdürme iddiasındaki partinin dışındadır. Ekonomik, sosyal, politik hayatta çok farklı yer ve konumlarda bulunan eski Mücadeleciler birbirlerine duygusal bir yakınlık duymaktadırlar. Ancak bu organik bir bağ anlamına gelmemektedir. Çünkü artık merkezi örgütsel bir yapıları olmadığı gibi, Mücadeleciliği niteleyebilecek bir ideoloji ve onun belirlediği bir strateji ve taktik de yoktur. Yine de, bu tür bütün gruplarda olduğu gibi, aslında kişilerin başka çevrelerle ilişkileri daha fazla olmasına rağmen pek de gerçekçi olmayan bir seçicilikle, ortada ideolojik bir ekipçiliğin olduğu ileri sürülebilmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki Mücadelecilik, bir millî İslâmcılık çabası olarak siyasal düşünce tarihimizin ilgi çekici bir tecrübe alanı olmuştur.

İslâmcılık, Sosyalizm ve Sol

ÖMER LAÇİNER

Türkiye de dahil bütün Müslüman ülkelerde yüzyılı aşkın süredir İslâmcılıktan söz ediliyor olmasına rağmen, bağımsız yani kendine has referanslarla bir insan-toplum-düzen tasarımı/perspektifi sunabilen, diğer siyasal akımlarla farkını ve mesafesini belirleyerek bir iktidar mücadelesi yürüten İslâmî akım ve hareketlerden ancak 1960'ların sonundan itibaren bahsedebiliriz.

Bu tarihe kadar "İslâmcılık", modern - Batı- uygarlığının hayatın her cephesinden gelen meydan okuması, "ilerleyişi" ve bunun tetiklediği İslâm toplumlarındaki modernleşme hareketlerinin bastırması karşısında hemen hemen sadece geleneksel ilişkiler, değerler alanına çekilmiş, burada tutunmaya çalışan bir tutum, bir macera olmanın sınırına kadar "geri"letilmiş haldedir. Şüphesiz bu durum onun siyasal alandan tamamen vazgeçtiği, dışlandığı, itildiği anlamına gelmez. Aksine, bir biçimde modernleşmenin kaçınılmaz olduğunun kabullenildiği 19. yüzyıl ortalarından itibaren, özellikle Osmanlı İmparatorluk alanının -Sünnî- Müslüman toplumlarında, bu mecburi değişimin "dozu", hızı ve öncelikleri konusundaki tartışmaların, ayrışma ve kutuplaşmaların odağındadır din - İslâm. Ancak İslâm(cılık) burada tartışmanın, kutupsallıkların taraflarından biri değil; temsilci ve sözcülerinin çoğu ile bir tarafın yedeğinde, şemsiyesi altında duran, onun siyasal inisiyatifini kabullenmiş bir konumdadır. Ve 1960'ların sonlarında - tüm İslâm dünyasında eşanlı olarak zuhur eden benzerleri gibi- Türkiye'deki İslâmcılık da bağımsız bir akım/hareket olarak ortaya çıkıncaya kadar, hemen tüm varlığı ile sağ modernist siyasal akım ve güçlerin kitlesel desteğini tahkimle koşullanmış bir siyasal varoluş çerçevesi içindedir.

Kuşbakışı ele alındığında bu durum, şüphesiz istisna değildir. Modernite sorunsalı karşısında/içinde bütün dinler, hangi ülke ve kültür dünyası söz konusu olursa olsun siyasal pozisyon olarak ana akım -gövdeleri- ile sağda yer alırlar. Burada ilginç olan nokta bu genel, "doğal" olgunun "Hıristiyan dünyası"nda dikkate değer istisnalarının olabilmesi, örneğin Hıristiyan sosyalist bir damarın teşekkül edebilmesinin yanı sıra, İslâm toplumlarının bazılarında bile "İslâmcılar"ın sol-sosyalist akımlara -zayıf da olsa- bir "ilgi" gösterebilmiş olmalarına mukabil; Türkiye'de, özellikle TC'nin kuruluşundan itibaren "İslâmcı" çevrelerin "sol-komünist" etiketi taşıyan ya da takılmış her fikre, öneriye karşı bile neredeyse koşulsuz bir ret tavrı içine girmiş olmalarıdır. Bu tu-

tum, 1920-1970 döneminin özellikle ikinci yarısında, yani Türk modernleşmesinin iki ana akımının iki ayrı parti halinde bir iktidar mücadelesi yürüttüğü 1946 sonrasında pre-İslâmcılığın kendini hemen tamamen anti-komünizm üzerinden/içinden ifade etmesiyle belirginleşir. Dikkate değer olan nokta şudur ki; pre-İslâmcılığın bu söyleminde "komünizm" kavramı, sadece mutlak, sistematik bir ateizm olarak değil, modernleşmenin seküler karakterinin en bariz tezahürlerinin, "gelenek"le en karşıt yönlerinin tamamını kapsayan bir içerikle kullanılır. Sağ -kapitalist- modern güç akım ve hareketlerin yedeğinde yürütülen bu faaliyetten düşünsel ağırlık ve derinlik elbette beklenemez ama ciddi bir politik işlevi olduğu da görmezden gelinemez. Dini bir referans olmaktan, dinî eliti, sosyo-politik iktidarın bir bileşeni olmaktan çıkaran Kemalist modernleşme projesine karşı dinî elitlerin toparlamaya çalıştıkları tepkiyi, muhalefet potansiyelini, tutunma ve savunma refleksini ifade eden pre-İslâmcılık, bu anti-komünizmi sayesinde Kemalizm ve sağ modernizm ile kendisi arasında zımnî ama efektif bir uzlaşma zemini bulmuş oldu.[1] Sünnî İslâm'ın az önce belirtilen komünizm tarifinin öne çıkarıldığı Komünizmle Mücadele dernekleri, 1960'larda yükselen sosyalist akım ve hareketlere karşı, statükonun sokak gücü olarak bu gayriresmî uzlaşma zemininde kullanıldı, devreye sokuldu.

Pre-İslâmcılığın anti-komünizm üzerinden statükoyu oluşturan güç ve akımlar(l)a bu eklemlenme tutumu ve gayreti kural olarak o dönemde tüm Müslüman dünyası için geçerlidir. Modernleşmenin -kapitalist/liberal ve sosyalist varyantlarıyla- önlenemez gibi görünen gücü ve ilerleyişi karşısında ve üzerine vurulmuş "geri", "geriletici" damgaları altında kurumsal İslâm'ın -medreseler, tarikatler- çevresinde şekillenen pre-İslâmcılıkların, ülkelerindeki sağ modernist güç ve akımların yedeğinde ve örtüsü altında hareket etmeleri; bu tutumun sınırladığı bir fikrî varlıkla yetinmeleri, o dönemin iki kutuplu dünyası gözetilerek de benimsenmiş bir tutumdur.

Bu noktada sorulması gereken soru, 1960'ların sonlarından itibaren tüm İslâm dünyasında İslâmcılıklar, pre-İslâmcılık içinden ciddi bir iç tartışma ve kopuşlar olmaksızın, sözünü ettiğimiz bağımlılıktan sıyrılarak zuhur ederken ana tema İslâm toplumlarının "Batı" -kapitalist/liberal dünya- tarafından ezildiği, sömürüldüğü ve aşağılandığı fikri olmasına rağmen; bu temanın niçin daha önceki evrede "bastırıldığı", dahası bu temayı yüzyıldır işleyen sosyalist akım ve hareketlere yanaşılmak yerine tam aksine, neden daha ilk "temas"tan itibaren adeta refleksif bir düşmanlığın duyulduğu ve sürdürüldüğüdür.

Bu tutum, bütün dinlerin olduğu gibi İslâmiyet'in de sosyalizmi öncelikle mutlak, sistematik bir dinsizlik olarak algılamasıyla kabaca izah edilebilse dahi yeterli sayılamaz. Çünkü, bilindiği ve belirtildiği üzere tüm dinlerde bu yüzeysel algıyı aralayıp sosyalizmin "eşitlik" çağrısına çok daha fazla duyarlı olan eğilimler de vardır ve hiç de azımsanmayacak bir damar oluştururlar. Ayrıca İslâm dünyası söz konusu olduğunda, sosyalizme karşı bu düşmanca algı ve refleksin Sünnîlikte, Şiîlik ile kıyaslanamayacak ölçüde güçlü ve katı oluşu da dikkat çekicidir. O nedenle sosyalizmin eşitlik kavramından mülhem insan-toplum tasarım ve perspektifine Türkiye Sünnî İslâm'ının gösterdiği katı direnç ve düşmanca tutumun köklerini Sünnî İslâm'ın bu ülkedeki tarihinde, dini ve "Müslüman oluşu" belirleyiş özelliklerinde aramalıyız.

* * *

İslâmiyet, hemen hemen başlangıçtan itibaren siyasal iktidarı ve toplum düzeni ile birlikte şekillenmiştir. Sünnîlik son ana-

lizde ve özetle iç savaşları da içeren bu şekillenme sürecinin siyasal-toplumsal galiplerinin, devleti ve düzeni temsil edenlerin, dinî-İslâmî bu devlet ve düzen(in gücü) ile özdeşleyenlerin İslâmiyet yorumudur. Sünnî mezhepler, Müslümanlığın ilk genişleme dalgasının "doğal" sınırlarına vardığı, bu sınırların berisinde İslâm egemenliğinin sağlamlaştırılması çabasının önplana geçtiği Abbasî hanedanının ilk halifeleri döneminde, devletin ve toplumun ilişki ve işleyiş kurallarının dinî referanslarının tartışılması sürecinde oluştular. Bu mezheplerin tümü de imtiyazlı kesimleri, derinleşen iktisadî-toplumsal eşitsizlikleri ile dönemin İslâm toplumunun bu "yapı"sını esas almakta, o imtiyaz ve eşitsizliklerin İslâm'ın dibacesindeki vahyin Derunî/Batınî mealine aykırı olduğunu ileri sürenleri sapkınlıkla nitelemekte ortaktırlar. Bu nitelemelere, dolayısıyla da İslâm devletlerinin, iktidar ve güç sahiplerinin hışmına maruz kalanlar iki kategori altında toplanabilirler. İlk kategoriye girenler, "dünyevî" sorunlardan hareketle daha eşit, adil ve mütevazı bir İslâmî hayat/toplum talep eden yoksul halk hareketleri ve isyanlarıdır. İkinci kategori/kanal ise tasavvuf alanındadır. Dünyevî sorunlarla, en azından toplum/düzen bazında pek ilgilenmeyip Müslüman bireyin, insanın manevi moral boyut üzerinden kendini kavrayışına, "bilmesi" ve yetkinleşmesine odaklanan Tasavvuf alanında da iki ana akımın varlığı başlangıçtan itibaren görülür. Bunlardan biri var olan İslâm toplum(ları)nın eşitsizliklerle, imtiyazlar ve hiyerarşik düzenlerle oluşmuş "gerçek(çi)liğine tekabül eden, "seçkin"lere "mürşit"lere vurgu yapan, onlara has ve "sıradan Müslüman"a sadece onları izleme- "taklit" rolü verebilen tasavvuf kolları, "tarik"leridir. Ve "dünyevî" alana hükmeden Sünnî mezhepler ile sembiyotik bir ilişki içindedirler.

Tasavvufun ikinci ana damarı, tam aksine, ayrım gözetmeksizin tüm insanların dinî-insanî yetkinleşmenin en üst mertebelerine varabileceğini savunur. İslâm'ın insanın yaradılışına ilişkin dogmasından - yani Allah'ın insanın "hamur"una kendi nefesini üfleyerek can ve şekil vermesi ve bu nedenle de meleklerine ona secde etmelerini istemesi, insanın eşref-i mahlukat sayılmasından- hareketle bütün insanların eşit yaratıldıklarını, dolayısıyla sadece birtakım seçkinlerin -"havass"ın- değil her bir bireyin de insan-ı kâmil - tam, mükemmel insan- mertebesine erişebileceğini esas alan bu "Batınî" anlayış; insanı ilahî meziyetleri bizzat kendinde arayıp bulması ve geliştirmesi yolunda teşvik edebileceği açısından da dikkate değerdir. İslâm toplumlarında en fazla yaygınlık kazandığı 11 ve 13. yüzyıllar arasındaki döneminde, insanın "dışa dönük" eylemliliği bağlamında kendini mükemmelleştirmesi tarzında bir yorumla değil, "bir lokma bir hırka"yla yetinerek içe dönük, ilahî hakikati kendi nefsinde duyumsamayı "keşfi" öğütleyen yorumuyla etkili olmuş bu tasavvuf damarı, yine de o dönemin hemen tüm eşitlikçi taleplerinin, yoksul halk isyanlarının en güçlü esinleyicisi olmuştur.

"Siyasal İslâm"dan bahsedilmeye başlandığı 19. yüzyıl sonlarında Sünnî İslâm'ın kesin egemenliği altındaki Müslüman Türkiye toplumu, o noktaya, yoksul, eşitlikçi halk hareketlerinin kanalize olduğu Alevîliğin şiddetle ezilmesi ve Alevî topluluklarının kamusal alandan adeta silinerek, toplumun çeperlerine itilmesinin tamamlandığı 17. yüzyıl ortalarında geldi. Bu, Babailerden, Şahkulu İsyanı'na, kimi Celali ayaklanmalarına kadar uzanan bir sıradan insan-halk inisiyatifi damarının ezilmesi tıkanmasıydı. Büyük çoğunluğu ile köylü, göçer topluluklardan kaynaklanan bu eşitlik yönsemli isyanlar, devletin, "kılıç ehli"nin, yerleşikleştikçe, servet ve statü sahibi oldukça Sünnîleşen şehir ve kasaba ahalisiye kurduğu ittifaklarla ezilmişti. Şehirler ahalisinin eşitlikçi eğilim-

lerinin kurumlaştığı ve hemen her yerde "Batınî" tasavvufun şekillendirdiği, zanaat ehlinin örgütlendiği Ahîlik ise, Anadolu topraklarında müesses Sünnî resmî/dinî otorite ve egemenlere karşı son direnişini 15. yüzyıl başlarında Ankara Isyanı'yla yapmış; Yıldırım Bayezit ordularınca gayet şiddetle ezildikten sonra, "ehlileştirilme" sürecine girmişti. Yine dikkate değerdir ki, aynı 17. yüzyıl ortaları, en popüler temsilcilerini Kalenderiye, Melamiye tarikatlarında bulan Batınî Tasavvuf damarının da son ve katî darbelerle kesildiği, dağıtıldığı, "ehlileşmeye" mecbur edildiği dönemdir. Islâm'ın üçüncü ve son yükseliş-genişleme dalgasının sınırlarına vardığı Sultan Süleyman döneminde ona "Kanuni" sıfatını verdirten ve Sünnî ulemanın çabasıyla gerçekleştirilen düzenlemeler, "dış"a dönük olarak Şiî-Caferî mezhebini resmîleştiren Safevî Iran'a karşı olduğu kadar, "iç"te de art arda isyan eden Alevîliğe ve aynı zamanda da, özellikle imparatorluğun sosyo-ekonomik hayat açısından en canlı yörelerinde hatırı sayılır bir taraftar kitlesi bulabilen Kalenderî-Melamî tarikatlara karşı son derece katı ve şiddetli tedbirleri içerir. Melamîliğin sivrilen şeyhleri, Ismail Maşuki ve ardından Bosnalı Hamza Bali bizzat şeyhülislâmların fetvalarıyla katledilir. Sürekli takibat altında gizliliğe çekilen Melamîliğin son karizmatik şeyhi Bekir Ağa 17. yüzyıl sonlarında yine yüksek Sünnî ulemanın fetvasıyla kırk taraftarıyla birlikte katledildikten sonra Batınî Tasavvuf, ehlileş(tiril)miş kollarıyla sürse bile genel Islâmî düşünüş için bir mecra, bir esin kaynağı olma vasfını yitirecektir.

* * *

Tüm Islâm toplumları, kolayca sömürgeleştirilen Endonezya'dan Fas'a, Şiî-Caferî Iran'dan Sünnî Osmanlı'ya kadar Müslüman dünya, modernizmi, Batı yükseliş ve meydan okuyuşunu "heretik" akımlarını ezip tasfiye etmiş, geleneğe bağlılığı kurumsallaştırmış bir Islâmî zihniyetle karşılandılar. Bu, olguların içeriğini araştırmaya, buradan hareketle onlara gerektiğinde yeni bir dinî form ve yorum sunabilecek bir kavrayış tarzı değil, tam aksine onları formlarından hareketle yargılayan ve dolayısıyla "yeni"yi bidat (sapma) saymaya koşullanmış bir yaklaşımın ördüğü bir zihniyet dünyasıdır. Bu bakımdan çok uzunca bir süre modernizmin sürekli değişimden kaynaklanan "gücü"nü, bu gücü doğuran dinamikleri ve bunun sonucu olarak daha da önemlisi onun insanın varoluşsal problematiğini yeni baştan kurmasını gerektirecek kadar değiştirmiş, dönüştürmüş olduğunu kavrayamadılar.

Şüphesiz bu sadece Islâmî düşünce için söz konusu değildir. Diğer tek tanrılı dinlerin, örneğin Hıristiyanlığın da modernite karşısında durumu benzerdir. Modernizmin şafağında Hıristiyan dünyanın yaşadığı asırlarca süren din içi ve din üzerindeki şiddetli tartışmaları, iç savaşlara varan çatışmaları hatırlamak yeterlidir. Hıristiyanlık bu uzun ve sancılı sürecin sonucunda, şüphesiz pre-modern toplumdaki konum ve gücünü bir hayli yitirmiş olarak da olsa modern Batı toplumlarının "işleyiş mekanizmaları"na önemlice bir konum/işlevle eklenebildi.

Sadece modernizmin meydan okuyuşuyla karşılaştığı noktadaki durumu ile değil, tarihsel deneyiminin tümü, - o sıralarda hayli geri plana itilmişse de düşünsel mirasının tamamı göz önüne alındığında, Islâmiyetin en azından Hıristiyanlık ölçüsünde bir "performans" gösterebilecek bir potansiyele sahip olduğunu pekâlâ ileri sürebiliriz. Düşünsel planda ele alındığında, 9. ve 13. yüzyıllar arasındaki döneminde göz alıcı bir zenginlikle kendini göstermiş Islâm felsefesi ve -aşağıda modern insanın varoluş problematiğine gayet dikkate değer bir yaklaşım sunabilecek ve bunu yaparken sosyalist dünya/insan kavrayışıyla son derece anlamlı

Erken Cumhuriyet rejimi, tasavvufî ekolleri, hem birey-din ilişkisinde 'aracılık' tesis ettiği için, hem mistik temayülleri nedeniyle, hem de 'miskinliği' çağrıştıran yanlarıyla, bilhassa muzır sayıyordu.

bir rezonans kurabilecek yönleriyle ele alacağımız- tasavvuf geleneğinin senkronik "ihya"sının potansiyel imkânlarını kastetmekteyiz.

Bu imkânın kendisine geçmeden önce niçin "kullanıl(a)madığı -ki bu günümüz için de geçerlidir- sorusuna ilişkin önemli gördüğümüz bir noktanın altını çizmeliyiz. Müslümanlık, hemen hemen başlangıcından itibaren "emr" ile, gereklerini ve iradesini "devlet"iyle -de- empoze eden bir din olarak geliştiği, şekillendiği için; yukarda en genel hatlarıyla özetlediğimiz "muhafazakârlaşma"sı, sadece formel bir dinsel zihniyetin egemen olması değil, "devlet" -güç- ile birlikte olmayı, özsel bir boyutu, bir var olabilme ön şartı sayan bir algı ve yaklaşım tarzının hâkim olması demektir. Bu, kendisine olduğu kadar başkasına da şamil bir "anlama", anlamlandırma tarzıdır.

O nedenle, Islâm modernite -Batı- ile karşılaştığında onu kendisine güç olarak yansıyan, doğrudan güce tahvil edilebilen yönleriyle "tanıdı" ve anlamlandırdı. Bu durumu büyük ölçüde açıklayan, gösteren bir kanıt vermek gerekirse: örneğin, Batı -modernite-nin kendini geliştirmenin, yenilemenin yolu ve başat enerji kaynağı olarak gördüğü "çatışma", yani sınıf mücadeleleri, rejim tartışmaları, bireyler, topluluklar, toplumlar arası rekabetler, ahlaktan bilime, sanattan sanayiye kadar her alanda sürekli sorgulamalarla dışa vuran bu devinim, İslâmcıların -hâlâ egemen diyebileceğimiz- bakışında bir "kuvvet ifadesi ve kaynağı" olarak değil, tam aksine "kuvvetini törpüleyen ve muhtemelen de çürütüp, çökertecek unsurlar" olarak görülmüş ve yorumlanmıştır.

Batı'nın, modernizmin sosyo-politik dünyasına, moral fikir alemine -son dönemlere kadar- tam bir kayıtsızlık gösterilirken tüm dikkatin "güç"le doğrudan ilgili alanlara ve onun da kolayca güce tahvil edilebilir unsurlarına yönelik olması; "direniş" ve "kurtuluş" perspektiflerinin böylece oluşturulması bu olgunun bir yü-

züdür. Öbür yüzü ise bunun simetrisi olarak o meydan okuyuş karşısında, kendi düşünce dünyasına, mirasına da kayıtsızlıktır. Özellikle de modern duruma benzer bir "karmaşa"nın, çatışmanın hüküm sürdüğü, İslâm felsefesi ve tasavvufunun olağanüstü canlı olduğu dönemlerin mirasına karşı.

Oysa bu miras, hiç şüphesiz olduğu gibi, içinde yer aldığı genel zihniyet -bilgi dünyasının belirleyicilikleri ve bu bağlamda içeriklendirilmiş haliyle değil, modernizmle yaratılmış, geriye döndürülemez olgular ve harekete geçirilmiş dinamikler bağlamında, insan-toplum gerçekliğinin açık ufuklu bir yeniden kuruluşu için anlamlı bir problematik ve perspektifin oluşturulabilmesi için otantik bir zemin, bir başlangıç noktası olabilecek öğelerle yüklüdür. Özellikle tasavvufun, modernite ile birlikte göz alıcı biçimde ortaya çıkan bilme/eyleyebilme yeteneğiye donanmış insan üzerine, bu esinle söyleyebileceği pek çok şey vardır. Şüphesiz bu sözü söyleyebilmek için, tasavvufî düşünüşün insanı hem eşref-i mahlukat hem de kâinatın tüm unsurlarını içeren bir mikrokosmos -"walem-i sağir"- olduğunu kabulle başlayan kavrayış tarzını, insanın zihnî-moral dünyasında bir arayış ve derinleşmenin çerçevesi içine hapsetmeyip, eylemli varlık olarak insan üzerine yoğunlaştırması, bu temelde geliştirmesi gerekecektir. Ve yine modernitenin insanın kendi kaderinin egemeni ve yapıcısı olduğu fikrini aralayan yaklaşımı, her ne kadar İslâm'ın amentüsünün lafzî/zahirî şerhine- ve bil kaderi hayrihi ve şerrihi- aykırı görünmekteyse de Batınî "vahdet-i vücud" nosyonu ile bu aykırılığı aşmak ve hatta çok daha geniş bir ufuk açmak mümkün gözükmektedir.

İslâmın Batınî/tasavvufî yorumunun, İslâm klasik çağının tüm parıltılarının söndüğü 17. yüzyıl ortalarına kadar, İslâm toplumlarının -kurumsal dinin temsilcilerinin de dahil olduğu- egemen zümre ve varlıklılar kesiminde değil; bunların kuşkulu ve te'dibe hazır bakışları altında toplumun alt sınıflarında yaygın bir benimsenmeyle karşılandığı dikkate alınmalıdır. Yerleşikleştikçe adaletsizleşen, zulüm dozu da artan düzene karşı patlak veren isyanların hemen tamamının din açısından meşru ve dinin "özü"ne uygun oldukları inancını bu damardan aldıkları da unutulmamalıdır.

19. yüzyıl sonlarına doğru modernitenin "gücü"nü teslim etmek ve modernleşmenin kaçınılmazlığını ya da dayatmasını kabullenmek zorunda kalan İslâm dünyasında ve özellikle de bu mecburiyeti en doğrudan hisseden Osmanlı toplumunda İslâmcılık, kurumsal İslâm'ın temsilcileri tarafından başlatılan bir akımdı. Kendisi de egemen zümrenin bir bileşeni olan ulemanın "din elden gidiyor/gitmemeli" derken duyduğu endişenin, epeyce bir kısmının, kendi imtiyazlı konumlarını kaybetme ya da geriletilmesi endişesinden doğduğu pekâlâ ispatlanabilir. Ulemanın dağıtıldığı, tasfiye edildiği Cumhuriyet rejimiyle birlikte, tamamen savunmaya dönük bir -pre- İslâmcılığın sürdürücüleri, Osmanlı'nın son yüz yıllarında hemen tamamı da Sünnî/muhafazakâr çerçeveye sokulmuş ve bu haliyle ulemaya, kurumsal dine eklemlenmiş olan Nakşibendîlik, Kadirîlik ve bunların geleneğini devralan Nurculuk gibi tarikatlar oldu. Bunlar tasavvufun doğuş ve yükseliş çağında onu statüko ile uzlaştırmak isteyenlerin oluşturduğu "seçkinci" diyebileceğimiz mecranın uzantılarıydılar.

Devletten başlayan, başlatılan Türk modernleşmesinin ekonomik-toplumsal alana yayılmasının hızlandığı İkinci Dünya Savaşı ertesi dönemde -pre- İslâmcılık, bu kökten değişmekte olan sosyo-ekonomik zeminde, kendini sürdürebilecek kadroyu bilim ve teknolojiye aşina meslek dallarından devşirme yoluna girerken, daha önce belirttiğimiz güç/seçkinlik algısı/saplantısı doğrultusunda düşünmekte

ve hareket etmekteydi. Bu akımın "tabanı"na yoksul, sıradan halk kitlesine bu tarikatlar aracılığıyla sunulan, formel, geleneksel Sünnî İslâm akidesiydi.

Türkiye'de pre-İslâmcılığın İslâmcılığa evrilmesi bu, Sünnî akaide bağlı teknik eğitimli kadro eliyle oldu. MNP ile başlayan İslâmcı siyasal parti -hareketin kurucu çekirdeği 1940-1950 yıllarında Teknik Üniversite'den mezun mühendislerdi. Bunların çizdiği "yeniden güçlü Türkiye", "ağır sanayi hamlesi" yapacak ve "yüz bin tanka" sahip olup "İslâm aâleminin lideri" olacak bir Türkiye idi.

Bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de İslâmcı hareketi, yüzyıldır süren savunmacı pozisyondan çıkarıp evrensel bir hayata düzen alternatifi sunma iddiasını ateşleyen devrimidir. İran Devrimi'nin etkileri, 12 Eylül diktası nedeniyle Türkiye'de 1980'lerin ortalarında su yüzüne çıktığında görülen oydu ki; Türkiye'de İslâmcı akım, başlangıçtan beri karakteristiklerini veren çizgileri pek az değiştirmiştir. Şüphesiz beş on yıl öncesiyle kıyaslanmayacak zenginlik ve derinlikte bir fikri ortam yaratabilmiş ama örneğin İran devriminin sadece ABD karşıtlığı ve devletler/ülkeler arası ilişkiler üzerinden içeriklendirilen anti-emperyalizmle sınırlı olmayıp ülke içi düzeni sorgulayan o "müstazaf" -ezilenler- kavramı, Türk İslâmcılığının Sünnî muhafazakâr süzgeçlerinde takılıp kalmış, İslâmcı söylem ve fikir/program tartışmalarına pek az yansıyabilmiştir. Gerçi, 1980'li ve 1990'lı yıllar konjonktüründe gerek reel sosyalist blokun spektaküler çöküşü ve Türkiye'de sosyalist hareketin 12 Eylül döneminde yediği ürkütücü ağırlıktaki darbe ve gerekse merkez sol cenahtaki bıktırıcı iç çekişme ve çürüme alametleri, 1980'lerin sonlarına kadar sola eğilimli olan metropol varoşlarında İslâmî harekete doğru hissedilir bir yönelişe yol açmış ise de; İslâmî akımda bu olguyu merkezine alan, öznesi bu yoksullar olan bir İslâmî yorum ve hareket girişimi bile görülmemiştir. Böylesi bir akım ve hareketin üzerinde odaklanacağı "eşitlik" kavramı Batınî/avamî tasavvuf geleneğinin küllenmiş mirasından pekala türetilebilir iken, ilginç olan bunun değinme konusu bile olmayışı; buna mukabil tasavvufî akımın havasî yorumunun -örneğin Fethullah hoca cemaatinin şahsında- hayli etkin bir konuma yükselebilmesidir.

Şüphesiz, insanlığın ezeli eşitlik/özgürlük arayışının pre-modern çağlarda dinsel form ve zihniyet çerçevesinde cereyan ettiğini bilen, bilmesi gereken Türkiye'nin sol-sosyalist akımının, bu yoksulları/aşağılanmışları da kendine çeken 1990'ların dinî/İslâmî hareketinde Batınî/eşitlikçi tasavvuf geleneğinin izlerini aramak, küllerini canlandırmak gibi bir ihtiyacı, eğilimi niçin hiç duymadığı da sorulabilir.

Bu sorunun cevabı için sol-sosyalist akımın Alevîlikle özel ilişkisi, din-dinî hareket bahsinde Kemalizmle paralel konumlanışı vb. birçok neden sıralanabilir. Ancak, bu sıralama yapılırken formel kavrama, anlamlandırma tarzının sırf dinî zihniyete, Sünnî akaidin empoze ettiği alışkanlıklara özgü olmadığını, sosyalist düşünüşe de ister istemez "sızdığı" olgusunu herhalde ilk sıralara yerleştirmek gerekecektir. ❐

DİPNOT

1 1946 sonrasında izin verilen kuran kursları ve cami yaptırma dernekleriyle toplumsal tabanını toparlayan pre-İslâmcı oluşumlar, İmam-Hatip okulları ve yüksek öğrenim yurtları ve burslar ile ilerde pre-İslâmcılığın İslâmcılığa dönüşümünü sağlayacak kadrolarını hazırlama imkânını buldular.

Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmî Uyanış

Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum

ÖMER ÇAHA

GİRİŞ

Türkiye'nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı açılımın bir sonucu olarak kamusal ve siyasal yaşam alanında ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönündeki arayışlarla kamusal yaşam alanına çok sayıda yeni grup ve değer girdi. İslâm kamusal yaşam alanında yükselişe geçen önemli değerlerden biri olmuştur. Gerek değişik İslâmî kimlikteki sosyal gruplar, gerekse bu grupların ürettiği İslâmî anlayışlar Türkiye'de tartışma gündemine gelen hususlardan birini oluşturdu. İslâm'ın yükselişe geçmesi, her şeyden önce bu yükselişin Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanıp algılanmayacağı yönünde tartışmaların alevlenmesine yol açtı. Zira İslâm birçok İslâm ülkesinde, siyasal sistemlerin karşısına dikilen en köklü muhalefet odağını oluşturmuştur. İslâm, İran ve Afganistan gibi yerlerde iktidara gelirken; Cezayir, Sudan, Fas, Tunus ve bazı Ortadoğu ülkelerinde de rejimleri sarsan bir sosyal ve siyasal oluşum haline gelmiştir. Türkiye'de de İslâm, çoğunlukla seküler sistemle bağlantısı çerçevesinde gündeme gelmiştir. İslâmî kesimlerle ve İslâm'ın yükselişiyle ilgili çalışmalar ve tartışmalar daha çok İslâm'ın bu yönüne olmaya başlamıştır. Bu çalışma da esas itibariyle Türkiye'deki İslâm'ın bu yönü üzerinde duracaktır. Türkiye'de yükselişe geçen İslâm'ın ana karakterinden hareketle buradaki İslâmî grupların sosyal, siyasal ve ekonomik modernleşme karşısındaki tutumları tartışılacaktır.

MİLLÎ MÜSLÜMANLIKTAN ULUS ÖTESİ MÜSLÜMANLIĞINA

Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm'ın yükselişi 1950'lerden itibaren görülmeye başlanmıştır. Kemalist devrimin yeraltına inmek zorunda bıraktığı dinî kesimler, 1950'de çok partili sisteme geçişle birlikte gelen kısmî özgürlük ortamı içinde kendilerini ifade etme imkânı bularak siyaset içinde de etkin olmaya başladılar. İslâm bu tarihlerde yeni bir fenomen olarak gün yüzüne çıkmaktan çok, bastırılmış ve görünmez kılınmış köklü bir fenomen olarak siyaset sahnesine çıkmıştır. 1950 sonrasındaki çok partili demokratik rejim dönemindeki İslâmî canlanış, daha çok kitlelerin inançlarını yasaklanmış ve bastırılmış olan özel alanda (o tarihlerde bu, kamusal alanda hiç mümkün değildi) yaşama talebi etrafında gelişmekteydi. Özellik-

le cemaat şeklinde gelişmeye başlayan dinî gruplar için 1950'lerde en önemli talep, kendi çocuklarına dinî eğitim verme imkânına kavuşmanın yanı sıra, bir araya gelerek kitaplar (Kuran, Hadis, Mevlit, İlmihal ve Risale gibi) okumak ve buna ilişkin değerleri kolektif biçimde paylaşmaktan ibaretti. Fakat zamanla İslâmî kesimin talepleri özel alanla sınırlı olmaktan çıkarak kamusal alana da taşındı. Kamusal alanda dinî eğitime kavuşma talebi, Kuran Kursları ve İmam-Hatiplerin yaygınlaşmasıyla kendisini ortaya koydu (Narlı, 2003).

1950'lerden sonra yükselen İslâm'ın ana karakteri "milliyetçi-muhafazakâr" bir karakterdir (Bora, 1998). Özellikle cemaatlerin ve tarikatların lokomotifini yaptığı İslâmî kesim 1970'lere kadar Said Nursî, Süleyman Hilmi Tunahan, Necip Fazıl Kısakürek, Hüseyin Hilmi Işık ve daha çok yerel düzeyde etkin olan şahısların görüşleri etrafında gelişmiştir. Bunların hemen hemen tümünün ortak özelliği millî ve manevi değerlere önem veren bir dinî anlayışa sahip olmalarıydı. Ancak 1970'lerden itibaren Mısır, Pakistan ve daha sonraları İran'da gelişen İslâmî hareketlerin etkisiyle Türkiye'deki dinî anlayışın millî karakteri ümmetçiliğe doğru evrilmeye başladı. Özellikle Müslüman Kardeşler hareketi içinde yer alan ya da bu hareketle dolaylı şekilde ilişkisi bulunan liderlerin ve düşünürlerin eserlerinin Türkçe'ye aktarılmasıyla birlikte, giderek tüm İslâm ülkelerini içine alan projeler ve evrensel İslâm anlayışı oluşmaya başladı. Başlangıçta Hasan El Benna, Seyyid Kutup ve Mevdudi, daha sonraları da Ali Şeriati'nin Türkçe'ye aktarılan kitaplarının bu anlamda önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu ve benzeri düşünür ve pratisyenlerin yazılarıyla tanışan Türkiye'deki dinî gruplar, İslâm'ın, kişinin yaşamıyla sınırlı bir dinî referans olmadığı, aynı zamanda kamusal alanda da iddiasının bulunduğu anlayışına kavuştular (Ayata, 1996).

1980'lere doğru gelindikçe İslâmî kesimler arasında iki hususun yükselme trendi gösterdiğini görüyoruz. Bunlardan biri İslâm'ın kamusal alana taşınarak kamusal alandaki kurumların İslâmî bir renge büründürülmesi talebi. İkincisi ise Müslümanlık ufkunun yerel sınırları aşarak "İslâm Âlemi" fikrine ulaşması. Tüm cemaat ve tarikatlarda aynı hissiyat hâkim olmasa da özellikle 1980'lerde bariz biçimde yükselme trendine giren duyarlılığın bu olduğu söylenebilir. İslâm âlemi söylemi 1970'li yılların başından itibaren Türkiye'nin siyasal hayatında kilit rol oynamaya başlayan MSP'nin "İslâm Ortak Pazarı" projesiyle orta halli siyasete de mal olmuştur. Mesela merkez sağ liderlerin, her tür fabrika ya da tesisin açılışını "ülkemize ve İslâm âlemine" hayırlı olmasını dileyerek yapmalarının arkaplanında bu yatmaktadır. Bu söylemin, DSP'nin iktidarda bulunduğu dönemde bu partinin lideri Bülent Ecevit tarafından da zaman zaman kullanılması, söylemin Türk siyasetinde ne kadar etkin bir noktaya geldiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

İslâm'ın bir kamusal alan aktörü olarak şekillenmesiyle, milliyetçi-muhafazakâr bir anlayıştan ulus ötesi bir anlayışa kayması hiç kuşkusuz 1970'lerden sonra görülen bir gelişme olmuştur. Bu karakterin kazanılmasında Millî Selamet Partisi'nin siyaset yaşamında yer almasının çok önemli bir rolü vardır (Sarıbay, 1985). MSP'nin ana söylemi "millîliği" esas alan "Millî Görüş" düşüncesi etrafında şekillenmiş olmasına rağmen, "İslâm Ortak Pazarı" söylemiyle bu parti Türkiye'nin bilinçaltına İslâm Dünyası ülküsünü yerleştirmeyi başardı. Dolayısıyla 1970'lerden sonra Batı'ya kuşkuyla bakan, hatta düşmanca duygular besleyen, Türkiye'nin yüzünü Batı'dan İslâm Dünyası'na çevirmeye çalışan bir anlayış, başlangıçta MSP camiası etrafında, ancak ilerleyen yıllarda cemaatleri de kapsayacak şekilde yaygın-

laşmaya başladı. MSP eliyle temelleri atılan ulus ötesi İslâm anlayışı, İran İslâm Devrimiyle birlikte daha ileri bir noktaya gitti. İran İslâm Devrimi, millî değerler üzerinden İslâm dünyasına uzanan İslâm anlayışının, ümmetçi bir siyasal çizgiye kaymasına yol açtı.

Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle birlikte ulus ötesi Müslümanlık anlayışı cemaatler eliyle yeni bir boyut kazanmaya başladı. MSP çizgisindeki ulus ötesi anlayışın ibresi genel olarak Arap ve Kuzey Afrika ülkelerine, Millî Görüş çizgisinden bağımsız gelişen siyasal İslâm'ın rotası ise genel olarak İran ve Kuzey Afrika ülkelerine doğru olmuştur. Ancak Soğuk Savaş sonrası dönemde cemaatlere mal olan ulus ötesi İslâmî anlayışın rotası Orta Asya ülkelerine ve giderek tüm Avrasya'ya doğru olmaya başlamıştır. İslâmî kesimdeki Avrasya düşüncesi ister istemez Batı'yı anlamayı, hatta Batı'yla yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. İslâmî kesim içinde ortaya çıkan bu yeni ufuk, zamanla diğer İslâmî kesimlerin Batı'ya karşı reaksiyoner tutumlarının yumuşamasına da yardım etmiştir

Siyasal İslâm düşüncesinin başta İran ve Afganistan olmak üzere, genel olarak dünya düzeyinde inişe geçmesi, İslâmî kesimler arasındaki ulus ötesi anlayışın daha kapsamlı bir tasavvura dönüşmesine yol açmıştır. Dünyada yükselmekte olan ekonomik ve siyasal liberalleşmenin de genel olarak Türkiye'yi, özel olarak da İslâmî kesimleri etkisi altına almasıyla İslâmî kesimler, sadece İslâm dünyasından oluşan bir dünya tasavvurundan daha kapsamlı bir tasavvura, yani küreselleşme tasavvuruna kavuşmaya başladılar. Bu tasavvur İslâmî kesimleri, Batı'yı anlama, hatta bu dünyada gelişmiş olan bazı değerleri sahiplenme noktasına getirmiştir. İslâmî kesimler arasında özellikle temel hak ve hürriyetler, ekonomik liberalleşme, demokratikleşme, sivil inisiyatifin yaygınlaşması gibi konularda ve Batı konusunda hamaset içeren geleneksel anlayışlarda ciddi bir kopuş meydana gelmeye başlamıştır. Dünyada küresel düzeyde yükselmekte olan değerlerin rüzgârı Türkiye'de belki de en fazla değişik İslâmî kesimler üzerinde esmektedir (Aras, 2000).

1990'lardan sonra bazı İslâmî aydınlar tarafından geliştirilen "Medine Vesikası" veya "çok hukukluluk" gibi tartışmaların aslında bir yanıyla da bu rüzgârın etkisi altında ortaya çıktığı söylenebilir. Bu arayışlar, bu aydınların Batı demokrasisinde görülen çoğulculuk, diyalog, uzlaşma, hukukun üstünlüğü, temel hak ve hürriyetler gibi değerleri kabullendiklerini; ancak bu değerleri İslâm tarihindeki kurumlar ve uygulamalarla temellendirerek, bunlara bir nevi İslâmî bir hüviyet kazandırmaya çalıştıklarını göstermektedir. Başka bir deyişle bu tür çabalar, İslâmcı aydınların bilinçaltındaki "olumsuz Batı"nın, olumlu değerlerinin İslâmîleştirilmesi çabasından başka bir şey değildir. Türkiye'de Batı anlaşıldıkça; Batı'daki farklı modernleşme anlayışları, farklı bilgi felsefeleri, farklı değişim süreçleri anlaşıldıkça genel olarak İslâmî kesimler, özel olarak da İslâmcı aydınların bilinçaltındaki olumsuz Batı imajı sarsılmaktadır. Önyargılardan arınmış bir liberalizm algısının da bunda fevkalade önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Liberal dünya görüşü ile İslâm arasındaki ortak değerler görüldükçe İslâmî kesim ve aydınlarının kafasındaki olumsuz Batı imajı ciddi biçimde erozyona uğramaktadır.

İSLÂMÎ UYANIŞIN YÜKSELMESİNDE ROL OYNAYAN FAKTÖRLER

1980 sonrası dönem Türkiye'sinde birçok yeni gelişme görülmüştür. Toplumsal dinamizmin değişik boyutlar kazanarak artması, Türk müteşebbislerinin Türkiye'nin etrafındaki duvarları adeta kaldırarak dünyaya yayılması, ekonomik liberalleşme rüzgârının esmesi gibi birçok yeni ge-

lişmenin içinde Islâm'ın yükselişi belki de en başat gelişmelerden birini oluşturmaktadır. Bugün eğitim alanından ekonomik alana, entelektüel alandan siyasal alana kadar geniş bir zeminde Islâmî kesimler başa güreşecek tarzda bir gelişme kaydetmiş ve Islâm, özellikle Anadolu'da, toplumun ruhunu adeta yeniden saracak tarzda etkisini hissettirmeye başlamıştır. 1980 sonrasında genelde Islâm'ın, özelde ise Islâmî grupların bu gelişmeyi kaydetmelerini sağlayan faktörlerin neler olduğunu anlamak, Islâmî kesimler arasındaki değişim ve dönüşümü anlamak kadar önemlidir.

Türkiye'deki Islâmî uyanışın arkaplanında çok sayıdaki içsel faktörlerin yanı sıra değişik dışsal faktörlerin rol oynadığı söylenebilir. Kuşkusuz en önemli dışsal faktör, özel olarak Batı'da, ama genel olarak da bütün dünyada görülmekte olan dine dönüş dalgasının Türkiye'yi de etkisi altına almasında görülmektedir. Soğuk Savaş dönemindeki iki kutuplu dünyanın sol blokunda hâkim olan temel değer dinsel değerlerden arınmış materyalizmdi. Din, karşısındaki dünyanın en önemli değerleri arasında yer almaktaydı. Hatta din, Soğuk Savaş dönemi boyunca Amerika'da Sovyet Bloku'na karşı mücadelede en önemli motivasyon kaynağı olarak kullanılan bir referans olmuştur. Amerika, Soğuk Savaş dönemi boyunca adeta ilahî bir misyonla hareket etmiştir. "Tanrı'nın gölgesinde bir millet", "Tanrı Amerika'yı korusun" gibi sloganların yanı sıra, paraların üzerine yerleştirilen "Tanrıya güveniriz" ibaresi Amerika'nın bu rolünün bir ifadesi aslında (Wood, 1999: 39). Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte materyalist dünya çöktü ve bu dünyada ya da Soğuk Savaş dönemi boyunca bu dünyanın nüfuzu altında bulunan diğer toplumlarda manevi ve dinî değerler yükselmeye başlamıştır. Öteden beri dünya çapında sürdürülen misyonerlik faaliyetlerinin karşısındaki en önemli barikatın çökmesiyle birlikte Hıristiyanlık dünyanın belli başlı bölgelerine ihraç edilmeye başlanmıştır. Tüm Afrika ve Asya kıtası 1980 sonrası dönemde adeta Hıristiyanlık tarafından fethedilmiştir. Bu bölgelerde yüz milyonlarca insan Hıristiyanlıkla tanışarak bu dinin değerlerini yaşamaya başlamışlardır (Berger, 1999).

Öte yandan demokratik Batı dünyasında pozitivist-materyalizm etrafında gelişmiş olan modernleşme görüşü de modernleşmenin olgunlaşmasına paralel olarak gerilemeye başladı. Batı'da (özellikle Kıta Avrupa'sında) modernleşme başlangıçta toplumu dinden, zihinleri ise Tanrı anlayışından arındırma şeklinde gelişmiştir. Bu bakımdan Kıta Avrupa'sında ulus-devlet aktörlerinin üzerine en fazla gittikleri kesim kiliseler ve dinî cemaatler olmuştur. Ancak tek-hakikatli pozitivist anlayışın zamanla gerilemesi, bunun yerine çok hakikatliğe yer bırakan anlayışların felsefede, psikolojide, antropoloji ve sosyolojide gelişmeye başlamasıyla birlikte dinsel değerler yükselmeye başladı. Kiliseler Avrupa'da son otuz kırk yıl içinde, 16.-17. yüzyıldan bu yana en güçlü günlerini yaşamaktadır. Batı dünyasındaki dine dönüş ve dinin yükselişi ister istemez kendisiyle yakın ilişki içinde bulunan Türkiye gibi ülkeleri de etkisi altına almıştır. Türkiye'de 1980 sonrası dönemde Islâmî kesimlerle sınırlı olmayan bir Müslümanlaşma trendinin arkaplanında yatan önemli bir faktörün bu olduğu söylenebilir.

Türkiye'deki Islâmî uyanışta rol oynayan ikinci dışsal faktör ise yine Soğuk Savaş döneminin sona ermesine paralel olarak Türkiye'nin tarihiyle zorunlu yüzleşmesi olduğu söylenebilir. Türkiye, Cumhuriyet tarihi boyunca dış politikada iki temel fobinin etkisi altında hareket etmiştir. Bu fobiler "Pantürkizm" ile "Panislâmizm" olmuştur. Bu iki fobinin etkisi altında şekillenen dış politika anlayışı Türkiye'yi ister istemez bu duyarlılığı besleyen iki dünyadan koparmıştır. Demir per-

1980 sonrasında İslâmcılığın büyük canlanmasından etkilenen Refah Partisi, büyürken, bir yandan da modern anlamda 'parti olma' sürecine girdi. Erbakan'ın mutlak otoritesinin gölgesinde, gruplar, güç odakları, onun yanında "veliaht" arayışları belirginleşti. Recep Tayyip Erdoğan, İstanbul İl Başkanlığı döneminde, RP'ye 'partileşme' sürecinde önemli merhale kaydettirdi.

denin çözülmesiyle birlikte Türkiye Balkanlar'da ve Orta Asya'da akraba topluluklarla yüz yüze gelmeye başlamıştır. Öte yandan Türkiye'deki iç siyasetin de bir sonucu olarak Arap ülkeleri, İran, Pakistan ve Kuzey Afrika gibi ülkelerle sağlanan sıcak ilişkiler Türkiye'yi tarih içindeki refakatçileriyle buluşturdu. Bu buluşturmada İslâm başat rol oynayan bir kaynak oluşturmuştur. 1990'lı yılların başında akraba topluluklardan Çeçenistan, Azerbaycan, Bosna Hersek ve Filistin gibi ülkelerde yaşanan insanlık dramı ister istemez Türkiye'yi tarihsel rolüne zorlarken; Türk insanında da tarihiyle bağlantılı bir kimliğin, hissiyatın ve duyarlılığın yükselmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle Türk insanını yakından ilgilendiren bu tür gelişmeler tarihsel bilinçaltının üzerini örten içe kapanma perdesinin aralanmasına yol açmıştır.

Bu tür genel faktörlerin yanında, İslâm ülkelerindeki İslâmî uyanışın da Türkiye'de şu ya da bu biçimde etkiler meydana getirdiğini söyleyebiliriz. 20. yüzyılın ikinci yarısında İslâm, Ortadoğu, Asya ve Afrika'da önemli bir sosyal ve hatta yer yer siyasal hareket olarak gelişti. İslâm coğrafyasındaki Batılılaşma süreci içinde yer alan siyasal iktidarlar İslâm'ı ikame edecek bir kültürel referans ortaya koyamadılar. Böyle olunca bu coğrafyadaki siyasal iktidarlar meşruiyetlerini İslâm ile pekiştirme durumunda kaldılar. Ortadoğu'da siyasal iktidarı paylaşan sosyalist siyasal düşüncelerin aynı zamanda İslâm'dan bir meşruiyet kaynağı olarak yararlanmaları bu anlamda ilginçtir. Başta İhvan-ı Müslimin liderleri olmak üzere, İslâmî gruplar üzerinde bir baskı mekanizması oluşturan sosyalist Nasr bile İslâm'ı yegâne referans olarak kabul etmiş ve politikalarını onunla meşrulaştırmıştır (Lewis, 1981: 22-23). Bununla birlikte din İslâm ülkelerinde aydınların da tezlerine önemli bir dayanak oluşturmuştur.

Mesela bir zamanlar Arap dünyasında sosyalist aydınlar, tezlerini sosyalizmle İslâm arasındaki ortak değerlere vurgu yaparak meşrulaştırmaya çalışırlardı. Son yıllarda İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlayan liberal düşünce de aynı şekilde İslâm'la ortak değerleri önplana çıkarılarak yaygınlaşmaktadır.

Bu tür dışsal faktörlerin yanında, İslâm'ın yükselişinde rol oynayan çok sayıda içsel faktör de vardır. Bunların başında Türkiye'de 1980 sonrası dönemde görülmeye başlanan serbestleşme havası gelmektedir. Özal'ın Türk siyasetinde açtığı yeni sayfa birçok kesim için olduğu gibi İslâmî kesimler için de bir "fırsatlar alanı" doğurmuş oldu (Yavuz, 2003: 24). Özal ile birlikte başlayan süreçte önplana çıkan siyasetin ana unsurlardan biri toplum, halka ve millete olan vurgudur. Devletin, milletin hizmetinde olması gerektiği düşüncesini yayan Özal, Cumhuriyet tarihi boyunca toplumun sıradan kesimlerine karşı kapalı olan elitist bürokratik yapının kapılarını halka açan önemli altyapılar oluşturdu. Bu altyapıların en önemlisi eğitim alanında görüldü. Türkiye'nin her köşesine ulaşacak kadar yaygınlaşan nitelikli eğitim imkânları halk çocuklarının bürokrasiyle buluşmasına imkân sağladı. Özal'ın eseri olan en önemli projelerin başında Anadolu liseleri gelmektedir. Anadolu liseleri aracılığıyla İngilizce'ye dayalı eğitim sayesinde, dil bilgisi ve yurtdışı deneyimini kullanarak devletle bütünleşme imkânı bulabilen dar sınıfın tabanı halka doğru genişlemeye başladı.

Öte yandan İmam-Hatip liselerinde artan eğitim kalitesi ve bu liselerin giderek rekabet şartlarına uyum sağlama isteği, İslâmî tonu ağır basan renklerin devlet alanına rahatça taşınabilmesi şansını doğurdu. Eğitim imkânlarının Türkiye'nin her köşesine yayılmasıyla birlikte toplumun değişik renklerini taşıyan insanlar üniversite imkânına kavuşmaya başladılar. Aslında 1980'li yılların başlarından itibaren üniversitelerde ortaya çıkan başörtüsü olayı, başlangıçta İslâmî bir uyanış ya da manifesto olmaktan çok, eğitim hizmetlerinin başörtülü ailelerin de çocuklarını içine alacak ve onları görünür kılacak kadar yaygınlaşmasının bir ürünü olmuştur. Devletçi elitin, özellikle de cumhurbaşkanlığı sırasında Kenan Evren'in başörtüsüne karşı gösterdiği reaksiyon, başörtüsünün zamanla bir duruş, bir aidiyet göstergesi haline gelmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle başörtüsünü, resmî ağızla ifade edildiği biçimiyle "simge"leştiren aslında İslâmî kesimler olmaktan çok, devletçi elit olmuştur. Başörtüsü görünür olduğu 1980'li yılların başlarından itibaren kendi doğal mecrasına bırakılmış olsaydı, belki de bu konu bugün bambaşka bir yönde seyrediyor olacaktı.

Eğitim imkânlarına ilave olarak ekonomi ve siyaset hayatında görülen serbestleşme de İslâmî kesimlerin, eğitim, sanayi, ticaret ve entelektüel alanlara kaymalarına imkân sağlamıştır. Aslında liberal politikalar sayesinde yaratılan imkân sadece İslâmî kesime değil, toplumun tüm kesimlerine hizmet etmiştir. Bunun sonucunda Türkiye'de yeni kimliklerin yanı sıra, yeni siyasetler, yeni talepler, yeni örgüt biçimleri ortaya çıkmıştır (Göle, 1994). Ekonomideki özelleştirme, sadece ekonomide değil; eğitim, sağlık, kültür ve sanat alanlarına da önemli bir ivme kazandırmıştır. Özellikle eğitimin özelleşmesi imkânı, İslâmî grupların bu alana girmesine yol açtı. Eğitim alanına girmek İslâmî gruplara hem ekonomik değer kazandırmıştır hem de nitelik. Eğitim, İslâmî grupların ulus ötesi (*transnational*) bir aktör olmasına da imkân sağladı. İslâmî gruplar, yurtdışında sürdürdükleri eğitim faaliyetleriyle Türkiye'yi küresel bir aktör haline getirecek bir yatırımın altına imza atmaktadırlar.

1980 sonrası dönemde ortaya çıkan fırsatlar alanının yanında, İslâm'ın Türk

toplumunun kültürel kodlarının derinlerine kök salmış olmasını da önemli bir faktör olarak görmek gerekir. Kemalist devrim Cumhuriyet dönemi boyunca din konusuna bir fobi olarak yaklaşınca, ne dini ikame edecek bir maneviyat alanı üretebildi, ne de dinin kendi içinde farklı anlayışların ortaya çıkmasına müsaade etti. Cumhuriyet döneminde ortaya konan din politikası, teokrasiyi tersine çeviren "*etatokratik*" bir sistem olmuştur (Çaha, 2001: 77-89). Bu sistemde Katolik teokraside görülen dinle devlet yer değiştirmiştir. Başka bir deyişle teokraside devletin üzerinde olan din, burada devletin altına alınmıştır. Bu da dinin kendi içinde tek hakikatli bir mecrada seyretmesine yol açmıştır. 1980 sonrasındaki serbest ortam dinî gruplar arasında farklı arayışları mümkün kılarken, bu arayışların toplumun belli kesimlerine bir heyecan getirmesine de neden olmuştur.

Cumhuriyet kadroları, derin tarihî kökenleri olan ve dinsel duyarlılıkla beslenen "maneviyat"çılığı, gücünü akıl ve bilimden alan ama aynı zamanda devrimci bir karaktere sahip olan "rasyonalizm"le telafi etmeye çalıştılar. Kolektif bir proje olarak üretilen rasyonalizm anlayışını ise Fransız menşeli ve büyük ölçüde tek hakikatliliği ön gören pozitivizm üzerine bina ettiler (Kasaba, 1997: 15-36). Ancak pozitivizmin felsefeden sanata değin genişçe bir alanda yaşadığı kriz ister istemez Türkiye'de de hissedildi. Pozitivist felsefe üzerine bina edilen evrenselci modernizm kendi içinden postmodernizm gibi çok köklü ve ciddi bir eleştiriyle karşılaştı. Bu paradigmanın demokratik dünyada yoğun bir eleştiriye tâbi tutulmasıyla Türkiye'deki Kemalist uzantısı da bir bakıma bu eleştiriden nasibini aldı. Modernist paradigma karşısında yer alan postmodernist kritiğin karşılığı, Türkiye'de Kemalizm karşısında yer alan bağımsız İslâmî gruplarla farklı hakikat arayışı içinde olan kesimler olmuştur (Gülalp, 1995). Türkiye'de İslâmî uyanışın başını çeken mühendis, entelektüel ve kadın gibi üç çeşit elitin oluşuna dikkat çeken Nilüfer Göle bu elitlerin modern seküler kurumlarda yetiştiklerini, ancak Batı'da modern kurumlarda yetişip postmodern eleştiriler geliştiren entelektüeller gibi Türkiye'deki modernist Kemalist kurumların kritiğini oluşturduklarını ileri sürmektedir. Göle, seküler kurumlarda bu tür elitlerin yetişmesine paralel olarak, seküler karşıt kritiklerin bu paradigma içinden üretildiğini ve bu paradigmanın İslâmî alanla seküler alanı birbirinden ayırdığını ileri sürmektedir (Göle, 1997).

Kemalist modernleşmenin siyaset, felsefe ve bilim alanlarında yaşadığı tahribatın maneviyatçı hissiyat bakımından bir terazi etkisi yaptığını söyleyebiliriz. Kemalizmle özdeşleşen; tarihten, toplumdan, dinden kopuk kaba rasyonalizmin inişi, geleneksel, millî ve manevi değerlerin yükselişiyle atbaşı gitti (Gülalp, 1997: 52-63). Bunun sonucunda dinî duyarlılık, sadece İslâmî bir siyasal doktrin olarak okuyan kesimler arasında değil; toplumun genelinde görülmeye başlandı (Köktaş, 1997). Hatta sadece Sünnî kesimde değil, öteden beri sol düşüncelere teşne olmaya çok müsait olan Alevîlik coğrafyasında da maneviyatçı dinî duyarlılıklar yükselmeye, buna karşılık vermek üzere de cemevleri ortaya çıkmaya başladı (Çamuroğlu, 1998: 79-84). Sosyo-kültürel ve tarihsel bağlardan kopuk kurgulayıcı rasyonalizmin Kemalist şubesinin birçok alanda cephe kaybetmesiyle, toplum, deyim yerindeyse kendi doğasına dönmüş oldu. Başka bir deyişle Kemalizmin görünmez kıldığı renkler, desenler gün yüzüne çıktı. İslâm'ın yaygın bir alanda görülmeye başlamasını aslında toplumun kendi doğasına dönüşünün bir parçası olarak da okumak mümkün.

1980 sonrası dönemde Türkiye'de genel olarak uyanan maneviyatçı hissiyatın İslâmî tonajı ağır basan bir renge bürün-

mesinde, örgütlü dinî grupların geniş halk kesimleriyle kurdukları irtibatın önemli bir etkisi vardır. 1970'lerde gecekondularda, kentlerin varoşlarında ve hatta köylerde halka kısmen inmeyi başaran solun yerini, 1980 sonrasında örgütlü dinî gruplar aldı. Deniz Feneri, İHH (İnsani Yardım Vakfı) gibi geniş ağlı sivil yardım kuruluşlarıyla İslâmî kesimden dernekler ve vakıflar yoksul halkın duygularına tercüman oldular. Devlet imkânlarını eline geçiren sağdan ya da soldan seküler kesimler yoğun biçimde yolsuzluklara bulaşırken; özellikle yerel yönetimlerde yönetime ortak olan İslâmî kesimler devlet imkânlarını halkın yoksul kesimleriyle paylaşarak onlarla aynı frekansı yakaladılar. Bu da toplumda bunların şahsında dine ve dinî yaşayış biçimine karşı bir güven havasının doğmasına yol açtı. Bununla birlikte dengesiz gelir dağılımı politikalarının sorumlusu olarak sistemin görüldüğünü unutmamalıyız (Keddie, 1988: 14-15). Nikki R. Keddie 1960'lı yıllardan bu yana İran, Mısır ve Türkiye'de yükselen İslâm'ın, kitlelerin geriye dönüş arzularından kaynaklanmadığını; aksine bu ülkelerdeki mutsuz, mağdur kesimlerin daha iyi bir yaşam standardı elde etme arzusundan kaynaklandığını buralarda yaptığı derin gözlemlerden hareketle ileri sürmektedir (Keddie, 1991: 298).

Dolayısıyla halka tepeden bakan, onları horlayan, halka deyim yerindeyse "hasso ve memo" muamelesi yapan Kemalist devletçi elitin aksine, İslâmî gruplar halkla temas kurmayı, onların derdine deyim yerindeyse derman olacak bir çaba içinde olmayı başarmıştır. Mesela Marmara Depremi esnasında bölgeye devletin Kızılay'ından daha önce İslâmî kesim arasında ortaya çıkan İHH ulaşmıştır. Medyanın, bölge üzerindeki projektörleri çekildikten sonra da bölgede uzun zaman yardım ağı oluşturan İslâmî dernekler, vakıflar ve cemaatlerle Fazilet Partisi çizgisindeki belediyeler olmuştur. Halkla kurulan sıcak ilişkinin aynı zamanda siyasal bir destek olarak bu çizgideki partilere kaydığını görüyoruz. Mesela Kasım 2002 milletvekili seçiminde Fazilet Partisi'nin mirasına konan AKP bu bölgedeki diğer partilerin etkisini silip süpürmüş ve neredeyse bölgedeki tüm milletvekillerini tek başına almayı başarmıştır.

İSLÂMÎ KESİMLERİN DEMOKRASİYLE UTANGAÇ FLÖRTÜ: ÇOĞULCU TOPLUM ARAYIŞLARI

Türkiye'deki İslâmî grupları dört ana kategoride toplamak mümkündür: Cemaatler, tarikatlar, siyasal gruplar ve bağımsız gruplar. Tarikatların dışındaki bu grupların hemen çoğunun Cumhuriyet döneminin birer ürünü olduğu söylenebilir. Yeni simalar ve merkezler altında görünmekle birlikte tarikatlar, hem gelenekleri, hem de dayandıkları felsefe itibariyle, tarihi Türklerin İslâm'a girişi kadar eski olan İslâm tasavvufundan beslenirler. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ötesine giden bir tarihsel arkaplanları bulunmaktadır. Oysa cemaatler, beslendikleri ilim atmosferi itibariyle Cumhuriyet öncesine gitmekle birlikte, esas itibariyle Cumhuriyet döneminin birer ürünüdür. Cumhuriyet döneminde kamusal alandan soyutlanan din, cemaat liderlerinin gayretleriyle kamusal alanın görünmeyen alanlarında gizlilik içinde küçük gruplar arasında yaygınlaşmıştır. Özellikle Said Nursî ve Süleyman Hilmi Tunahan gibi İslâm alimleri çağımızın materyalist akımının Türkiye'deki rüzgârına karşı koyabilmek için çaba göstermişlerdir (Yavuz, 1999). Said Nursî, büyük bir kısmı Kuran'ın felsefî yorumuna dayanan *Risaleler* ile karşı koyarken; Süleyman Tuna çabasını Kuran'ın okunmasını yaygınlaştırma yoluyla somutlaştırmıştır. İslâmî gruplardan siyasal İslâm, merkez sağ ve merkez sol siyasete karşı 1960'ların sonunda ortaya çıkan Millî

Görüş geleneğiyle gün yüzüne çıkmış ve İslâmî bir siyaset gütmeye çalışmıştır. Bağımsız gruplarsa daha çok 1980 sonrası entelektüel iklimin etkisinde kalarak, bu tarihten sonra konuşulan, tartışılan konuları gündeme getirmeye çalışmışlardır (Çakır, 2002).

1980 sonrası döneme geldiğimizde Türk siyasetinde dikkate değer bir arayış ve farklılaşma trendinin yükseldiği görülmüştür. Türk toplumundaki farklılaşma kaçınılmaz olarak İslâmî gruplar üzerinde de etkisini hissettirmiştir. Bunun sonucunda yukarıda altı çizilen dört ana gövde üzerinde çok sayıda yeni gruplar ortaya çıkmıştır. Yeni ortaya çıkan grupların bir kısmı ana gövdenin temel paradigması içinde şekillenirken, bir kısmı da tümüyle 1980 sonrası dönemin yükselen değerleriyle şekillenmiştir. Mesela 1980 sonrası dönemde İslâmî grupların literatürüne giren bazı kavramların demokrasi, sivil toplum, liberal İslâm, kadın hakları, Kuran meali gibi değerler olduğu görülmektedir. İslâmî kesim 1980 sonrası dönemde bir yandan giderek kendi içinde farklılaşırken, bir yandan da ortaya çıkan tartışma alanına kendi cephesinden katkıda bulunmuştur (Sarıbay, 1994).

Bilindiği gibi 1980 sonrası dönem Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin en hareketli, en renkli, en canlı ve entelektüel renklilik bakımından en zengin dönemidir. Özal'ın başlattığı liberalleşme süreciyle birlikte Türkiye giderek liberal Batı'ya doğru yelken açmıştır (Aral, 2001: 72-88). Öte yandan başta gelişmiş Batılı ülkeler olmak üzere, dünyada esmekte olan liberalleşme rüzgârı Türkiye'deki sisteme yönelik tartışma alanlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Türkiye'de 1980 sonrası dönemde gündeme gelen liberalizm, sivil toplum, katılımcı demokrasi, insan hakları gibi değerlerin bu çerçevede tartışılan değerler olduğu dikkat çekmektedir. Demokrasi talebi olan değişik kesimlerden aydınların en çok vurguladığı kavram "toplumsal sözleşme" olmuştur. Türkiye'de devletin, halkıyla bir sözleşme gerçekleştirmediği, dolayısıyla devletin toplum üzerindeki tahakkümünden beslenen geleneksel bir yönetim tarzı sergilediği yolundaki varsayımdan hareketle, devlet-toplum sözleşmesinin önemine ilişkin yoğun tartışmalar yaşandı. Bu tartışmalara her siyasal ve ideolojik kesimin kendi cephesinden katıldığı söylenebilir. İkinci Cumhuriyet, sivil cumhuriyet, çok hukukluluk, liberal demokrasi, sosyal demokrasi, Medine Vesikası gibi alternatif modeller, bu dönemde değişik kesimler tarafından ihtiyaç hissedilen toplumsal sözleşmeyi sağlamak üzere ortaya atılan modeller olmuştur (Altan, 2001; Erdoğan, 1992; Yayla, 2000).

İslâmî kesimlerin de kendi cephelerinden bu tartışmalara değişik projelerle katıldığını görmekteyiz. 1980 sonrasındaki arayışlar çerçevesinde İslâmî kesimler arasında ana hatlarıyla "çoğulcu", "pragmatik" ve "reddiyeci" diyebileceğimiz üç tutumun geliştiği söylenebilir. Çoğulculuk yönündeki tartışmalar daha çok bağımsız İslâmî entelijansiyadan gelmiştir. Türkiye'deki sistemin çoğulculuk ekseninde bir sosyal sözleşme temeline oturtulması yönünde İslâmî kesimden ana hatlarıyla iki görüş gündeme gelmiştir. Bunlardan biri Ali Bulaç (1993 ve 2001) ve etrafındaki bir aydın grubundan, biri de bir ucu Refah Partisi'ne kadar uzanan ve başını RP milletvekili Bahri Zengin'in çektiği bir gruptan geldi. Ali Bulaç'ın savunduğu model İslâm Peygamberinin Medine'ye hicretinden sonra Müslümanlarla diğer Medine ahalisi arasında gerçekleştirmiş olduğu Medine Vesikası modelidir. Bazı düşünür ve tarihçiler tarafından bir anayasa niteliği şeklinde olduğu kabul edilen ve elli civarında maddeden oluşan bu belge Müslümanların kendi aralarındaki ilişkilerin yanı sıra, başta Yahudiler olmak üzere diğer Medine ahalisi arasındaki ilişkileri de düzenlemektedir. İki kısımdan oluşan Medi-

ne Vesikası birinci kısımdaki maddeleri Mekke'den göç eden Muhacir Müslümanlarla, Medine yerlisi Ensar Müslümanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. İkinci kısımda yer alan maddeler ise değişik Yahudi kabileleriyle Müslümanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir (Watt, 1968: 130-134).

Herkesi kendi inancında serbest bırakan belge, ortak Medine savunmasını, karşılıklı mal ve can emniyetini teminat altına almaktadır. Özellikle Yahudileri Müslümanlarla aynı güvenlik haklarına sahip bir tebaa olarak kabul etmektedir. Yahudilere gelen bir tehdidin aynı zamanda Müslümanlara da gelmiş olacağı ve aynı şeyin Müslümanlar açısından da geçerli olacağından hareketle ortak bir güvenlik politikası geliştirilmiştir. Medine Vesikası aynı zamanda "egemenlik" ve "katılım" konusunu değişik maddelerle açıklığa kavuşturmuştur. Metnin tümünden Müslümanların, sayısal olarak azınlıkta olmasına rağmen kurucu unsur olduğu, İslâm peygamberinin bir hakem konumunda bulunduğu ve Müslümanlarla Yahudilerin aynı katılım hakkına sahip olduğuna ilişkin bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Medine Vesikası'nı Türkiye'nin gündemine getiren İslâmcı aydınlar aslında Türkiye'yi bu model çerçevesinde yeniden şekillendirmekten çok, İslâm'ın teolojik ve tarihsel referanslarında çoğulcu bir modelin bulunduğunu, dolayısıyla İslâmî bir iktidarın tümüyle totaliter teokratik bir model olamayacağını vurgulamayı hedeflediler (Bulaç, 1995). Çoğulculuk, insan hakları, özgürlük, demokrasi gibi değerlerin sadece Batı'ya ait olmadığını, böyle bir toplumsal uzlaşma için çağdaş İslâmcılığın, İslâm tarihine ve buradaki pratiklere dayalı referanslarıyla yeterince donanımlı olduğunu savunmaktadırlar (Bulaç, 2001). Buradan hareketle aslında Medine Vesikası projesini savunan İslâmcı aydınların, sistemin tümünü yeniden şekillendirmekten çok sistemi İslâm tarihindeki uygulamalarla referanslandırma çabasında oldukları söylenebilir.

Buna benzer bir tartışmayı da, aynı zamanda Refah Partisi'nin teorisyenlerinden biri olan Bahri Zengin ve gazeteci yazar Abdurrahman Dilipak gibi aydınlar tarafından gündeme getirilen "çok hukuklu" bir toplum projesinde görmekteyiz. Bu düşünceyi savunan aydınlar İslâm tarihinin ilk dönemlerini esas almakla birlikte, esas itibariyle Osmanlı'daki çok hukuklu ve milletli sistemi referans almaktadırlar. Bunların temel talepleri ise her inanç grubunun kendi inanç esaslarından oluşan hukuk sistemine tâbi olarak, kendi sosyal ve siyasal işlerinin kendileri tarafından düzenlenmesi şeklinde özetlenebilir. Dolayısıyla, çok hukuklu sistem tartışmasından hareketle, Türkiye'de yaşayan Müslümanların kendi inançlarına göre yaşayabilecekleri bir hukuk alanı açmak istemektedirler.

Kısaca, çoğulculuk tutumu etrafındaki tartışmalarda yer alan İslâmcı aydınlar Türkiye'deki sistemi köklü bir değişime tâbi tutmaktan çok, adeta bu sistem içinde kendi inançlarını yaşamak isteyen kesimlere yer açmak istemektedirler. Refah Partisi tarafından 1995 yılına kadar politik bir manifestoya dönüştürülerek geliştirilen Adil Düzen söylemini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir (Çakır, 1997; Dağı, 1998: 185-204). Adil Düzen söylemini savunan RP yanlıları da, sistemi kökten değiştirmeden, birtakım operasyonlarla rehabilite edebileceklerine inanmışlardı. Kendilerinin öngördüğü bir ekonomik modelle, sosyal ve siyasal uzantıları olan bir yeniden dağıtımcı adalet anlayışını tesis etmeye çalışmaktaydılar. Aslında bu da Avrupa'da gelişmiş olan sosyal demokrasinin Üçüncü Dünyacı reaksiyoner bir versiyonundan başka bir şey değildir. İslâmî kesim tarafından dillendirilen üç modelin de, özünde demokrasinin en önemli kazanımı olan çoğulcu toplum projesine sempatik yaklaştığını,

ancak bu sempatiyi İslâm tarihindeki bazı uygulamalarla temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Ancak gerek Medine Vesikası, gerekse çok hukuklu toplum projesinde gözden kaçırılan temel nokta, modern toplumun cemaat eksenli geleneksel toplumdan farklı bir örgütlenme yapısına sahip olduğu gerçeğidir. Geleneksel toplumlarda, deyim yerindeyse gettolar bulunmakta ve her cemaat bu gettolar içinde kendi kendine yetinebilecek durumdadır. Hem ekonomik hem de hukuksal olarak birbirinden özerk cemaatlerin tesisi geleneksel toplumlarda mümkündür. Oysa modern toplumlarda, ortak kamusal ve siyasal alan etrafında ve birey ekseninde gelişen sistem çok yönlü karşılıklı ilişkiler ve etkileşimler ağı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla böyle bir sistem kendi içinde geleneksel toplumlarda olduğu gibi cemaat adacıklarını barındırabilecek bir nitelikte değildir.

İslâmî kesimler içinde gelişen ikinci tutum ise cemaatlerin takip etmekte oldukları "pragmatik" tutumdur. Bağımsız İslâmcı aydınlara göre, ekonomik faaliyetlerle uğraştıkları için reel hayatın içinde olan cemaatler herhangi bir sistem modeli önermek yerine, var olan sistemin kendilerine sunduğu imkânlardan yararlanmaya çalışmaktadırlar. Hem cemaatlerin hem de genel olarak baskın tarikat gruplarının bu tutumu benimsedikleri söylenebilir. Bu grupların örtük bir ütopyaları ya da altın sayfalardan oluşan nostaljik bir tarih özlemleri olsa da, esasında demokrasinin mümkün kıldığı ılımlı bir sistemin kendilerine daha fazla hizmet ettiğinin bilincindedirler. Bu bakımdan sistemle didişmek yerine, sistemin sunduğu imkânlardan yararlanma yoluna gitmektedirler.

Değişik Nurcu, Süleymancı ve Işıkçı gibi cemaatlerin yanı sıra, bazı tarikatların merkez sağda yer alan siyasal partileri desteklemelerinin temel nedeni budur. Bunlar, total özellikleri olan teokratik bir yönetim yerine, faaliyetlerini mümkün kılan ılımlı demokratik bir sistemden yana tavır sergilemektedirler. Sistemden çok cemaat üzerinde odaklaşan bu gruplar, İslâm'ı politik bir referans olarak algılamaktan çok bir inanç ve ahlaki referans olarak algılamaktadırlar. Bununla birlikte çoğulculuk projesini öneren gruplar gibi Batı ve Batılı değerlere karşı bir antipati beslememekte, aksine Batı'ya her yönüyle yakın bir noktada bulunmayı önermektedirler. Özellikle Nurcu grupların Batı'ya karşı herhangi bir husumeti olmadığı gibi, Batı'dan gelen değerlere karşı da aşırı bir itirazları söz konusu değildir. Bunun da temelinde, Said Nursî'nin 20. yüzyılda yükselen materyalist akımlara karşı Batı dünyasını Ehl-i Kitap müttefikler olarak tanımlamasının yattığı söylenebilir (Mardin, 1999).

İslâmî cemaatlerle, baskın tarikatlar, bir ucunda Katolizmin, bir ucunda da Protestanlık tarzı ahlak anlayışının bulunduğu ikili bir sarkaç arasında gidip gelmektedirler. Dünyaya yönelik bir çaba içinde olma, servet birikimi sağlama, ticaretle uğraşma, lüks bir hayat kurma, zenginleşme, modern toplumun sağladığı imkânlardan yararlanma gibi noktalarda Protestan bir özellik taşımaktadırlar. Öte yandan cemaatin manevi varlığını bireyin önüne geçirme; cemaat veya tarikat liderlerinin sohbetlerini, nasihatlerini, kararlarını dogmatik birer referans haline getirme; liderleri yüceltme; cemaat oligarşisini titizlikle koruma gibi hususlarda ise Katolik bir karakter taşımaktadırlar. Cemaatlerin bu yüzünde giderek kritisizmden arınmış, mistik ve dogmatik bir yapının yer aldığı görülmektedir.

İslâmcı gruplar arasında gelişen diğer bir tutum ise gerek Batılı değerler sistemini gerekse Türkiye'deki sistemi tümüyle reddedip bunun yerine İslâmî ilkelere dayalı yeni bir sistem inşa etme şeklinde gelişen reddiyeci tutum olarak ifade edi-

lebilir. Bu tutum içinde olan grupların azınlıkta, hatta marjinal olduğunu ifade etmek gerekir. Marjinal olmanın da ötesinde bu grupların Türkiye'ye önereceği herhangi somut bir model söz konusu değildir. Zira İslâm tarihinde, Avrupa'da gelişmiş olan Katolik teokrasiyi karşılayacak, başka bir deyişle devleti dinin altına alan ve devlet kurallarını dine dayandıran bir model söz konusu değildir. Peygamber sonrasındaki Dört Halife Dönemi de dahil olmak üzere İslâm tarihinde ortaya çıkan Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı uygarlıklarının tümü yarı seküler özellikler taşımaktadır. Bu bakımdan Türkiye'deki mevcut sistemi tümüyle değiştirmeyi ve şer'i ilkelere dayandırmayı savunan marjinal grupların projelerine İslâm tarihinde örnek teşkil eden bir model yoktur. Buradan bakılınca bu grupların aslında alternatif bir sistem arayışında olmaktan çok, mevcut sistemle didişme içinde oldukları söylenebilir. Başka bir deyişle, onları sistemin dışında arayışlara yönelten faktör, sistemin onlarda uyandırdığı memnuniyetsizlik duygusudur.

Bazı marjinal gruplara rağmen Türkiye'deki İslâmî kesimlerin ana gövdesinin silahlı mücadele biçimlerine ve militan tutumlara prim vermeyen "ılımlı" bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. İran, Afganistan, Kuzey Afrika gibi ülkelerde gelişmiş olan devrimci-radikal İslâmî tutumun Türkiye'de gelişemediğinin altını çizmemiz gerekir (Aydın, 1999: 179-193). Türkiye'de İslâm, devrimci-radikal bir anlayış çerçevesinde gelişmemekte, aksine Osmanlı son döneminden beri ılımlı, hatta liberal değerlere karşı açık bir noktada bulunmaktadır. Osmanlı son dönem İslâmcı aydınlarının hiçbiri devrimci-radikal bir anlayışa sahip değildi. Bunların tümü Batı'da görülen tarzda anayasal, meşruti bir demokratik sistem görmeyi amaçlamaktaydılar (Kara, 1997). Bu bakımdan Türkiye'de liberal iktisadî ve siyasî politikaların ve projelerin hedef kitlesi, hatta nesnesi Osmanlı'dan günümüze değin hep geleneksel muhafazakâr kesimler olmuşlardır. Gerek Osmanlı dönemindeki liberal eğilimli siyasal partileri, gerekse Cumhuriyet döneminde kurulmuş olan liberal eğilimli merkez sağ partileri omuzlayan kitleler genel olarak geleneksel muhafazakâr kesimler olmuşlardır. Başka bir deyişle, Türkiye'deki İslâmî grupların ana gövdesi olmuştur. Bugün Adalet ve Kalkınma Partisi'nin, millî görüşçü bir çizgiden hareket edip muhafazakâr-demokrat bir noktaya gelmesini kolaylaştıran nedenleri Türk Müslümanlığının bu tarihsel arkaplanında aramak gerekir (Aktay, 1999). Türkiye'deki ılımlı İslâmî anlayış, Türkiye'nin Batı'yla bütünleşmesine, Avrupa Birliği'ne girişine, demokratik bir sistem inşa edişine hep açık olmuştur.

TÜRK MÜSLÜMANLIĞI, SİVİL TOPLUM VE DEMOKRASİ

Türkiye'deki İslâmî grupların genel olarak Türk Müslümanlığının etkisi altında şekillenen bir İslâm tasavvuruna sahip oldukları söylenebilir. Türk Müslümanlığına ılımlı bir karakter kazandıran çok sayıda neden içinde dört tarihsel faktör önemlidir. Bunlardan birincisi İslâm'ın Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine kadar uzanan bir süre içinde devletin altında bir konumda yer almasıdır. Devletin altında yer alması, İslâm'ın devlet üzerinde bir emel gütmesini önlemiştir. Devletin üzerinde yer alan Katolik dünyada din, devletle 1965 yılındaki İkinci Konsül'e kadar barışamamıştır. Devleti, şeytani otoritenin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul eden Katolik teoloji onun güdümüne girmeyi, dolayısıyla devletle aynı istikamette hareket etmeyi bu tarihe kadar hazmedememiştir (Augustine, 1994). Protestanlığın en temel özelliği devleti bir şeytanî otorite olmaktan çıkarması, dolayısıyla Hıristiyan müminleri onunla barıştırması

ve ona itaat etmesini sağlamış olmasıdır. Batı'da demokrasinin yolunu açan ana nedenlerden biri bu olmuştur. Devletle teolojik nedenlerden dolayı problemini çözen Hıristiyanlar onun güdümüne girmeyi ve onunla aynı istikamette yer almayı kabul ettiler. Bu da modernleşmenin siyasal boyutu olan demokrasinin gelişimini kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle bakıldığında aslında Türk Müslümanlığının tarihsel olarak Protestan bir özellik taşıdığı ya da Protestanlığın Türk Müslümanlığının taşıdığı karaktere yaklaştığı söylenebilir.

Türk Müslümanlığına ılımlı bir karakter kazandıran ikinci tarihsel neden Osmanlı siyasal ve sosyolojik yapısına dayandırılabilir. Osmanlı'nın siyasal sistemi tam anlamıyla teokratik bir özellik taşımamaktadır (Dursun, 1989). Teokratik sistemin iki ana özelliği, devletin üzerinde din adına bir ruhban sınıfın yer alması ve kamu hukukunun dinî kurallara dayanmasıdır. Oysa gerek Osmanlı'da gerekse Dört Halife dönemine kadar uzanan İslâm uygarlıklarının hiçbirinde ne devlet üzerinde yer alan bir ruhban sınıfı bulunmuştur, ne de kamu hukuku dinî esaslara dayanmıştır. Gerek Osmanlı'da gerekse diğer İslâm uygarlıklarında kamu hukuku büyük ölçüde beşerî olan ve günün şartlarına göre formüle edilen örfî hukuka dayanmaktadır (İnalcık, 1993: 319-341). Şer'i hukukun geçerli olduğu alan ana hatlarıyla özel yaşam alanıdır. Osmanlı toplumunda özel yaşam alanının sınırı modern toplumlara göre geniş olduğu için şer'i hukukun tatbik alanı geniş olmuştur. Ama unutulmamalıdır ki şer'i hukuk kamu hukukuna etki etmiş olsa da esas itibariyle kamu hukuku örfî hukuk normları altında şekillenmiştir. Osmanlı'da teokratik bir yapının bulunmayışı, dini siyasal bir yaşam biçimi olmaktan çok kültürel, ahlakî ve sosyolojik bir yaşam biçimi haline getirmiştir. Bu da dinin bireylerin kişisel yaşamıyla sosyal ilişkilere nüfuz eden bir kaynak olarak varlığını sürdürdüğü anlamına gelmektedir.

Türk Müslümanlığına ılımlı bir karakter kazandıran diğer bir tarihsel nedense Osmanlı nüfusunun bulunduğu demografik havzayla bağlantılıdır. Osmanlı, bir ucu Doğu'ya uzanan bir imparatorluk olsa da esas itibariyle Bizans hinterlandında kurulmuş bir Avrupa imparatorluğudur. Böyle olunca doğal olarak hem Bizans'ın birtakım kurumlarını almıştır, hem de başat nüfusuyla bir arada bulunmuştur. Rum, Ermeni ve Yahudi gibi etnik ve dinî gruplarla bir arada yaşaması Osmanlı Müslüman nüfusunu toplumsal, kültürel ve dinsel farklılaşmaya açık hale getirmiştir. Demografik olarak kozmopolit bir yapıya sahip oluşu Osmanlı'da yoğun bir kültürel etkileşimi kaçınılmaz kılmıştır. Bu da Osmanlı-Türk Müslümanlarının genel olarak Batı'ya karşı reaksiyoner bir tutum geliştirmelerini önlemiştir (Türköne, 1991). Batılılaşmanın, kültürel kodlarında derin dinî değerlerin yer aldığı bir toplumda sert ve yaygın bir reaksiyonla karşılaşmamış olmasının altında bu tarihsel realite yatmaktadır.

Türk Müslümanlığının ılımlı karakter kazanmasında rol oynayan diğer bir faktörün de İslâm tasavvufunun olduğu söylenebilir. Tasavvuf anlayışının Türkiye'deki hemen hemen tüm İslâmî grupların ethosunu oluşturan önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Tasavvufî birer hareket olmayan cemaatlerin dahi tasavvufun birtakım temel değerlerine sahip oldukları görülmektedir. İslâm tasavvufunun insan ve Tanrı algısı yumuşak bir din anlayışının gelişmesine yol açmıştır. İslâm tasavvufunda Tanrı, aşkın değil, içkin bir varlıktır. Başka bir deyişle insanın tepesinde yer alan bir otorite değil, onun içinde yer alan bir kuvvet ve kudrettir. Böyle olunca insan da Tanrısal bir varlık olarak yüceltilmekte ve kutsanmaktadır. Tasavvufun insanın önüne koyduğu yol haritasında devlete ve siyasete ilişkin değerler yoktur.

İnsanın iç dünyasının imarı, günahlardan arınma, başkasına yararlı olma, kanaatkâr olma, sabırlı ve tahammüllü olma gibi değerler vardır (Şar, 1991). Bu da tasavvuf bağı bulunan insanların kendi hallerinde mülayim bir yaşam biçimi sürdürmesine yol açmaktadır. İslâm'ın siyasal yorumunu geliştiren grupların, başka bir deyişle İslâm'ı bir devlet projesi olarak okuyan kesimlerin eleştirdikleri yaşam biçiminden birinin tasavvuf olduğunu unutmamak lazım.

Burada zikredilen yahut zikredilmeyen birçok tarihsel, kültürel, siyasal ve hatta dinsel nedenden dolayı Türk Müslümanlığının ana renginin ılımlı bir Müslümanlık olduğu söylenebilir. Bu ılımlı Müslümanlığın, Cumhuriyet dönemindeki duruşunda zaman zaman sert bir noktaya kayması, başka bir deyişle sistem karşıtı bir noktaya kaymasının altında yatan temel nedenleri, modernleşmenin ürettiği değerlerde değil; Cumhuriyet yönetiminin üretmiş olduğu otoriter siyasette aramak gerekir (Köker, 1993). Son zamanlarda "Türk modeli" gibi bir söylemin giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Bu modelin arkaplanında da Türkiye'deki laik sistemin yer aldığı varsayılmaktadır. Türkiye'deki laik politikaların sert üslubunun aslında Türk Müslümanlığının rehabilitasyonunu sağlamaktan çok, sertleşmesine neden olmuştur. Bununla birlikte sistem Batı uygarlığının demokrasi, cumhuriyet, sekülarizm ve genel olarak modernleşme gibi değerlerini perdelemiştir. Bu da toplumun Batı'nın siyasî ve iktisadî değerlerini bu perdeden hareketle okumasına, dolayısıyla Batı'ya karşı negatif bir tutum takınmasına yol açmıştır (Esposito, 1999: 313-318). Türkiye'deki laik politikaların genişçe bir kesimin, son zamanların popüler deyimiyle "light" bir dinî anlayışa kavuşmasını sağladığı bir gerçektir. Bu genişçe kesim hem ana hatlarıyla modern değerleri benimsemekte ve yaşamakta, hem de birtakım dinsel pratikleri gerçekleştirmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Türkiye'deki laik sistemin önemli bir başarısından söz edilebilir (Yıldırım, 1999). Ancak İslâm'ı bir yaşam biçimi olarak benimseyen kesimlerin modernleşmeye adaptasyonu konusunda aynı başarıyı gösterdiğini iddia etmek oldukça büyük bir iyimserlik olur.

Cumhuriyet döneminde İslâmî kesimlerin genel olarak demokratik sistem için önemli bir girdi oluşturduklarını söylemek mümkündür. Bu girdinin Türkiye'deki otoriter sistem sayesinde değil, Türk Müslümanlığının tarihsel karakteri sayesinde olduğunu söylemek gerekir. İslâmî kesim, bunaldığı otoriter siyasetin etkisinden kurtulmak için çok partili demokratik sistemi adeta bir can simidi olarak görmüş ve bu sisteme sarılmıştır. Dinî kesimlerin 1950'lerdeki çok partili sistemi karşılayışı tam anlamıyla denizde boğulmakta olan bir insanın can simidiyle buluşması gibi olmuştur. Bu bakımdan bu kesimler Demokrat Parti'ye destek vererek hem demokratik sisteme bir renk olarak katıldılar, hem de kendileri zamanla demokrasinin bir aktörü haline geldiler. 1970'lere kadar merkez sağ partilerin himayesinde yer alan İslâmî gruplar, demokratik sistem içinde yer almakla bir yandan siyaseti kendi çıkarları doğrultusunda esnetmeyi, bir yandan da kendileri demokratik sistemin değerleri doğrultusunda dönüşmeyi başardılar (Toprak, 1981; Sakallıoğlu, 1996). Kadın erkek ilişkisinden; felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi Batılı bilimlere olan yaklaşımlarına kadar uzanan genişçe bir eksende modern değerleri paylaşarak önemli bir değişim yaşadılar.

Bu bakımdan İslâmî grupların, genel olarak demokratik sisteme tehdidinden değil, katkısından söz edilebilir. Bununla birlikte demokrasideki birey, grup, sivil hayat, özel yaşam alanı, serbest teşebbüs gibi değerleri İslâm'ın insan, cemaat, mahrem yaşam alanı, serbest ticarî ortam

gibi değerleriyle pekâlâ örtüşebilmektedir (Rahman, 1990). Bu özelliklerinden dolayı olsa gerek, Türkiye'de demokrasiye karşı doğrudan doğruya cephe alan İslâmî kesimler genelde marjinal gruplarla sınırlı kalmıştır. İslâmî kesimler bu bakımdan demokratik sistemden bir yandan yararlanma yoluna gitmektedirler, bir yandan da ona farklılaşmayı sağlayıcı bir unsur olarak katkıda bulunmaktadırlar (White, 1995). İslâmî grupların siyasetle ve kamusal yaşam alanıyla buluşması kamusal alanın ve siyasetin renklenmesini, farklılaşmasını dolayısıyla demokratikleşmesini sağlar. Unutulmamalıdır ki demokratik bir sistem ancak farklılaşmış bir toplumsal yapı üzerinde bina edilebilir. Tümüyle aynı özellikler taşıyan, homojen bir toplumun demokratik bir sistemi üretebildiği görülmemiştir. Demokrasinin tarıma dayalı geleneksel toplumlarda değil de, sanayiye dayalı modern toplumlarda gelişmesinin temel nedeni budur.

İslâmî gruplar sosyolojik ve siyasal farklılaşmaya katkı sağlamalarının yanında bir de toplumsal alanın özerkleşmesinde önemli bir rol oynamaktadırlar. Bu özellikleri itibariyle önemli bir sivil toplum unsuru olarak gelişmektedirler. Türkiye'de tüm toplumu kuşatmaya soyunmuş bir resmî ideolojinin varlığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâmî grupların kuşatılmış alanın dışına çıkmayı başaran ender kesimlerden birini oluşturduğunu görmekteyiz. Dünyada devletle tümüyle entegre olmuş, onun entegral bir parçası haline gelmiş hiçbir toplumda sivil toplum gelişememiştir. Sivil toplum ancak devletin kapsadığı alanın küçülmesiyle mümkün olabilmektedir (Keane, 1988). Başka bir deyişle devletle sivil toplum arasındaki ilişki bir terazinin iki kefesi arasındaki ilişkiye benzer. Devletin işgal ettiği alanın küçülmesiyle sivil toplum alanı, başka bir deyişle genişçe bir özerk alanın gelişmesi söz konusu olur. Türkiye'de sivil toplum rolünü üstlenmeye soyunan başat kesimlere bakıldığında bunların temel zaaflarının hem ekonomik olarak hem de ideolojik olarak devlete göbek bağıyla bağlı olmaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda belki de en önemli başarıyı İslâmî kesimlerin verdikleri söylenebilir. Resmî ideolojiyle mesafeli durmak, demokrasiyle de mesafeli durmak anlamına gelmez. Zira Türkiye'deki resmî ideolojinin her şeyden önce demokrasiyle problemi vardır (Erdoğan, 1992 ve 2001). Merkeziyetçilik, devletçilik, içe kapalı milliyetçilik, statükoculuk resmî ideolojinin temel özellikleridir. Bu özelliklerin dışına çıkmak bir sosyal hareketin demokratikleşmesine engel değil, aksine katkı sağlar. Yeter ki bu sosyal hareketin yönü "muasır" medeniyetin temel değerlerine olsun (Mardin, 1993). Resmî ideolojiyle bütünleşerek devletin sırtında bir parazit haline gelmek yerine, resmî ideolojinin dışına çıkarak ve sivil toplum alanında kalarak varlığını sürdürmesi İslâmî kesimlerin özerk sivil alanın gelişmesine katkısı anlamına gelir.

İslâmî grupların, küçük tasarruflarını birleştirerek ekonomi alanına girmesi Türk ekonomisi için artık değer üretmesi bakımından önemli bir katkıdır. Türk ekonomisinin temel problemi bir yandan devletin ekonomiye kumanda etmesi, bir yandan da büyük sermaye gruplarının üretimden kopuk, devlet eliyle sağlanan spekülatif bir rant sisteminden beslenmesidir. Ekonomik alana giren İslâmî kesimler genel olarak üretime dayalı bir faaliyet içinde yer almaktadırlar. 1980 sonrası döneme bakıldığında büyük sermayenin genel olarak ithalata, küçük ve orta ölçekli sermayenin de ihracata katkı sağladıkları görülmektedir. Küçük ve orta ölçekli sermayenin belkemiğini muhafazakâr kesimlerin oluşturduklarını unutmamak gerekir. Bu yönüyle bakıldığında muhafazakâr kesimlerin Türk ekonomisine önemli bir değer kattıklarını görmekteyiz. Ancak bu kesimin esas önemli katkısının ekono-

miyi rekabete ve dolayısıyla serbest piyasaya zorlamakta olduğu görülmektedir. Devlete sırtını dayamadan, kendi kaynaklarıyla piyasada varlık göstermesi piyasa ekonomisinin gelişmesine katkı sağlar. Bu da dolaylı olarak demokratik sisteme bir altyapı oluşturması bakımından önemlidir. Demokrasiyle serbest piyasa ekonomisi arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, İslâmî kesimlerin bu konudaki katkısının siyasal alana kadar uzadığını tahmin etmek mümkündür.

İslâmî kesimler Türkiye'de dar gelirli yoksul kesimlerle devlet arasında ciddi bir tampon bölge görevi üstlenmektedirler. Özellikle yaygın eğitim kurumları aracılığıyla kentlerdeki yoksul aile çocuklarıyla, izbe köylerdeki köylü vatandaşların çocuklarını modern eğitim kurumlarına kazandırma, başarılı olanların önünü açma gibi bir misyonları söz konusudur. Dinî gruplar bir yandan İmam-Hatip okulları, bir yandan da diğer okullara ve özel okullar aracılığıyla bu tür ailelerin çocuklarını devletin de denetimine tâbi olacak bir eğitim kurumuna kazandırıyor; dolayısıyla devlete yardımcı bir konumda bulunuyor. Türkiye'deki Nurcu ve Süleymancı cemaatlerin faaliyet alanlarının önemli bir kısmını eğitim alanındaki çalışmalar oluşturduğunu unutmamak lazımdır. Özellikle çoğunlukla köylerde örgütlenmiş olan Süleymancı cemaatler buralardaki zeki çocukların elinden tutup eğitim kurumlarına kazandırmaktadırlar. Bununla birlikte bugün İslâmî kesimler, kent yaşamında yalnızlığa itilmiş olan, kent değerleriyle bütünleşemeyen kesimler için de bir tampon bölge oluşturmaktadırlar. Dinî cemaatlerin ayırımcı olmayan, herkese açık olan, özellikle tarikatların "ne olursan ol gel" felsefesi, değişik kesimden insanlar arasındaki mesafeyi azaltmakta ve kent yaşamında yalnızlık duygusu çekenler için önemli bir psikososyal sığınak haline gelmektedir (Çaha, 2000: 289-290).

İslâmî gruplar her geçen gün, İslâmî kaynakların anlaşılması konusunda birbirinden keskin denebilecek hatlarla ayrılan kollara ayrılmaktadırlar. Ancak teolojik olarak, başka bir deyişle inancın temel referansları ve bu referansların sıralaması konusunda ciddi bir farklılaşma yaşamamaktadırlar. Bu da onca çeşnisine rağmen "tek hakikatli" bir din anlayışı üzerinde ilerlemeleri anlamına gelmektedir. İslâmî kesimlerin, 1980 sonrasında yükselişe geçen Alevîliği, İslâm içinde farklı bir hakikat unsuru olarak göremeyişinin nedeni buna dayanmaktadır. Özellikle İslâm teolojisi ve inanç sistemi söz konusu olduğunda İslâmî kesimler, muhafazakâr ve ortodoks bir tutum takınarak, İslâm içindeki aşırı açılımları kabullenme konusunda isteksiz davranmaktadırlar. Alevîliğe karşı geliştirilen kuşkucu yaklaşım biçimi, Türkiye'deki İslâm'ın ana rengine aykırı gelen her tür yaklaşıma karşı da harekete geçmektedir. Bunlardan biri de Kuran'a dönüş yolundaki mücadeleyi temsil eden Yaşar Nuri Öztürk'ün sergilediği dinî anlayışa karşı gösterilen olumsuz tutumda görülmektedir.

Ancak bu muğlak karakterine rağmen, 1980 sonrasında yükselişe geçen İslâmcılığı sivil toplum, demokrasi, temel hak ve hürriyetlerin yayılması, serbest piyasa ekonomisi gibi modernleşmenin temel ekonomik ve siyasî değerleri çerçevesinde değerlendirdiğimizde bir tehdit unsuru olarak okumaktan çok; bir farklılaştırıcı unsur olarak görmek daha doğru olacaktır. İslâmcı kesimler kamusal yaşam alanına nüfuz ettikçe burada üretilen değerlerden etkilenmekte ve doğal olarak köklü bir dönüşüm geçirmektedirler. İslâmî kesimler içinden çıkan genç kuşaklar, değişik sosyal bilimlerle tanışmanın sonucunda, modern dünyada tartışılan, konuşulan birçok konuyu Türkiye'nin gündemine taşımışlardır. Sivil toplum, demokrasi, insan hakları, liberalleşme, özgürlük, kadın hakları, çoğulculuk, hermonotizm,

post yapısalcılık vs. gibi konuların bir kısmının tartışılmasında genç İslâmcı kuşakların bir rolü olmuştur. Batı dünyasında bu gibi konularla ilgili yazılan, çizilen birçok kaynak bu kuşaklar tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır.

Bununla birlikte, Kamusal alan ve imkânlarıyla buluşma, özellikle de ekonomik imkânlarla buluşma İslâmî kesimde muazzam bir dünyevileşme trendi ortaya çıkarmaktadır. Bu da aslında sosyolojik anlamda sekülerleşmeden başka bir anlam ifade etmez. İslâmî kesimin ana gövdesini oluşturan gruplar içinden şer'i ilkelere dayalı İslâmî bir yönetim isteyenlerin oranı dikkat edilmeyecek kadar az, hatta marjinal bir noktadadır. Yapılan kamuoyu yoklamaları Türk toplumunun yüzde doksanların üzerinde bir oranda "cumhuriyet", "demokrasi", "laiklik", "düşünce ve inanç özgürlüğü" gibi değerleri benimsediğini ortaya koymaktadırlar (Atalay, 2000: 250).

Buradan hareketle İslâmî grupların, modernleşmenin siyasî, kültürel ve ekonomik boyutları için bir tehdit değil; aksine bu konulara kendi renklerini katarak zenginleşmesini sağlama anlamında işlevsel katkı yapabileceklerini söyleyebiliriz. Hattızatında devletin kuşkulu yaklaşımına ve yer yer kısıtlamasına rağmen İslâmî grupların bazılarının Türkiye için yüzyıllık bir gelecek yatırımı yaptıkları görülmektedir. Şunu unutmayalım ki dünya artık giderek küresel bir köye dönüşmektedir. Bu küresel süreçte, küresel aktör olan toplumlar kazançlı çıkmaktadır. Amerika'yı bugünkü konumuna getiren hususun, özellikle eğitim kurumları yolunda yüzyılı bulan küresel yatırımların olduğunu unutmamak gerekir. Bugün bazı İslâmî grupların devletin kuşkulu tutumuna rağmen, dünyanın değişik ülkelerine yayılarak buralarda geleceğin elit tabakasını yetiştirmekte olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bu grupların bu yöndeki faaliyetlerinin, Türkiye'nin yüz yılına yatırım anlamına geldiğini unutmamak lazım. İslâmî grupların eliyle dışarıda yürütülen eğitim alanındaki faaliyetler, Türkiye'yi küresel bir aktör haline getirecek önemli bir yatırımdır.

Ancak ülkenin geleceğine katkıda bulunan grupların, kendi renklerini ülkenin siyasal kültürüne katmalarının da kaçınılmaz olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu, bütün gelişmiş demokratik sistemlerde görülen bir durumdur. Avrupa'da uzun süre bir korku kaynağı olarak algılanan sosyal demokratlar, 1950'lerden sonra iktidara gelerek hem kendileri demokrasi ve serbest piyasa yönünde değişim geçirdiler; hem de demokratik sisteme renklerini kattılar. Türkiye'de İslâmî grupların sisteme kendi renklerini katmaları demokratik siyasetin kaçınılmaz bir gereğidir. Önemli olan, bu rengin demokratik sistemi ve değerleri ters yüz etmeyecek nitelikte bir karakter taşımasıdır. İslâmî kesimlerin, kamusal yaşam alanına taşıyacakları bu rengin demokratik bir noktada durmasında, devletin üreteceği politikaların önemli olduğunu unutmamak gerekir. Devletin üreteceği otoriter politikalar bu kesimleri demokratikleştirmez, olsa olsa otoriterleşmesine hizmet eder. Kısaca, İslâmî kesimlerin demokratikleşmesi ve demokratik bir yapının işlevsel unsuru haline gelmesi ancak demokratik hakların, sivil özgürlüklerin ve kumasal alan sınırlarının genişlemesiyle mümkün olacaktır. ❐

İslâmcılığın Dinî Çoğulluk Alanındaki Krizi: Alevîlik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar

CİHAN TUĞAL

İslâmcı düşüncenin, toplumsal kesimleri tatmin edecek ve Türkiye'deki fikrî tartışmaları ve siyaseti başka bir düzleme taşıyacak çözümler üretmekte zorlandığı alanlardan biri de Alevîlik meselesi olmuştur. Bir dizi konjonktürel etkenin bir araya gelmesiyle kültürel sahaya yerleşen Alevîlik karşısında bocalayan İslâmcılık, uzun vadede güç dengelerine ve kategorik bölünmelere müdahale edebilecek kavramlar üretmekte çok ileri gidememiştir. Bu tıkanıklığın doğasına nüfuz edebilmek için, sık sık "Alevî yeniden doğuşu" olarak nitelendirilen hareketin mahiyetine, devletin ve Alevî aktörlerin Alevîlik karşısındaki konumlanışlarına ve İslâmcılığın bu (görece yeni) modern kültürel sahayla ilişkilerine kısaca göz atmak gerekir. Zira İslâmcı düşüncenin Alevîlik bahsinde geçirdiği dönüşüm, Alevî uyanışına ve bunun devletle geliştirdiği ilişkiye tepki olarak yaşanmıştır.

TOPLUMSAL ARKAPLAN

1960'larda şehirlere göç ve 1961 Anayasası'yla birlikte devletin demokratik açılımlara gitmesi, küçük çaplı da olsa bir Alevî hareketi başlatmıştı. Örneğin Cem dergisi kültürel sahneye 1960'lı yıllarda çıkmıştır. Alevîlerin ilk parti girişimi olan Birlik Partisi'nin kurulması da 1966 yılına rastlar. Ancak 1980 sonrasını 1960'lı ayıran ve Alevî düşüncesinin ve örgütlenmesinin hem çap hem de etki bakımından daha büyük olmasına sebep olan, Türkiye'de ve dünyada sosyalist hareketin gerilemesi olmuştur. 12 Eylül darbesi öncesinde mesiyanik umutlarını Marksist lisana tercüme eden Alevîler, tüm toplumsal hareketlerin üstlisanı olma işlevi gören bu ideolojinin güç kaybetmesiyle birlikte, kendi lisanlarının restorasyonuna girişmişlerdir.

Sosyalist hareketin gerilemesine koşut olarak Alevî canlanmasını besleyen başka bir etmen Alevîlerin orta sınıflaşması, hatta ilk defa bazı unsurların burjuvalaşması olmuştur. Bu dönüşüm, kurumsallaşma (dernekleşme, dergileşme, vb.) için gerekli maddi koşulları sağlamıştır. Ulusal sınırlar ötesi insan akışları hem bu maddi koşulları pekiştirmiş, hem de Alevîliğin gelişimi için başka bir alan açmıştır. Yurtdışındaki Alevîlerin devlet ve cemaat baskısı olmadan kendi çizgilerini ortaya koymaya başlamaları ve bunu sonradan Türkiye'ye taşımaları yurtiçindeki Alevî sesini gürleştirmiştir. Bugün birçok Batı ülkesinde (Almanya, İngiltere, İsviçre, Avustralya) Alevî kuruluşları vardır ve bunlar Türkiye'deki kuruluş ve dergilerle maddi ve ideolojik etkileşim içerisindedirler. Bu süreci Anadolu Alevîliğinin ulus ötesileşmesi ya da küreselleşmesi olarak da nitelendirebiliriz.

Burjuvalaşma ve küreselleşme kadar, belki onlardan da daha belirleyici bir etken de İslâmcı hareketin yükselişidir. Alevîlerin çoğunluğu arasında İslâmcı dalga, inançları yüzünden baskı altında tutuldukları Osmanlı'nın yeniden kuruluşu ya da en azından kendi sonları olacak hukuksal uygulamaların hayata geçirilme çabası olarak algılanmış, kimliğe dayalı bu siyasete Alevîler de kendi kimliklerini sivrilterek cevap vermişlerdir. 1989 yılında Hamburg'ta kaleme alınan, sonradan laikçi aydınların katkısıyla yeniden düzenlenerek *Cumhuriyet* gazetesinden ya-

yımlanan Alevîlik Bildirgesi, bu kaygının ürünüdür. Sivas Katliamı'yla (1993) birlikte iyice pekişen bu kaygı, devlet tarafından da canlı tutulmuştur. Tüm bunların sonucunda Alevîlik, modern süreçler içinde Alevî kökenini ikinci plana atmış birey ve grupların kendilerini tanımlamalarında yavaş yavaş merkezî bir konuma gelmiştir.

MODERN ALEVÎ KONUMLANIŞLARI

Türkmen, Zaza ve Kürt kabilelerinin İslâm dinini kendi koşullarına uygun olarak yorumlayışları, sonra da Osmanlı merkezine direniş sırasında bu yorumların Şiî bir renk kazanmasıyla oluşan Alevîlik, bir taraftan göçebe ve kırsal koşulların, diğer taraftan da Osmanlı merkezinin ortadan kalkmış olması dolayısıyla, 1980'lerin kimlik krizine "kendiliğinden" bir cevap oluşturamazdı. Alevîliği yeniden tanımlama zorunluluğu, birden fazla tanım ve bunların mücadelesini, yani Alevî kimlik politikasını yarattı. İslâmcılığın nasıl bir alana müdahale etmeye çalıştığını anlamak için, bu kimlik politikasındaki farklı duruşları göz önüne almak şarttır. Kamuoyunda önplana çıkan Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, solcu grupların çalışmalar yürüttüğü alanlardan biridir. Bu dernekler etrafında örgütlenmiş olan insanlarda geleneksel Alevîliğin izi yoğun biçimde bulunmasına rağmen, derneğin sözcüsü ve ideologu konumunda olanlar, Alevîliğe daha çok sosyalist bakışın etkisi altında yaklaşmaktadırlar. Bu anlayışa göre, Alevîlik bir din ya da mezhep değil, farklı dinlerin etkisini taşıyan bir "yaşam biçimi"dir. Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Dernekleri ve dergâhları da sosyalist siyasetin etkisi altında kalmış olmalarına rağmen, bu çevrelerde Alevîliğin geleneksel özellikleri olan dinî ve tasavvufî renk daha belirgindir. Bu dernek ve dergâhlarla bağlantısı olan *Nefes* dergisi, heteredoks İslâmî özellikleri koruma kararlılığıyla ayrılmaktadır.

Devlet ile iyi ilişkileri ve İslâmcılık karşıtı çıkışlarıyla sık sık gündeme gelen İzzettin Doğan devlet-Alevîlik-İslâmcılık üçgeni açısından ayrı bir önem teşkil etmektedir. Bir Alevî dedesi ve uluslararası hukuk profesörü olan İzzettin Doğan'ın başkanlığını yaptığı Cem Vakfı, diğer Alevî kuruluşlardan daha pragmatik olan ve sosyalist siyasetle arasına kalın çizgiler çeken yapısıyla ayrılır. Alevîliğin inanç ve ibadet yönüne özel bir vurgu yapan Cem çevresi, sözlü geleneği yazıya dökme, bir tür Alevî ortodoksisi yaratma uğraşındadır. *Cem* dergisi, Alevî kelamı, Alevî fıkhı gibi tartışmaları Türkiye Alevîlerinin gündemine getirmek için çalışmalar yapmaktadır. Vakfın ve düşünürlerinin bir diğer temel özelliği, Alevîliği müzmin muhalif yanlarından arındırma, devletle barıştırma kararlılığıdır. Nitekim İzzettin Doğan, kamuoyunda en çok Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinden Alevîlere pay ayırma talebiyle gelmektedir. İzzettin Doğan, tüm bunların bir resmî Alevîlik yaratma çabasının parçası olduğu yorumunu sık sık yalanlasa da, diğer Alevî grupların bu yönde endişesi vardır. İzzettin Doğan, Alevî kuruluşların, kendisinin devletin Alevîler içindeki uzantısı olduğu eleştirilerine şu şekilde cevap vermektedir: "Ben devletin uzantısı değil, devletin kendisiyim. Ne anlamda? Yurttaş olma anlamında. Cumhuriyet'in kuruluşunda Atatürk'ün yanında en çok Alevî vatandaşlar durmuştur" (*Cem Radyo*, 22.8.2001). Devlet yandaşı bir Alevîlik tesis etme uğraşı, özellikle orta sınıflaşan Alevîler arasında sempati toplamaktadır.

Diğer taraftan, Fazilet Partisi listesinden milletvekili adayı olmakla dikkatleri üzerine çeken Fermani Altun'un başkanlığındaki Ehl-i Beyt Vakfı, İran Şiiliği çizgisinde Anadolu Alevîliğini değiştirmeyi hedeflemektedir. Alevîliğin (dedelik kurumu gibi) tasavvufî yönlerinin tasfiyesi, namaz ve Ramazan orucunun gündelik Alevî pratikleri haline getirilmesi vakfın amaçları arasındadır. Ehl-i Beyt Vakfı'nın

yaratmak istediği Alevîlik, genel olarak İslâmcıların görmek istediği Alevîliktir, ancak bu vakıf ve bu model genel Alevî kitlesinden kopuktur. Örneğin, Fermani Altun'un Alevîlerin namaz kılmamasının "cahillik"ten kaynaklandığı tespiti, bir tahlilden çok ideolojik bir saldırıdır. Tarihsel, politik ve coğrafi nedenler göz önüne alınmadıkça, Alevî kesimlerin namaz kılmamasının sebepleri ve anlamı anlaşılamamakta ve bu "anlayışsızlık" saldırgan açıklamalarla yeniden üretilmektedir. Bu saldırganlığı paylaşan bazı Alevî çevrelerinin uzun erimli bir etkileşimin dayanağı olma ihtimali de oldukça düşüktür. Bir süreden beri, İslâmcı basın ve partiler az sayıda Caferî ve Caferîleşmiş Anadolu Alevîsinin ilgi gösterdiği Ehl-i Beyt Vakfı toplantılarına katılmaktadırlar. Devletin kendi Alevîliğini yaratma çabasının yanında İslâmcıların Ehl-i Beyt grubu etrafında odakladıkları faaliyetler oldukça zayıf kalmaktadır.

Geniş Alevî tabanında ise, tüm bu dernekleşme ve dergileşme etkinliklerinin izlerini taşıyan, ancak hareket halindeki gelenekten de beslenen, varolan derneklerin tamamıyla tercüman olamadığı bir dinamizm yaşanmakta. Şu andaki popüler canlılık en çok türküler ve radyolar üzerinden ifade edilmektedir. Bunun derneklere, dergilere ve kitaplara yansıması, yani örgütsel ve düşünsel boyutu ise aynı derecede güç kazanamamıştır. Ama yine de bu popüler dinamizm Türkiye'nin çehresini değiştirmiş durumdadır. Alevî hanelerinde neredeyse gün boyu açık tutulan radyoların bir güven, atılım ve mücadele isteği sağladığı iddia edilebilir. Müzikle atılan bu temel bir nirengi noktası sağlayacağından, diğer boyutlar da önümüzdeki senelerde gelişmeye devam etmeye açıktır. Korku/nas/takva değil de sevgi/sezgi/cezb üzerine kurulu bir halk geleneği olan Alevîliğin, ana (Sünnî) gövdeden farklılaştığı doğrudur. Ancak -değişik anlamlar yüklenmekle birlikte paylaşılan tek tanrı, peygamber ve kutsal kitap gibi öğelerin de gösterdiği gibi- farklar zannedildiğinden azdır. Şu anda revaçta olan geleneksel türkülerdeki Allah ve tasavvuf vurgusu da, Alevîlik'in İslâmî inançla iç içe geçmiş alternatif bir yaşam biçimi değil, gayriislâmî bir yaşam biçimi olduğunu öne sürenlerin işinin önümüzdeki senelerde zorlaşacağının bir göstergesi olabilir. Alevî kültürünün İslâm kültürüyle ortak değerlerinin bu şekilde önplana çıkması, Türkiye'deki topluluklar arasında bir diyalogun gerçekleşmesinin koşullarını hazırlayabilir. Böylesi koşulların nasıl bir etkileşime yol açacağı, Alevîliğin ve Sünnîliğin iç dinamikleri kadar siyasî ve kültürel öznelerin yönelimlerine de bağlıdır ve dolayısıyla kısmen bir irade sorunudur. Özetle, Alevî/Sünnî ayrımının anlamının sorgulandığı, bu ayrımın yeniden ve farklı şekillerde tekrar çizildiği bu konjonktürde, Diyanet İşleri Başkanlığı, medya, üniversiteler ve İslâmcılar gibi aktör ve kurumların alacağı tavırlar önemli derecede belirleyici olacaktır.

DEVLET ALEVÎLİĞİ

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde yerine göre yok sayma, yerine göre Sünnîleştirme olarak tezahür eden devlet-Alevî ilişkileri, geç Osmanlı modernleşmesiyle birlikte "egemenlik"[1] ve yerine göre manipülasyon ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. "Ulus"un egemenliği anlayışı, Alevîlerin de yurttaş olarak tanımlanmasını gerektirmiş, bazen yurttaşlığın önünde bir engel olarak görülen Sünnî dindarlığına karşı Alevîler yer yer mobilize edilmeye çalışılmıştır. Tüm bunlara koşut olarak, İttihat ve Terakki'den itibaren Alevîlik bağlamında bir "yönetme sanatı" geliştirilmeye başlandığı da söylenebilir. İttihat ve Terakki döneminde Anadolu Alevîliği hakkında etnolojik çalışmalar yaptırılmış, hükümetin önde gelenleri ilk defa Hacı Bektaş kasabasını ziyaret etmişlerdir. Benzer çalışmalar Cumhuriyet'le birlikte sürmüş olmasına rağmen,

Osmanlı devlet geleneğinin şekillendirdiği Türk Sünnîliği milliyetçi-devletçi-kapitalist bir projeye eklemlenmeye daha uygun olduğundan (Aktay, 1999), Alevîliğin kurumsallaşması yönünde büyük adımlar atılmamıştır. 1960'lı yıllardan itibaren Alevîliğin sosyalistlikle iç içe geçmesi ise (milliyetçi-kapitalist) devleti tekrar Alevîleri yok sayma ve Sünnîleştirme salınımına sürüklemiştir. Nihayet 1980'lerde İslâmcılığın yükselmesi devleti tekrar Alevîliğe yöneltmiş, devletin bazı kademeleri manipülatif, diğerleri ise yönetme sanatına yönelik adımlar atmışlardır. Alevîlik hakkında düzenlenen konferanslar, devlet üniversitelerinde geniş çaplı araştırmalar, belgeseller, Hacı Bektaş ziyaretleri giderek devletin rutinleri haline gelmektedir. Ne var ki bu açılımlar her an tersine döndürülebilir. Nasıl geçmişte tarikat ziyaretleri suç olarak gösterilmişse, yeni bir kadrolaşmayla bu açılımların da suç olarak gösterilme ihtimali her zaman vardır. 2002'deki hükümet değişikliğiyle böyle bir geriye dönüşün önü açılmış olabilir mi? Bu sorunun cevabını tarihe havale edip, günümüzdeki devlet mekanizmasının Alevîliğe yaklaşımındaki bazı iç gerilimlere bakalım.

"Yönetme sanatı"nın bazı öğeleri, resmî bilim ve iletişim kurumlarının Alevîlere yaklaşımında görülebilir. Gazi Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Türk Kültürü Araştırma Merkezi devletin yönetme sanatı açılımlarına bir örnek olarak gösterilebilir. Kuruluş, birçok ocak, dergâh ve ziyaret gezip, çekimler gerçekleştirmekte; ayrıca, dedeleri merkeze davet edip uzun görüşmeler yapmaktadır. Profesör Alemdar Yalçın, *Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye Türk Hümanizminin Kaynakları* adlı on üç ciltlik bir eser hazırlatmaktadır (*Cem* 96, Aralık 1999). Diğer taraftan, devletin televizyon kanalı, Alevîliği ve Bektaşîliği merkezine alan Türk tasavvufu konulu diziler yayınlamaktadır. Bunlardan hareketle, devletin -Türk İslâm'ı genel çerçevesi içinde- kendi Alevîliğini kurgulayışının oldukça kurumsallaşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Devlet katındaki bu çabaların, devletin her kademesine eşit olarak dağıldığını söylemek doğru olmaz. Devletin Alevîleri hedefleyen bir yönetme sanatı geliştirmesinin önünde devletin kadim yapısını ilgilendiren engeller bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, bu konuda devletin diğer birçok kurumundan daha sert bir tavır takınmaktadır. Kuruluş, il müftülerine yolladığı bir raporda "Türkiye Alevîleri aslen Hanefî mezhebine mensup tasavvufi bir hareketin mensuplarıdır" buyurmuştur. Ayrıca diyanet, cem evlerinin ibadethane olduğunu da inkâr etme, cem evlerini kültür evi olarak yeniden tanımlama ve Alevîleri camiye çekme çabasındadır. Bunu, hem Türk milletinin birliği hem de İslâm dininin bu konudaki netliği adına yapmaktadır. Kısacası, Diyanet İşleri Başkanlığı kadim devlet geleneğinin Sünnîleştirme siyasetinin en kararlı temsilcilerinden biridir. O kadar ki, bu kurumun hem egemenlik hem de yönetme sanatı yönündeki açılımların dışında kaldığı söylenebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en güzel örneğini oluşturduğu Sünnîleştirme ve yok sayma siyaseti dışarıda tutulduğunda, devletin Alevîlik konusunda geliştirdiği açılımların sınırları egemenlik ve yönetme sanatı kavramlara arasındaki farkla ifade edilebilir. Devlet katında yüzyıllarca yasaklı ya da baskı altında kalmış ibadethaneleri, gelenekleri serbest bırakmak gibi bir eğilim gözlenmektedir. Hatta devlette öyle bir açıklık doğmuştur ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevîlerin temsil edilmesi bile (Diyanet bünyesinin dışındaki aktörlerce de olsa) tartışılabiliyor artık. Bunun ne kadar büyük bir değişim olduğunu anlamak için, devlet geleneğimizin bir zamanlar aynı kitle için "katli vaciptir" anlamına gelen fetvalar (Öz, 1995) çıkarttığını düşünmek yeter. Tabii devlet bunu tam da İslâmcı hareketin önünü kesmek için, kendi egemenlik geleneğine uyarak toplum-

daki güç dengelerini manipüle etmek için yapmaktadır. Devletin bu egemenlik geleneğinin ötesine geçerek Alevî toplulukların "yöneten" bir konuma gelebilmesi için ise resmî kanallarda Alevîliğe yer açmak, belirli kurumlar aracılığıyla kendi Alevîliğini üretmek, bu kurumları sivil kuruluşlarla iç içe geçirerek buralarda üretilen Alevîliği ayrıntılarına vakıf olacak biçimde kontrol etmek gibi adımlar atması gerekiyor. Ama bu hem devletin örtük, bilinçaltı, içselleştirilmiş Sünnîliğine, hem de aşkın, topluma dışsal geleneğine ters. Böyle bir açılım, Alevî topluluklarla bir devamlılık gerektirir, ki yönetenlerin böyle bir devamlılığa hazır olup olmadığı tartışmalıdır. Bu yüzden şimdilik devlet, kendi Alevîliğini üretmek yerine, kendisine yaranmak için üretilen ve manipülasyonuna gayet açık olan bir Alevîlikle yetiniyor. Alevîleri ilgilendiren bir "yönetme sanatı"na doğru atılan adımlar, henüz çok cılız ve "egemenlik" geleneğinin gölgesinde kalıyor. Sonuçta, son dönemde devlet Alevîliği kapsamış, Alevîlikle devlet ayrılmamacasına iç içe geçmiş görünmesine rağmen, önümüzde duran çok dışsal bir ilişki ve her an dağılmaya, başka bir yana savrulmaya müsait. Dolayısıyla, Alevîlikle daha üretken, daha uzun erimli ilişkiler kurmak isteyenlerin önü, göründüğünden daha açık. Ama böyle ilişkiler kurmaya gönüllü özneler gerçekten var mı?

İSLÂMCILIK VE ALEVÎLİK İMKÂNSIZ BİR DİYALOG MU?

Alevî kimliğinde ve devletin bu kimliğe yaklaşımında gördüğümüz devingenliği İslâmcılığın Alevîliğe yaklaşımında gördüğümüzü söylemek imkânsız. Tabii ki İslâmcılık, Alevîlerin hatırı sayılır özneler olarak toplumsal ve siyasal hayatta kendilerini hissettirmelerinden sonra, 1980'lerden önce kendini hapsettiği "rafızîlik" eleştirisinin ötesine geçmek zorunda kalmıştır.[2] Bu değişime paralel olarak, İslâmcılığın Alevîlik hakkında enformasyon sahibi olma bakımından bir sıçrama yaşadığı söylenebilir, ama bu bütün Türkiye'nin yaşadığı sıçramaya koşuttur. Perspektiflerin ve taktiklerin zenginleşmesi konusunda ise aynı düzeyde bir sıçrama yaşanmamıştır. Bugün Alevîler hakkında İslâmcıların söylediklerinin çoğu devleti temsil eden ağızların söylediğinden çok farklı değildir. Hatta bu İslâmcılığın, yüce devletin "gerçek" çıkarlarını savunan bir düşünce akımı olmaktan tam anlamıyla kurtulamamış olmasının bir boyutu, belki de hem sebebi hem sonucudur. İslâmcıların var olan Alevîliğe ve Alevîlere yönelttiği eleştiriler şöyle özetlenebilir: Alevîliğin ne olduğunun tam olarak belli olmadığı, aralarında çok fazla bölünme ve farklılık olduğu, Alevîler ciddiye alınmak istiyorlarsa kendilerini net bir şekilde tanımlamaları ve temsilcilerini seçmeleri gerektiği; Alevîlerin özde bölücü, isyankâr, devlet düşmanı olduğu; Alevîlerin birçok görüşleri yüzünden Müslüman olup olmadıklarının şüpheli olduğu. İslâmcılığı milliyetçilik, muhafazakârlık ve devletin gerçek çıkarlarını savunmakla özdeşleştirme eğiliminde olanlar, Alevîlikle olan ilişkilerini yeniden tanımlamak yerine, devletin Alevîlikle geliştirdiği ilişkiye karşı eleştirel değil, savunmacı bir tepki vermektedirler. *Akit* gazetesinin her yıl devletin Hacı Bektaş toplantılarına katılmasına karşı yaptığı yayınlar bu çerçevede yorumlanabilir (örn. bkz. *Akit*, 16.8.2001). Söz konusu yayınlarda, devletin bazı kesimleri diğer kesimlere karşı kullanmasının -yani, devlet geleneğimizin manipülasyoncu yapısının- genel bir eleştirisi yerine, içinde solcuların yoğunluklu olduğu bir kesimin desteklenmesinin eleştirilerine rastlamaktayız. Aksi olsaydı, bu yayınlar, Hanefîliğin devlet mezhebi haline getirilip Alevîlere ve Şafiîlere karşı kullanılmasını da hesaba katardı Hacı Bektaş ziyaretlerinin eleştirirken.

Ancak, tüm dindar Sünnîlerin ve İslâmcıların aynı sertliği paylaştığını söylemek doğru olmaz. Öncelikle, bazı tarikat ve

cemaatlerin görece yumuşak yaklaşımından söz edilebilir. Ne var ki, farklı cemaat, tarikat ve siyasî çizgilerin Alevîlik hakkında net ve açık görüşlerinden bahsetmek zor. Zira bu gruplara mensup kişiler Alevîlik hakkında yazıp çizmiş olsalar da a) hem bunun miktarı çok az b) hem de bu yazılar o grubun resmî görüşü olma seviyesine gelmiş değil. Belirli çevrelerin ya da İslâmcıların ortak platformu olma özelliği gösteren dergilerin Alevîlik hakkında çıkardıkları yazılar ve özel sayılar da aynı yumuşama isteğini ve belirsizliği sergiliyor. Örneğin *Köprü* dergisi Alevîlik özel sayısı editörü (*Köprü* 62, Bahar 1998, s. 2) "yazıların yazarlarını bağladığını hemen belirtelim" şeklinde bir not düşmeyi zorunlu görüyor. *İzlenim* ve *Cuma* dergilerinin özel Alevî sayıları da, farklılıklar *Köprü* dergisindeki kadar olmasa da, farklı duruşlardan yazılmış metinlerden oluşuyor. Hal böyle olunca, muğlak bir spektrum çıkıyor ortaya ve ayrımlardan bahsetmek zorlaşıyor. Ama önemli bir ayrım, geleneksel Sünnî çizgi ile, Muaviye'ye "Hazret-i Muaviye" demeyen, sahabenin arasındaki ihtilafların tartışılabileceğini düşünen devrimci Müslüman çizgi arasında gözlemlenebilir. Devrimci Müslüman bakış, (başta Alevîlerin muhalif yanları olmak üzere) kimi *politik ve ideolojik* nedenlerden ötürü Alevîlere belirli bir sempati beslemesine rağmen, tasavvufa karşı mutlak sertliğinden ötürü aynı gruba karşı *dinî açıdan* oldukça katıdır.

İslâmcıların Alevîler konusunda yazdıklarında çok net ayrımlardan ve ortak noktalardan bahsedemesek de, Alevîliğin yeniden keşfi öncesine düşen dönemle kopuş oluşturan belirli özelliklerden bahsedebiliriz. 1980 sonrası Alevî uyanışıyla birlikte, basında ve kitaplarda "mum söndü" iftiralarına belirli bir mesafenin alındığını, karşı tarafa iftira atmak yerine onu anlamaya yoğunlaşan bir çizgi oturtulduğunu görüyoruz. Kendisini Ehl-i Sünnet olarak tanımlayan yazarlarda ve daha dar olarak İslâmcılarda, Sünnî halk arasında görülen saldırgan tavrın karşısında duran bir "hoşgörü" çabası var. Maalesef bu hoşgörü, yukarıdan bakan tarzıyla, Batılı hümanistlerin farklı kültürler karşısında geliştirdikleri hoşgörüyü andırıyor: "Sebebi ne olursa olsun, tarihleri boyunca, bir yana itilen insanların 'yeraltındaki mağaralarında' yapabileceği her şeyin hoş karşılanacak bir yönünü bulmak gerekiyor" (Kürşat Demir, *İzlenim* 5, 1993, s. 10). "Hoşgörü" diyalojik değil paternalist bir çerçeveye oturtulunca çözüm, ne kadar inkâr edilirse edilsin, karşılıklı bir dönüşme/dönüştürme sürecinden çok, tedrici bir asimilasyon olarak kendini dayatıyor. Üstelik bu hoşgörü halinin, bütün İslâmcı camiayı kapsamadığını da belirtmek gerekiyor. Örneğin *Milli Gazete*'nin fıkıh köşesi yazarı Mehmet Talü (*Milli Gazete*, 16.8.2001), Müslümanları "Ehl-i sünnete aykırı inanç ve görüşler ihtiva eden" her kitaptan uzak durmaya çağırmaktadır.

İslâmcıların Alevî meselesi hakkında yaşadığı gerilimler, *İzlenim* dergisinin sorduğu soru ve (Türk-İslâmcı) Bekir Topaloğlu'nun cevabı ile özetlenebilir (*İzlenim*, 5, 1993, 11-12):

> *Sizce daireyi tekrar ve biraz daha geniş çizip, kendini dini bir cemaat, İslâmî bir mezhep olarak tanımlama eğiliminde olan Alevîlerle ortak bir zeminde diyaloga girmek mümkün ve yararlı mı? Sünnîler böyle bir diyaloga açık olabilirler mi? Alevîler de toplumsal bir uzlaşma arayışının ötesinde ilmi bir diyaloga, hatta uzlaşmaya yönelmek için ne yapmalılar?*
>
> *Hz. Ali'yi tanrılaştıran anlayışla İslâmiyet arasında olumlu bir bağ kurmanın mümkün olmadığı malumdur. Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve Kuran-ı Kerim'in günümüze kadar intikal eden orijinal ilahî bir kitap olduğu ilkeleri İslâm'ın temel prensipleridir. Bunlar kabul edildikten sonra Alevîlerle tartışacağımız bir nokta daha var: Zarurat-ı diniyye. Yani İslâm dininin ana prensiplerinden*

oldukları zorunlu olarak sabit olmuş hususlar. Bunların başında namaz, oruç, hac ve zekat ibadetleri gelir; bir de Allah'ın kesinlikle yasakladığı içki, kumar, fuhuş ve benzeri şeyler. [...] Dinin zorunlu ilkelerini benimseyen her Müslüman'ın kestiği ve pişirdiği yenir, cenazesi kılınır, böylesi İslâm kardeşliği çerçevesinde benimsenir. [...] Siz Alevî dostlarımız, neden köyünüzde, kasabanızda caminiz yok? Neden Ramazan'ınız yok? İslâmiyet adına konuşulacaksa bu soruları tabii görmelidirler.

Bu kısa alıntı, kültürel, konjonktürel ve politik (değişken/tarihsel) nedenlerden dolayı Alevîlerle diyaloga ve etkileşime yönelen Sünnî Müslümanların ve İslâmcıların, nasıl ilahî (değişmez/tarih-dışı) görünümlü müdahalelerle yollarının kesilmeye çalışıldığını göstermektedir. Ulemanın ağırlıklı bir kesimi, Alevîlerle diyalogu Sünnîleşme şartına bağlayarak, Sünnîleşmeyeceği pekâlâ bilinen topluluklarla anlamlı ilişki geliştirme ihtimalini böylece rafa kaldırma eğilimindedir.

Günümüzdeki haliyle Alevîlik açık bir metindir. Farklı Alevî aydınları ve kuruluşları, kendilerini farklı şekillerde tanımlamaktalar ve tanımlayacaklardır da. Sonuçta Alevîlik, etnik ve sınıfsal boyutu da olan tasavvufi bir akımdır. Alevîliğin tanımını teke indirme çabaları ya sınıfsal boyutunu ilga eder, ya tasavvufî boyutunu. Alevî toplulukların içinde böyle tekçi yaklaşımlar olacağı gibi, belirsizliği, esnekliği koruyan yaklaşımlar da olacaktır. Kimi İslâmcıların yaptığı gibi, Alevîlerden hukukî bir mezhebin kesinliğine öykünen tanımlar beklemek çok anlamlı değildir. Bu kesinliği sunan kuruluşlar, büyük olasılıkla marjinalleşeceklerdir. İslâmcılar açısından sorun, Alevîliğin "asıl" tanımının tespit edilmesi değil, Ehl-i Sünnet dışı tasavvufi bir akımı eklemleyebilecek[3] bir kültürel siyaset tarzı oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Varolan İslâmcılığın, tasavvufu toptan reddeden bir modernizm ile sadece Ehl-i Sünnet tasavvufa kapı açan bir gelenekselcilik arsındaki gerginlik ve diyalogdan oluştuğu söylenebilir. Bu çerçevenin dışına çıkılmadıkça, Alevîler İslâmcılık için kayıp (ya da konjonktüre göre hasım) kitle olarak kalmaya devam edeceklerdir.

İSLÂM HUKUKU, ÇOK HUKUKLULUK VE ALEVÎLİK

İslâmcıların Alevîlik konusunda aldıkları farklı tavırlara kısaca değindikten sonra, bu düşünce akımının getirdiği en önemli açılımlardan biri olan Medine Vesikası tartışmasında Alevîliğin nereye oturtulduğuna bakmak yerinde olacaktır. İslâm'ın siyasette belirleyici olmasından, Cumhuriyet hukukunun İslâmî öğeleri katacak biçimde revize edilmesinden en çok çekinen kesimlerden biri Alevîlerdir. Hem de Cumhuriyet kuruluncaya kadar kendi iç hukuklarında İslâm'ın belirleyici bir yeri olmasına rağmen. Bunun nedeni, ortodoks İslâm hukukunun tarihte heterodoks ve dağlı topluluklarla ortodokslar arasında bir çatışma aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Ama bugün şehrin ötekileri ve devlet dininin dışladığı topluluklar arasında Alevîler kadar Sünnîler de var. Dolayısıyla, genelde geleneksel İslâm toplumu, özelde Osmanlı'nın üzerine kurulduğu dinî-toplumsal koşulların ortadan kalktığı günümüzde, çizgilerin yeniden çizilmesi mümkün.

İslâmî hareketin 1980'li ve 1990'lı yıllarda yaptığı en önemli açılımlardan biri "çok hukukluluk" tartışmasıydı. Bu tartışma, hem politik hem entelektüel alanlarda hareketin marjinalliği kırmasında en önemli unsurlardan biri oldu. Bir taraftan kitlelerin demokratikleşme talepleriyle, diğer taraftan da entelijensiyanın toplumsal model arayışlarıyla birleşti. Ne yazık ki, İslâmî kesimin en yetkin kalemlerinin bile bu konuda tıkandıkları can alıcı bir nokta vardı: Farklı hukukların uygulama alanlarına tâbi olacak toplumsal kesimlerin verili olarak ele alınması; dinî kimliğin (dolayısıyla bunu taşıyan grubun) söy-

lemler ve söylemlerin belirlediği pratikler tarafından kurulduğunun, yani "doğal", "ilahî" ya da düz (işlevsel) bir sosyolojik anlamda "toplumsal" olmadığının es geçilmesi. Bununla bağlantılı biçimde, Medine Vesikası, bir proje olarak, ateistler dahil her inanç sistemini içeriyor, fakat İslâm içi farklılıklar meselesini boş bırakıyordu. Ali Bulaç'ın, bir arada yaşamak için Alevîlerin Kuran'a ve sünnete dönmesini neredeyse koşul olarak göstermesi, aynı yazarın Hıristiyanlar, Yahudiler ve ateistlerle bir arada yaşama konusundaki netliğiyle karşılaştırıldığında görülecektir ki, İslâmcılar hâlâ Osmanlı İmparatorluğu gibi Alevîleri gayrimüslimlerden daha "tehlikeli" bir grup olarak görme eğilimindedirler.

"İslâmî hukuk"un, tarihsel olarak, muarızlarının görmek istediğinden çok daha açık ve devingen olduğu aşikâr (Messick, 1993). Tarihsel plandaki bu açıklığın günümüz koşullarına uyarlanması, geleneğin katılaştırdığı bazı uygulamaların modernitenin özgül yanları göz önüne alınarak bertaraf edilmesi ya da sıkı bir yeniden yapılandırılmaya tâbi tutulması, Türkiye'deki İslâmî hukuk tartışmalarında da yerini yavaş yavaş almaya başladı (Güler, 1998). Ama bu açıklığın kültürel siyaset alanına nasıl tercüme edileceği, dinî hukukun, bu sefer de modern içtihatların bağlayıcılığı vasıtasıyla, çağcıl bir "şeriat" baskısı anlamına gelmemesinin nasıl sağlanabileceği üzerinde fazla durulmadı. Sonuçta, şeriat olarak sunulan dinî-siyasî baskıların Osmanlı döneminde en sistematik mağduru olan Alevîler, çok hukukluluk tartışmasından herhangi bir şekilde tatmin olmadılar.

İSLÂMCILIĞIN LİBERALLEŞMESİNDEN SONRA İSLÂMÎ DÜŞÜNCE: ALEVÎLERLE İLİŞKİLERİ YENİDEN TANIMLAMAK İÇİN BİR FIRSAT

Son zamanlarda, İslâmcılığın, total dönüşüm üzerine kurulu söyleminin ulus-devletler dönemine tekabül eden, Üçüncü Dünyacı muhalefet akımlarının yaygın olduğu bir döneme denk düşen bir siyaset tarzı olduğu, küreselleşme, bireyselleşme, liberalleşme gibi trendlerle birlikte gündemden düştüğü iddia ediliyor. Bu yeni koşullara karşı Ali Bulaç gibi bazı İslâmcıların cevabı, İslâm'ın devlete ve toplumun genel örgütlenişine yönelik taleplerinden vazgeçip, küreselleşmenin yarattığı serbest kültürel ortamda altcemaatler kurarak yaşam biçimi gibi alanlarda "kültürel" politika üretmeye yönelmek oldu. Bu başkalaşımın bir ayağı, eskiden zalim olarak görülen hâkim güçlerle barışık biçimde yaşamaya başlamak, en azından bu kesimlerle açık gerilimlerden kaçınmaktı. Ancak, 1970'lerin İslâmcılığını sürdürmekte ısrarcı olanlar bir yana, İslâm'ın küresel düzenin bütününe dair söyleyecek bir sözü olduğuna inanan, makro siyasetin hepten tükenmiş bir alan olduğu tezine katılmayan, dinin (araçsal rasyonalitenin artık tamamen teslim almak istediği) siyaset ve ekonomi alanlarından dışlanıp sadece (dar anlamıyla) "kültürel" bir kamusallığa hapsedilmesine direnen, İslâmcılığı bu parametrelerle yeniden tanımlamaya çalışan bir iradeden de söz edebiliriz (*Tezkire*, "İslâmcılık ve Sağcılık Özel Sayısı," sayı: 17). İslâmcılığın totaliter tarzda bir dönüştürücülükten, özgürlüğün ve çoğulculuğun da hakkını teslim eden bir dönüştürücülüğe geçiş yapma arayışında, İslâm içi farklılıklara karşı geliştireceği konum belirleyici bir önem taşıyacaktır. Bu noktadan sonra, totaliterlikte direten ve muhafazakârlaşan İslâmcılar Alevîlikle ilgili kadim Sünnîliğin artık eskimiş ve anlamsızlaşmış asimilasyoncu veya yok saymacı tavırlarını devam ettirirken, "yenilikçi" İslâm'ın -pragmatik ve liberal yapısından ötürü- bu topluluklarla derinliği olmayan bir uzlaşmaya ve saldırmazlık paktına varması en kuvvetli ihtimal. İslâmcılığı özgürlükçü bir rotada yeniden tanımlama niyetini taşıyanlar ise, Alevî inancı ve

pratiğiyle diyalojik bir ilişki geliştirerek bir taraftan İslâm'ı, diğer taraftan Türkiye'deki siyasî ve kültürel düşünceyi zenginleştirmek gibi bir olanağa sahipler. İslâmcılık atılım dönemindeyken Alevî sorununa belki de daha çok bir güç alanı problemi olarak bakıyordu. İçinde bulunduğumuz geri çekilme döneminde ise daha derinlikli bir bakış ve daha samimi bir ilişki geliştirilebilir. Ne var ki İslâmcılık, su anda durduğu nokta itibariyle, bu konuda resmî güçlerden bile çok geridedir.

SONUÇ: DEMOKRASİ, ETKİLEŞİM, TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Hulasa, Alevîliğin günümüz İslâmcılığı ve Türkiye toplumu açısından arz ettiği önem üç başlıkta toplanabilir. Bunlardan birincisi İslâmcılığın demokrasi ile ilişkisidir. İslâmcılığın demokraside yeri olup olmadığı, özü itibariyle demokrat/özgürlükçü bir hareket olup olmadığıyla ilgili sorular, bu düşünce akımının Alevîlikle ilgili takındığı tavırdan ayrılamaz. Hukuk tartışması bunun en somut örneğidir. Bundan sonra İslâmcılığın Alevîliğe karşı alacağı tavır, bu görüşün farklılıkla olan imtihanının birincil cephelerinden birini oluşturacaktır. Her topluluğun ve kişinin monist bir din anlayışıyla aynı inanç, duygu ve ibadetlere zorlandığı tekçi bir hareket olmakla, eklemlenmeci ve diyalojik bir hareket olma arasında bir tercihtir söz konusu olan. Tüm bunlar, gelip şu soruda düğümlenmekte: Müslümanlar artık farklılıklarıyla tek bir İslâm alemi olabilmeyi hayal etme yetisine sahipler midir? Yoksa her turlu derin farklılık bir fitne kaynağı olarak kodlanmaya devam mı edecektir?

İkinci husus, Alevîliğin Türkiye'nin siyasî ve kültürel coğrafyasında tutacağı yer. Alevîlik artık eskisi kadar "sır" değil. Yüzyıllardır kapalı bir mezhepsel-etnik-sınıfsal cemaat (ya da, kendi içindeki muazzam farklılıklar göz önüne alınırsa, "cemaatler serisi") olagelmiş bu toplulukta artık bir çözülme söz konusu. Devlet ve diğer aktörler bundan istifade edip bir asimilasyona mı gidecek, yoksa bir cemaatler serisinin kapalılıktan açıklığa geçişinin yarattığı sosyal ve kültürel hareketlilik daha zengin bir kültürel-politik muhayyilenin inşası yolunda mı değerlendirilecek? Bugün İslâmcı saflarda -böyle bir inşayı bir tarafa bırakalım- devletin Alevîleri asimilasyondan vazgeçip manipülasyona yönelmesine, oradan da adım adım bir yönetme sanatı geliştirmesine karşı bir direniş de var. Eğer bu Osmanlıcı yaklaşım hâkim tavır haline gelirse, İslâmcılık bu konuda sadece tepkisel davranmaya, kendi özgün çizgisini oturtamamaya mahkûm olur. Böyle bir durumda, Alevî topluluklar Türkiye'de yerlerini ararken tabii ki İslâmcılardan ziyade devlete ve diğer siyasî aktörlere yöneleceklerdir. Ne yazık ki, diğer siyasî aktörlerin (örneğin sosyalistlerin) de, manipülasyon ve yönetme sanatının ötesine geçerek Alevîlerle diyalojik bir birlikteliğe gitme potansiyeline sahip olduğu şüphelidir.

Üçüncü mesele, statükoculuğun dinselleştirilme derecesinde kök saldığı bu topraklarda dönüştürücü siyasetlerin bekasını ilgilendirmektedir. Türkiye'de siyaset, özellikle de sağ-sol ayrışması, mezhep temelinde oluşmuştur. Modern siyaset, popüler düzeyde, neredeyse kapitalizm-öncesi bir sosyal-dinî hesaplaşmanın alanı halindedir. Kendini İslâmcı ya da İslâmî olarak tanımlayan hareketler, sağ-sol, Şiî-Sünnî bölünmelerinin üstüne çıkmaya çalışmış olmalarına rağmen, iş aktif siyaset üretmeye gelince, onlar da -solcular nasıl daha çok Alevîlere ve sekülerleşmiş Sünnîlere hitap ettilerse- dindar Sünnîlere hitap etmişlerdir, onların etrafında örgütlenmişlerdir. Gündelik yaşamda "Müslüman" tabiri hâlâ beş vakit namaz kılan (ya da bunun mutlak doğru olduğunu kabul eden), Ramazan'da oruç tutan insanlara referansla sınırlı tutulmaktadır. İslâmî siyaset de, başka bir sürü şeyin yanında, bunları yapmayanlardan ay-

rılmanın, kendini ayrıcalıklı tutmanın kültürel araçlarından biridir. Bu tavır, modernitenin nasıl her iki kesime birden saldırıp onları yapılarından ve kültürel referanslarından mahrum bıraktığının; Protestanlaşmış, sonra da sekülerleşmiş Batı kültürüyle karşılaştırıldığında bu iki kesimin farklılıktan çok benzerlik arz ettiğinin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Başka bir deyişle, Türkiye'de modern İslâmî siyaset, en az sekülerleşmeci Kemalist ve sosyalist hareketler kadar, Müslümanları bölmüş ve modernite karşısında oldukça savunmasız bırakmıştır. Halbuki İslâmî bir uyanışın, kendini İslâm dairesi içinde gören herkese bir şekilde seslenebilmesi, onların da ihtiyaçlarına tercüman olabilmesi gereklidir. Eğer amaç bazı İslâmcıların iddia ettiği gibi toplumu Sünnîleştirmekten ziyade dindarlaştırmak ise, siyasetin mezhepler arasında değil, zalimle mazlum, ahlakla ahlak dışılık arasında sınır çekmesi daha yerinde olur. Sınırlar bu şekilde çekildikten sonra, hangi kesimin dinî pratiğinin zulmü daha etkili biçimde engellediği pratik içinde görülüp değerlendirilir ve fevri olmayan bir istişare ortamının temelleri atılabilir.

DİPNOTLAR

1 Yazının bu kısmında Michel Foucault'nun devlet ve toplum arasındaki ilişkileri sınıflandırırken kurduğu "egemenlik"-"yönetme sanatı" (*governmentality*) karşıtlığından yararlanıyorum (Burchell vd. 1991). Kabaca özetlemek gerekirse, egemenlik *aşkın* bir bütün olan devletin toplumun dışında durması, toplumsal bünyede varolan ilişki ve çelişkileri kendi hâkimiyeti için manipüle etmesi durumudur. Yönetme sanatı ise, devletle toplumun arasındaki sınırların belirsizleştiği bir duruma işaret eder. Bu sanatı geliştiren devlet, varolan gruplar üzerinde oynamak yerine, toplumsal ilişkileri üretir; topluma *içkin* bir hale gelir. Alevîlik özelinde de görüldüğü gibi, Türk devletinin toplumsal oluşumlarla ilişkisi iki momenti de değişen ağırlıklarda barındırmaktadır.

2 İslâmî düşünce, 1980'lerden önce Alevî meselesine fazla yoğunlaşmamış, bu konuya eğildiğinde geleneksel ulemanın Alevîliği "İslâm suretinde fakat tamamen İslâm dışı" sayan tutumunun dışına çıkmamıştır.

3 Burada "eklemlenme" kavramını, Laclau ve Mouffe'un (1985) kullandığı anlamda kullanıyorum. İki tarafın da dönüştüğü bir süreç olarak eklemlenme, hâkim tarafın kendi özelliklerini koruduğu ve azınlığın uyum gösterirken karakteristiklerinden arınmak zorunda kaldığı "içerme"den farklıdır. Tabii ki somut siyasal süreçlerde "eklemlenme" ve "içerme"yi saf halleriyle görmek imkânsızdır: Her ittifak süreci uçlarını eklemlenme ve içermenin oluşturduğu bir spektrumun üzerinde yer alır. Burada eklemlenmeye vurgu yapmamın nedeni, İslâmcılığın Alevîlikle etkileşirken kendini dönüşüme açmaya istekli olup olmayacağı sorusunu gündeme getirmektir.

Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi

Tarihsel ve Sosyal Çevre

ALİ BULAÇ

VESİKA'NIN TARİHİ DEĞERİ

Medine Vesikası'nı Batı bilim çevrelerine tanıtan Alman oryantalist Wellhausen olmuştur. Muhtemelen Wellhausen'ın *Skizzen und Vorarbeiten* adlı kitabının 1899'da yayımlanmasından sonra, yine Alman Grimme, İtalyan Caetani, Buhl, Wensick, Korehl, Ranke, Müller ve Guillaume adlı yazar ve araştırıcıların dikkati çekilmiş, Vesika ile ilgili yayınlarda hissedilir bir artış olmuştur.[1] Ancak Vesika'nın İslâm dünyasında aktüel hale gelmesini Prof. Muhammed Hamidullah'a borçluyuz.[2] Hamidullah'ın çok yönlü araştırmaları[3] Vesika ve bu Vesika'nın imzalandığı tarihsel ve sosyal çevre ile ilgili geniş bilgilere sahip olmamızı sağlamıştır. Vesika ile başka bilim adamlarının da ilgilendiğini tespit etmek mümkündür.[4]

Wellhausen ve Hamidullah'ın bilim çevrelerine tanıttıkları Medine Vesikası'nı ilk defa kaydeden Muhammed İbn İshak'tır (öl. H. 151). Hadis usulünde geçerli "isnad" yöntemini kullanmayan İbn İshak'tan İbn Seyyid en-Nas ve İbn Kesir, Vesika'yı ondan alıp kitaplarına dercettiklerini söylemektedirler.[5] Buna rağmen Beyhaki, Vesika'nın 1-23 maddelerini içeren ve daha çok Muhacirlerle Ensar arasındaki ilişkileri düzenleyen bölümün isnadını (metni rivayet edenlerin güvenirlikleri) vermiştir.[6]

Wellhausen ve diğerlerinin Vesika'yı İbn Hişam'dan aldıklarında kuşku yok. Gerçekten İbn İshak'ın daha geniş bir açılımı olan İbn Hişam (öl. 213) *Siret* adlı ünlü kitabında Vesika'yı tam metin olarak verir.[7] Dikkat çekici bir diğer nokta şu ki, Vesika, Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-Emval* adlı kitabında tam metin olarak geçiyor.[8] Vesika, Züheyr kanalıyla İbn Zenceveyh'in (öl. 247) *Kitabu'l-Emval*'inde de yer alıyor.[9]

Görülüyor ki M. 8. 9. ve 10. yüzyılların kaynaklarında yer alan Vesika'nın tarihî değerinden şüphe etmek için ciddi bir sebep yok.[10]

Caetani, bu konuda hiçbir sorun olmadığını büyük bir açıklıkla söyler. Çünkü ona göre, gerek ifade tarzı, gerek içeriği o mahiyettedir ki, arasına özel maksatlı bir fikir ilave edilecek veya tahrifat yapılacak olsaydı, bunun küçük bir eseri bile hemen meydana çıkardı.[11]

Yine de Ebu Ubeyd ile İbn İshak'ı temel alan İbn Hişam'ın, aynı Vesika'yı farklı yollardan rivayet etmeleri büyük bir önem taşımakla birlikte,[12] Prof. Yusuf Aş'ın değindiği gibi, Hadis ve Fıkıh kaynaklarında tam metin olarak yer almaması üzerinde durulması gereken bir konudur. Ancak kanaatimce bu husus büyük bir sorun teşkil etmez.

Elimizdeki hadis kitapları, Müslüman bloka mahsus sözleşmenin ilk 23 maddesinin Enes b. Malik'in, Müslümanlar ile Yahudi ve Müşrik blok arasındaki ilişkileri düzenleyen 24-47 arası ikinci bölümün Binti Haris'in evinde ve karşılıklı görüşmeler sonucunda imzalandığını kaydeder.[13a-b]

Nitekim biz Medine'deki dinî-hukukî topluluklar arasındaki görüşmelerin Enes b. Malik'in evinde ve Hz.Muhammed'in başkanlığında yürütülüp söz konusu Vesika'nın bu görüşmeler sonucunda kaleme alındığını biliyoruz. Kaldı ki Vesika'nın bütün kurucu ilkeleri ile kabile ve mekân isimleri dışında ancak genel hukuk seviyesinde hak ve sorumluluklarıyla ilgili hükümlerinin referansı olacak çok sayıda ayet ve hadis tespit etmek mümkündür.

Vesika'nın tarihî değeriyle ilgili son olarak şunu söylemek gerekir. Eski ve yeni müelliflerin büyük çoğunluğu, Vesika'nın Hicret'in ilk yılında, yani M. 622'de imzalandığını kabul eder. Ibn Hişam ve Ebu Ubeyd'in eserlerinde düz ve yekpare bir metinken, Wellhausen onu 47 maddeye ayırmış, daha sonraları Hamidullah, kimi maddeleri kendi içlerinde bölerek bu sayıyı 52'ye çıkarmıştır.

SOSYAL ÇEVRE

Bilindiği gibi M. 610 yılında ilk defa Mekke'de yeni dini tebliğ etmeye ve kendine taraftar toplamaya çalışan Hz. Muhammed, yakın çevresinden birkaç kişi dışında ilk yıllarda genel kabul görmemiş, zamanla bu dine girenlerin sayısı arttıkça bu sefer de çeşitli engellemeler ve ağır baskılarla karşılaşmıştı. 13 yıllık Mekke hayatında taraftar sayısını fazla artıramayan peygamber ve Müslümanlar için Mekke dışında bir yere gitmek, özgür ve güvenilir bir ortam bulmaktan başka seçenek kalmayınca, önce Habeşistan'a (iki defa), sonra da Medine'ye hicret etmek zorunda kaldılar.

Mekke, Arap Yarımadası'nın ticari ve siyasî faaliyetlerinin yürütüldüğü önemli bir yerleşim merkeziydi. Öteden beri dinî bir merkez durumundaki Kâbe ile büyük ve köklü Arap kabilelerinin Mekke'de oluşu, bu şehri fazlasıyla önemli kılıyordu. Mekke bu özelliğine binaen siyasî ve idari açıdan da iyi örgütlenmiş, siyasî ve idari bürokratik merkeziyetçiliği yanında özgür kabilelerden müteşekkil bir konfederasyon görünümündeydi.

Mekke gibi yarımadanın diğer yerleşim merkezlerinde de Arap geleneğinin baskın karakteri kabile ruhudur. Bu durum, yarımadanın iki büyük merkezinde de hemen hemen aynıydı. Mekke ve Taif'in birliği güçlü kabileler tarafından sağlanıyordu. Ancak Medine bu anlamda böyle bir birlikten yoksundu. Çünkü Mekke'de Kureyş, Taif'te Sakif kabilesi siyasî birliği sağlarken, Medine'de başta Evs ve Hazreç ile bu iki Arap kabilesinin müttefikleri Yahudi kabileler (Beni Kaynuka, Beni Nadir ve Beni Kurayza) arasındaki bitmez tükenmez savaş ve çekişmeler, siyasî birliğin sağlanmasına bir türlü imkân vermiyordu. Wellhausen'a göre, işte peygamber, böylesine mustarip ve fakat siyasî birliğe muhtaç bir kabileler topluluğu olan Medine'de din ve hukuk temelinde yepyeni ve o günkü Araplar arasında hayli garip bir siyasî birlik kurmaya muvaffak oldu.[14]

Araştırıcılar, ittifakla Mekke ile Medine arasındaki sosyal, siyasal ve ekonomik yapısal farkın Müslümanların Medine'de tutunmasına ve burada yepyeni bir siyasal birliğin kurulmasına geniş ölçüde yardımcı olduğuna kanidirler.[15]

Merkezî bir siyasî otoritenin olmayışı sosyal hayat ve savunma alanında da kendini gösteriyordu. Ortak savunmanın olmadığı Medine'de (eski ismiyle Yesrib) her kabile kendine ait müstahkem bir hisar inşa etmişti. Her bir kabilenin ortak savunma masrafları -Yahudilere özgü olmak üzere- bir halk sandığı tarafından

karşılanıyordu. Arap kabileleri ise "kan diyetleri"nin karşılanması amacıyla bir tür sosyal sigorta kurmuşlardı. Yahudilerin elinde *Tevrat* olmakla birlikte, kimsenin ve bütün kabileler arasındaki ilişkileri düzenleyen yazılı bir hukuk yoktu. İhtilaflar çoğunlukla örfî teamüller esas alınarak ve hakemler tarafından çözülürdü. Ne var ki, hakemlerin kararını destekleyecek somut hukuki müeyyidelerin olmayışı ile çoğunlukla güçlülerin kararları tanımayışları adaletsizliklerin sürüp gitmesine yol açıyordu.

Eğitim seviyesi ve okuma-yazma oranının hayli düşük olduğu Medine'de Yahudiler, İbrani alfabesiyle Arapça konuşup yazıyorlar, dinî ibadetlerini ve çocuklarına verdikleri öğretimi "Beytü'l-Medaris" denen yerde yapıyorlardı. Araplar ise bu sınırlı imkândan da yoksundular ve esasında kitapları olmadığı için (Ümmi) Yahudiler karşısında ezik duygular içindeydiler.

Medine'yi oluşturan iki etnik ve dinî grup, yani Araplar ile Yahudiler iki ayrı ve homojen topluluk durumunda değildiler. İlginçtir, Araplar ve Yahudiler arasında çatışma olduğu gibi Arap kabileleri kendi aralarında ve Yahudi kabileleri de kendi aralarında savaşıp duruyorlardı. İbn Hişam'ın verdiği bilgilere göre, Yahudi Kaynuka oğullarının çoğunluğu, Arap olan Hazreçliler'in müttefiki, Nadiroğulları ve Kurayza oğullarının çoğunluğu da Arap kabilesi Evsliler'in müttefikiydiler.[16] Bu kargaşa ve çatışma şehrin mimarisini ve yerleşim düzenini etkilemişti. Bazı kaynaklar 59 hisardan söz ederken, Semhudi sadece Yahudi olan 20 ayrı kabile ismi sayar.

Ancak asıl büyük savaşlar iki Arap kabilesi Evs ve Hazreç arasında sürüyordu. Tarihçiler, "Buas" adını verdikleri bu şiddetli savaşların 120 yıl sürdüğünü kaydederler. Evs şehrin güneyinde, Hazreç kuzeyinde ikamet ediyordu. İbn Neccar, Arapların 13 hisarından söz eder. Aslında Benu Kayle ortak kökende birleşen ve fakat sonra bölünen bu iki kabile arasındaki şiddetli savaşlar bütün Medine ve çevresini de tam bir kaosun içine düşürmüş, güvenliği ortadan kaldırmış ve tabii herkeste genel bir bıkkınlık duygusu uyandırmıştı.

Hicret'e takaddüm eden günlerde, Medineliler, merkezî bir otoritenin bu çatışmalara bir son vereceğini düşünmeye başladılar ve hatta Abdullah ibn Ubeyy'i başlarına kral yapmak istediler. Medineliler, Bizans ve Sasanilerle yakın temas halinde olduklarından, muhtemelen katı bir monarşinin her türlü kaosun önüne geçebileceği fikrini buralardan almış olabilirler. Ne var ki, Abdullah İbn Ubeyy, zaaf sahibi, muhteris ve dar görüşlü bir insandı ve en önemlisi kendisi de bir Medineli idi. Medine'deki derin iç çelişkiler, onun güç ve yeteneklerini fazlasıyla aşıyordu.[17]

Yukarıda da değindiğimiz üzere Medine'nin merkezî bir siyasî otoriteden yoksun olması ile sürüp giden şiddetli savaşlar, peygamberin buraya gelişini kolaylaştırmıştı. Nitekim, sonraları Hz. Ayşe bu kaotik durumun peygamberin tutunmasına yardım ettiğini söyler.[18]

İşte peygamber ve Mekkeli Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikleri zaman (m. 622). Medine böylesine kaotik bir durum arz ediyordu.

VESİKA'YA TARAF DİN VE HUKUK TOPLULUKLARININ TESPİTİ

Medine'ye gelir gelmez peygamberin ilk yaptığı işlerden biri, yeni gelen muhacirleri yerleştirmek, onların ve ailelerinin gündelik (rutin) ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli tedbirleri almak oldu. Bu amaçla Medineli Müslümanlar (Ensar) ile Mekkeli Müslümanlar (Muhacirler) arasında sosyal ve ekonomik bir dayanışma ve yardımlaşma ilişkisini tesis etti. Buna "muahat = kardeşleşme" adı verildi. Hicret'in ilk günlerinde bu kardeşleşme

organizasyonuna 45'i Ensar'dan, 45'i Muhacirler'den olmak üzere 90 kişi katıldı. Kaynaklarımız bu ilk teşebbüste birbiriyle kardeş olmayan tek bir muhacirin kalmadığını yazar.[19]

Öyle ki kardeşleşme, aralarında kan, akrabalık ve kabilevi bağ olmadığı halde onları birbirine mirasçı bile kıldı. Deyim yerindeyse komünal bir hayat biçimi geliştirildi. Hicret'in 5. ayında kardeşleşmeye katılan ailelerin sayısı 186'a çıkmıştı.[20] Gelen her bir aileyi, Medineli bir aile yanına alıyor, zirai ve ticari hayatına, ev geçimine ortak kılıyordu.

Bir ara Ensar, sahip oldukları hurmalıklarını da Muhacirler'le bölüşmek istedi. Ancak durumun düzelme yönünde bir gelişme gösterdiğini gözleyen peygamber, bunun yerine zirai ortaklık yapmalarını teklif etti.[21]

Hicret'le birlikte ve bu gelişmelerden sonra Medine'de üç ana toplumsal blok (toplumsal grup/camia) ortaya çıkmış oldu: Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrik Araplar.

Müslüman blok, Mekkeli Muhacirler ve Medineli Evs ve Hazreç'li Ensar'dan müteşekkildi. Bu türden toplumsal yapılanma bütün Arap Yarımadası'nın kadim geleneğine yabancıydı. Çünkü geleneksel kabile hayatında, toplumsal örgütlenme kan ve akrabalık bağına dayalıyken, ilk defa Medine'de coğrafî, etnik ve kültürel kökeni tamamen birbirinden farklı insanlar bir araya gelerek kendilerini ayrı bir sosyal blok (camia) olarak tanımlıyorlardı. Nitekim Medine Vesikası'nın 2. maddesi bu sosyal bloku din ve hukuk temelinde "diğer insanlardan ayrı bir ümmet" olarak zikredecektir.

Ancak kuşkusuz Medine, Müslümanlardan ibaret değildi. Onun kadim sakinleri Yahudiler ve Müslümanlığı kabul etmemiş Araplar da vardı. İşte Hz. Muhammed'in önünde bütün bu sosyal blokları anlaştırıp birleştirmek ve bir arada yaşamanın formülünü bulmak gibi önemli bir sorun vardı.[22] Peki, bunu nasıl yapacaktı?

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Muhammed, Medine'nin sosyal, dinî ve demografik yapısını ortaya çıkarmakla işe başladı. Ve bu amaçla, o günkü gelenekler için hayli yabancı olan bir teşebbüse girişerek nüfus sayımı yaptırdı.

Nüfus sayımı sonucunda Medine'de 10 bin kişinin yaşadığı, bunlardan 1.500'ünün Müslüman, 4.000'inin Yahudi ve 4.500'ünün Müşrik Arap olduğu anlaşılmıştı.[23]

Peygamber, ikinci bir adım attı, Medine'nin doğal şehir sınırlarını tayin etti ve dört bir köşeye birer işaret koyarak Muhammet Hamidullah'ın deyimiyle bir "Site-Devlet"in toprağını belirlemiş oldu ki, bu sınırlar içinde kalan bölge Vesika'nın 39. maddesinde "Yesrib (Medine) vâdisi içindeki alan (cevf), korunmuş (haram)" olarak yer alacaktır.

Tabiatıyla Müslümanlar bu teşebbüsten memnundular, Yahudiler de bu sosyal ve siyasal organizasyondan memnun görünüyorlardı; ancak Medineli Müşrikler (Putatapanlar), huzursuzdular, gelecekleri tehdit altında görüyorlardı.[24] Bunun nedenini anlamak zor değildir; çünkü peygamber ve arkadaşları Mekkeli Müşriklerin tahammülsüz baskılarına dayanamayarak hicret etmek zorunda kalmışlardı. Onun Kureyş müşrikleri ile diğer müşriklerle (bu orada Medineliler) arasının iyi olacağı düşünülemezdi. Kaldı ki, Hicret'in hemen ardından, Mekke'den Kureyş'in Müslümanların peşini bırakmayacağı ve yakın bir gelecekte Medine üzerine bir sefer düzenleyeceği yolunda haberler gelmeye başlamıştı. Böyle bir çatışma ortamında Medineli müşriklerin durumu ne olacaktı? Kureyş, onlara "Niçin Muhammed'i kabul ettiniz?" diye çıkışmaz veya muhtemel bir karşılaşmadan önce Müslümanlarla aralarında bir çatışma çıkmaz mıydı? Ortada fiilî bir durum vardı. Böyle bir konjonktürde nasıl bir arada yaşanacaktı?

Hz. Muhammed, bir yandan hicret eden Mekkelilerin yerleştirilmesi ve yeni çevreye intibaklarıyla uğraşırken, diğer yandan Yahudi ve Müşrik Araplara güven vermeye çalışıyor, niyetinin Medine üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak olmayıp yeni dinî cemaatinin güven içinde yaşamasını ve dinlerini yayma imkânlarını sağlamak olduğunu söylüyordu. Esasında daha Mekke'de inen vahiylerde geçerli bir politika olarak "Sizin dininiz size, benim dinim bana" (Kafirun, 6) ilkesi benimsenmişti. Ancak Kureyş, bu çok dinli çoğulcu projeyi reddedip peygambere dinî tebliğinde engeller çıkarmış, Müslüman olmak isteyenlere ağır baskılar ve işkenceler uygulamıştı.

Dolayısıyla peygamberin izlediği stratejide hiçbir değişiklik yapmak gerekmezdi. Bu durumda Medine'deki hayatı, Mekke'de inen vahyin toplumsal, hukuki ve kurumsal düzeyde bir açılımı, Mekke'deki vizyonun Medine pratiğine taşınması olacaktı; nitekim öyle oldu. Yani dinî ve hukuki özerklik temelinde çoğulcu bir toplumsal projeyi hayata geçirerek, herkese ve her topluluğa bir arada yaşamanın mümkün yollarını göstermek. Elbette dinî tebliğ devam edecekti; ama hiç kimse zor ve baskı altına alınarak başka bir dine girmeye mecbur edilmeyecek, din değiştirenler Mekke'de olduğu gibi herhangi bir engelle karşılaşmayacaktı.

Medine'ye gelişten sonra önce Medineli Ensar ile Mekke'den gelen Muhacir ailelerin başkanlarının (Nakib) katıldığı büyük bir meclis toplandı ve muhtemelen yukarıda sözünü ettiğimiz kardeşleşmenin (Muahat) hukukî temelini oluşturan hükümler görüşüldü. İşte Medine Vesikası'nın ilk 23 maddesi, bu toplantıda tespit edilmiş olup yeni Müslüman blokun sosyal ve hukuki ilişkilerini yazılı hükümlere bağlamaktadır.

Bu iş tamamlandıktan sonra, Hz.Muhammed, Müslüman blokun liderleriyle olduğu kadar, Müslüman olmayan Medineli diğer sosyal blok temsilcileriyle de durumu istişare etti. Ve önce Enes'in evinde, sonra Müslüman ve Yahudi liderlerle Binti Haris'in evinde toplanarak yeni bir "Şehir-Devlet" yapısını ortaya çıkaran temel ilkeler üzerinde anlaştılar. Bu yeni "devletin anayasası" yazılı bir biçimde tespit edilip vazedildi ki bu metin şu anda elimizde bulunan Vesika'dır.

VESİKA'NIN HÜKÜMLERİNDE İÇKİN KURUCU İLKELER

Hamidullah'a göre, "bu anayasa, ilk Islâm Devletinin Anayasası olmasından başka, aynı zamanda yeryüzünde bir Devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma özellik" ve ayrıcalığına da sahiptir.[25] İtalyan tarihçi Caetani, "anayasa" tabirini kullanmadan "vesika" der.[26] Enes'ten ve diğer kanallardan gelen bilgiler, Vesika'nın karşılıklı görüşmeler sonucunda ve bir toplumsal mutabakat ürünü şeklinde ortaya çıktığını göstermektedir.

Doğrusu da budur. Çünkü Mekke'den ve gece yarısı gizlice çıkıp Medine'ye göç etmiş, üstelik bütün taraftarları genel şehir nüfusunun yüzde 15'ni geçmeyen bir insanın, tamamen kendi istek ve arzularına ya da gelecekteki çıkar hesaplarına hizmet edecek bir sözleşme metnini, kendisinden sayıca ve silahça daha güçlü kimselere kabul ettirmesi düşünülemez. Bu hiç de akla yatkın görünmüyor.

Hz. Muhammed'in karşılıklı görüşmeler sonucunda ve oydaşma esasına dayalı hazırladığı bu toplumsal sözleşmenin kabulünü sağlayan esaslı faktörlerden biri, 120 yıldır savaş ve düşmanlıklarla yorgun ve bitkin düşen Medine'nin bizzat içinde bulunduğu kaotik ve güvensiz durumdur. Medine adeta kendine bir kurtarıcı beklemektedir. Kendi başına ve varolan sosyal güçlerle barış ve istikrar sağlayacak siyasal ve toplumsal bir formül bulamıyor. Medine savaşlarla iktisadî bakımdan sürekli gerilerken, yine de yeni çatışmalara

gebe bir görünümdedir. İşte tam da böyle kritik bir dönemde yabancı kökenli biri çıkıp bütün gruplara birlikte ve ortak yaşamanın yollarını gösteriyor, herkesi hukuk temelinde, "kendi beyanı esasına neysen osun" ilkesine göre varolmaya çağırıyor.

Vesika'da yaralama, öldürme, kan diyetleri, fidye-i necat vb. terim ve maddelerin sıkça yer alması, uzun yıllar iç savaşlarla sarsılmış ve bitkin düşmüş bir toplumun normal konjonktürünü yansıtır. O günün ivedi sorunu, çatışmalara bir son verilmesi ve taraflar arasında adalet ve hakkaniyet esaslarına uygun bir arada yaşamanın formülünün bulunmasıydı. Bu yönüyle Vesika, dönemsel bir nitelik taşır. Ancak onun dönemselliği ve altına imza atan insanların sayısının azlığı, kurucu ilkeleri yönünden önemsiz bir konudur.

İkinci önemli nokta, böyle bir proje sayesinde kimsenin kimse üzerinde baskı kurmaya kalkışmadan başkalarını doğal bir realite kabul etmesi ve onun yaşama ve düşünme biçimine saygı göstermesinin yasallaşması ve hukukun teminatı altına alınmasıdır.

Göz önünde tutulması gereken bir nokta da şudur: Medine Vesikası, bütün sosyal bloklar açısından "hâkimiyet" değil "katılım" temelinde bir toplumsal projeyi öngörür. Vesika'nın çizdiği proje çerçevesinde Müslümanlar, özgür insanlar olarak Allah ve Hz. Muhammed'in gösterdiği istikamette ve güven içinde yaşayacak ve dinlerini tebliğ edeceklerdir. Aynı haklar Yahudiler ve diğerleri için de geçerlidir.

Burada Vesika'dan çıkarabileceğimiz ilk kurucu ilkenin altını çiziyoruz:

Doğru, adil, hukuka saygılı ve insanlar arasında gerçek barış ve istikrarı amaçlayan ideal bir projenin, farklı gruplar (dinî, hukuki, felsefî, siyasî vs.) arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması gerekir. Sözleşmenin hazırlanması esnasında sosyal blokların kendileri veya temsilcileri hazır bulunmalı, özgür bir ortamda ve karşılıklı görüşme ve tartışmalarla (müzakere) sözleşmenin hükümleri (temel yasalar) tespit edilmelidir.[27]

Toplumsal hayata katılan gruplar heterojen olduklarından, her bir madde bir örtüşme noktasını teşkil etmeli ve oydaşma yoluyla tespit edilmeli, kayda geçirilmelidir. Her örtüşme maddesi sözleşmenin bir hükmünü oluşturur ve anlaşmazlık konusu her madde de grupların kendilerine terk edilir. Örtüşme sözleşme (kamusal/resmî) alana, farklılık özerk (sivil) alana aittir. Bu, birlik içinde zengin farklılık, yani sahici çoğulculuktur.

İkinci kurucu ilke hâkimiyet'in değil, katılım'ın hareket noktası seçilmesidir. Çünkü totaliter bir siyasal yapıda farklılıklar kabul edilemez. Medine Vesikası, Müslüman ve Yahudileri kabile kabile (tek tek) zikreder. Müşriklere de ayrı bir madde değinir (Madde 20/B).

Vesika'da geçen "Mevla", kan ve akrabalık bağı olmaksızın bir kabileye bağlı veya onunla anlaşmalı olan kabile, aşiret veya topluluktur. Bu demek oluyor ki, ismiyle ve imzasıyla sözleşmeye taraf olan her bir sosyal blok (camia), kendisine bağlı diğer toplulukları da temsil etmekte ve aynı hak ve sorumlulukları onlara da tanımaktadır. Ancak 20/B maddesi müşriklerle ilgili özel hükümler getiriyor ve 43. madde ile destekleniyor. Bu da Medineli Müşriklerin Mekkeli Müşriklerle her türlü siyasî ve askerî ilişki kurmalarına engel teşkil etmek içindir. Esasında Medineli Müşrikler de Mekkelilerle ittifak kurma arzusunu taşımıyorlar, hatta başlarına bir tehlike gelir diye çekiniyorlardı. Ama onlar da, diğerleri gibi 39. maddede belirtilen Site'nin alanı içinde her türlü hak ve özgürlüklere sahip olmak istiyorlardı, Vesika bu hakkı talebi de hukukî bir teminat altına almaktadır. Nitekim, Mekkelilerle girişilen Bedir ve Uhud savaşlarından sonra da, Vesika'ya (doğrudan veya dolaylı yollarla) taraf olan Müşriklerin

Medine'de yaşamaya devam ettiklerini ve Müslümanlarla aralarında çatışmaya dönüşecek ciddî sorunlar çıkmadığını biliyoruz. Kuran'ın Tevbe Suresi'nde (Ayet, 4) belirtildiği üzere Medineli müşrikler, Mekke müşrikleriyle girişilen genel ve çetin savaş sırasında da anlaşmalı (Muahid) olmaları dolayısıyla istisna edilmişlerdir.

Kabilelerin tek tek zikredilmesi, toplumda varolan dinî ve etnik toplulukların sosyal, etnik ve dinî kimliklerini tanımak ve belgelemek içindir. Muhtemelen, kabile liderleri bunu özellikle talep etmişlerdir.

Bundan şu sonuç çıkar: Her bir dinî ve etnik grup kültürel ve hukuki tam özerkliğe sahiptir. Yani din, yasama, yargı, eğitim, ticaret, kültür, sanat, gündelik hayatın düzenlenmesi vb. alanlarda herkes ne ise öyle olacak ve kendini tanımladığı hukukî ve kültürel standartlar içinde ifade edecektir. Bu, ortaklaşa düzenlenmiş bulunan kamusal hayatta yansıyacaktır. Söz konusu dinî ve hukuki özerkliğin teminatı, "Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları (anlaşmalı kabile ve gruplar) ve gerekse kendileri dahildirler" diyen 25. maddedir.

42. maddede zuhurundan korkulan ihtilafların Hz. Muhammed'e götürülmesini öngören hüküm, gerek Kuran'dan gerekse Hadis ve Siyer kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, Yahudi ve Müşrikler tarafından teklif edilmiştir. Daha önce de değindiğimiz nedenlerle, Medine'deki kaotik durum, kabileler arasındaki karşılıklı güveni sarsmıştı. Bu madde ile, gruplar, kendi aralarında çıkan ihtilafları çözemedikleri zaman, davayı bir "üst yargı makamı"na götürmek üzere kendi aralarında anlaşıyorlar. Bu üst yargı makamı da doğrudan güvenilir, tarafsız ve Medine dışından gelmiş bulunan Hz. Muhammed'dir. Kuran, peygambere eğer isterse onların davalarına bakabileceği yetkisini veriyor, "ihtilaflarda hakem" olması konusunda onu muhayyer bırakıyordu. (madde, 42). Bunun üzerine peygamber de, kendisine başvurdukları her seferinde onları muhayyer bıraktı ve önce şunu sordu:

- Size neye göre hüküm vermemi istersiniz, Kuran'a göre mi, yoksa *Tevrat*'a göre mi?

Bu düzenlemede açıkça anlaşılıyor ki peygamber, bir "Hakim" değil, bir "Hakem" konumundaydı. Eklemek lazım ki, gayrimüslimlerin davalarına bakma veya onları kendi mahkemeleri ve hukuklarıyla baş başa bırakma teamülü o günden beri Zımmî hukukun bir parçası olmuş ve bu uygulama Osmanlıların son dönemlerine kadar sürmüştür.

Burada bir kurucu ilke daha ortaya çıkmaktadır: Çoğulcu bir toplumda tek değil, birçok hukuk sistemi aynı anda geçerli olabilir. Ve tabii eğer bloklar arasında çatışan hukuklar dolayısıyla ihtilaflar doğarsa -ki doğar- bu durumda ya tarihte görüldüğü gibi, bu türden davalara özel mahkemeler bakar veya bütün hukuk topluluklarının hukuk temsilcilerinden oluşmuş üst mahkemelerin kurulması cihetine gidilir. Bana göre, çatışan hukuk sistemleri karşısında mağduru hukuk seçmede özgür bırakmak en iyi çözümdür; İslâm hukuku açısından bu mümkündür. Özel ve medeni alanda birden fazla hukuki düzenleme mümkün olsa da kamu alanını düzenleyen tek bir hukuk geçerlidir, bu da Vesika'nın teşekkülünde görüldüğü üzere farklı toplulukların ortak rızası ve iradesiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla Vesika'nın kamusal alanda da birden fazla hukuku öngördüğünü söylemek mümkün değildir.

Vesika'nın 23. maddesi peygamberi Müslüman sosyal blok üzerinde mutlak hâkim kılar. Bu doğal bir durumda; çünkü Müslümanlar ona biat etmekle, zaten ona bağlanmayı daha başında ve İslâm'a girişin önşartı olarak kabul etmişlerdir. Bu, aynı zamanda ibadeti, dinî ve hukuku birbirinden ayırmayan İslâmî temel varsayıma uygun bir tutumdur.

Bu maddelerin kurucu ilkesi, İslâmiyet'in sadece Müslümanları bağlayan bir din olduğu gerçeğinin altını çizer. Diğer gruplar kendi dinlerine veya kanaatlerine göre yaşama hakkına sahiptirler. Ne din seçiminde baskı kullanılır ne de bir dinî grup başka dinin gereklerine göre yaşamaya zorlanır.

İslâmî modelin totaliter olduğunu öne sürenler, bu gerçeğin yeterince farkında değiller. Çünkü eğer insanlar, özgür bir din tercih etme haklarına sahip ise, hukuk ve sosyal hayat biçimlerinin de din ve düşüncelerine uygun olması bir zorunluluktur. Özgür bir tercih hakların doğmasının temelidir. Bu durumda İslâm dini ve hukuku, Müslümanları bağlar, diğerlerini kapsayıp bağlamaz ve gayrimüslimlerden bu hukuka göre davranmaları istenmez.

Vesika ise, objektif hükümleriyle bütün dinî ve sosyal blokların üstündedir. Yani, Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler onun genel çerçevesi dışına çıkamazlar. Bu anlamda karşılıklı anlaşma sonucunda ortaya çıkmış Vesika, Kuran, Tevrat ve yerleşik örfleri ihtiva etse de tek bir referansı herkesi bağlayacak şekilde temel almaz.

4. ve 11. maddeler sosyal blokların özerkliğini açıklıkla teyit eder. Buna göre, kabileler, eskiden olduğu gibi (âdet olduğu veçhile) kan diyetlerini ödeyecekler, savaş esirleri için fidye verecekler. Kendi aralarında malî mükellefiyetlere katlanacak ve bunlar ortaklaşa tespit edilecektir (madde 3, 12 ve 37). Ancak eskiden olduğu gibi, kan ve akrabalık bağına dayalı kabile asabiyetiyle suçlular korunmayacak, biri suç işlediği zaman kabilesinin fertleri ondan sorumlu tutulmayacak, kısaca suç ve ceza kolektif olmaktan çıkarılacak, bireyselleşecektir (madde 22 ve 31/B). Bu bile başlı başına bir devrimdi. Suçlu ve canilerin korunmadığı -ki bunlar hangi bloktan olursa olsunlar fark etmez- bu yeni yapıda adalet ve güvenliğin sağlanması ortak ve sosyal bir sorumluluk mevkiine çıkartılıyor, taraflar birbirlerine karşı -aynı blokun bireyleri- sorumlu tutuluyor (madde 12, 13, 21). Buna bağlı olarak 12/B maddesi, kişilerin, başka kişilerin mevlalarıyla ve onlardan ayrı olarak anlaşma yapma imkânlarını tanıyor.

Vesika'nın diğer hükümlerini de kısaca şöyle özetlemek mümkün:

39. madde ile "ülke ve korunmuş sınır" kavramı getirilmiş olup bu o günün şartlarında yeni bir şeydi. Kan ve akrabalık bağına dayalı kabile yapısı aşılıyor, insanlar bloklar halinde (veya hukuk toplulukları şeklinde) daha üst bir siyasî birlik etrafında toplanıyor ve Medine'de yaşayan aşiret ve kabileler arasındaki her türlü çatışma ve hukuk ihlali yasaklanıyor. Vesika'da geçen "haram" terimi korunmuş sınır demektir ve bir siyasî birliğin toprak bütünlüğüne atıf anlamına gelir. Bu siyasî birliğin Vesika'daki karşılığı "ümmet"tir (madde 2 ve 25). Bu anlamda "ümmet", içinde Müslümanlar, Yahudiler ve başkalarının da yer aldığı siyasî birlik demektir. Bu birlik, dinî, kültürel ve hukuki özerklik temelinde ırk, dil, din, mezhep ve etnik köken farkını gözetmeyen bir toplumsal projedir (madde 1, 2, 16 ve 25).

İnsanlar ve topluluklar arasındaki ilişkilerde temel ahlakî esaslar ve herkesin karşı çıkamayacağı evrensel yüce idealler geçerlidir (madde 47). Ancak bunların geçerli olabilmesi için toplumsal ilişkilerin bütününü düzenleyen yazılı bir hukuk metninin esas alınması gerekir. Bundan dolayı Vesika, kendini "Kitap" (madde 1, 36 ve 47) veya "Sahife" (madde 22, 39, 42, 46 vs.) diye takdim etmektedir ki, o günün geleneksel kültüründe bu her iki terim bağlayıcılık ifade eder. Başka bir ifadeyle amaçlanan "yazılı belgedir." Sözgelimi Kuran da kendini "kitap" olarak tanımlar, geçmiş peygamberlere çeşitli kitap ve sahifelerin indirildiğini söyler.[28]

Vesika, herkesi bağlayan ortak hukukun üstünlüğüne tam riayeti öngörürken (madde 37 ve 37/B), savaş, tek tek birey ve kabilelerden alınıp merkezi yönetime,

yani devlete intikal ettiriliyor (madde 17, 18). Savaş, merkezî yönetimin ortak kararıyla alınacaktır. Savaşın en önemli sebeplerinden biri dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı ortaklaşa mukavemet etmek üzere yapılır. Böyle bir savunma savaşında anlaşmaya taraf olan gruplar malî ve askerî ortak sorumluluklar yüklenirler, hep birlikte savaşırlar (madde 15, 18, 19 ve 24). Ancak din adına yapılacak savaşlarda ortak sorumluluk yoktur (madde 45). Buna göre eğer Müslümanlar, kendi dinleri için ve başkalarıyla -o da Medine dışında olmak üzere- savaşacak olurlarsa, Yahudiler ve Medineli Müşrikler onlara katılmak zorunda değildirler. Bu madde gereğince Bedir ve Uhud Savaşı Medine dışında bir yerde cereyan etmiştir.

Toplumsal hayatta adaletin tevzii, adlı işlerin yürütülmesi ve yargı için gerekli tedbirler alınacak ve bu yetkiler merkezî otoriteye devredilip fertlerin takdir ve inisiyatifine terk edilmeyecektir; bu da ortak sorumluluklar arasında yer alan önemli bir hususdur (madde 13).

Vesika, yargı ve savunma ya da savaş ilanı gibi hususları merkezî otoriteye (devlet) devrederken, başta sivil alanla ilgili yasama olmak üzere, kültür, bilim, sanat, ekonomi, eğitim, sağlık vb. hizmetleri sivil topluma bırakıyor.

Medine Vesikası'nın genel hükümlerinden başka sonuçlar da çıkartılabilir. Ama yeri burası değildir. Vesika'nın bizim için önemli tarafı, 622 yılında yazılı bir belge olarak üç ayrı dinî ve sosyal blok arasında karşılıklı görüşme ve anlaşma sonucu kaleme alınması ve uygulamaya konulmuş olmasıdır.

Vesika'nın hükümlerinden hareketle birtakım soyutlama ve genellemeler yaparak bugün için referans olacak bazı kurucu ilkeler elde edilebileceğini ve bu kurucu ilkelerin son tahlilde çoğulcu bir toplumsal projeye dayanak olabileceğini düşünmek mümkün. Kuran, hadis kaynakları ve Müslümanların özel ve yöresel-tarihsel deneylerinden ayrı düşünüldüğünde İslâm hukuku da bu projeyi teyit eden ve geliştiren zengin hükümler taşımaktadır.

Kuşkusuz Hegelyen bir bakış açısından bu Vesika'ya baktığımızda doğru sonuçlar çıkaramayız. Çünkü Hegel'e borçlu olduğumuz modern (türedi) paradigma, çevre faktörlerini belirleyici bir konuma çıkartır ve hatta insanı bile çevresinin bir ürünü sayar. Vesika'nın hükümlerinde o günkü Arap toplumunun kendine özgü şartları veya varolan objeler dünyası etkileyici olmuştur; ancak belirleyici olan o çevre şartları değil, özgür, adil, katılımcı ve çoğulcu bir toplum biçimi geliştirme arzusudur. Bundan dolayı hükümlere içkin kurucu ilkeleri araştırıp bulmak önemlidir. Belki bize de bu kurucu ilkeler yol gösterecektir. ❐

DİPNOTLAR

1 Wellhausen, J., *Skizzen und Vorarberten*, Berlin, 1899, 76 vd.; Caetani, L, *Annali Milano*, 1903 (*İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1924, 126 vd.); Wensinck, A.J., *Muhammed en de Joden te Medina*, Leyden, 1908, s. 78 vd; Buhl, F., *Das Leben Muhammeds*, Leipzing, 1930, Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, s. 206 vd., Müller, A., *Der İslam in Morgen und Abendland*, I, 95,; Ranke, Weltgeschichte, V, 75; Grimme, *Muhammed I*, 75 vd. Ayrıca bkz. Hamidullah, 1,202; Tuğ, 31.

2 Hamidullah, M., *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, Kahire, 1956, Vesika sayı: 1; *Le Prophe'te de l'Islam*, Paris, 1959, I, 133 vd. [Türkçe çev. Prof. S. Tuğ, *İslam Peygamberi*, İstanbul, 1990, I, 200 vd.); *İslam Hukuku Etüdleri*, çev. S. Tuğ, İstanbul, 1974, s. 37 vd.

3 Türkçe ve Osmanlıca dahil olmak üzere 10 civarında dil bilen Pakistan asıllı Prof.Dr. Muhammed Hamidullah'ın çeşitli dillerde 40'a yakın eseri ve 700 kadar makalesi yayımlanmıştır. 2003 yılında ABD'de vefat etti. Şimdiden klasikleşmiş olan iki ciltlik ünlü eseri *İslâm Pey-*

gamberi 20 yıllık titiz bir çalışmanın mahsulü olup Türkçe baskısı Arapça, Fransızca vd. dillerdeki baskılardan daha geniş ve önemlidir. Batılı bilim çevrelerinde Türkçe baskı esas alınır. Hamidullah'ın 1924-1980 yılları arasında Fransızca, Almanca, İngilizce, Türkçe, Malay-Endonez, Portekizce, Japonca, Boşnakça, Tamul dili, Arapça, Farsça ve Urduca dillerinde yayımlanan eserleri için bkz. Prof.Dr. Salih Tuğ'un *İslam Peygamberi* çevirisi, II, 1159 vd.

4 Bkz. Prof. Dr. Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul, 1969, s. 30 vd. Arap bilim çevrelerinde Vesika'ya ilişkin yayınlar için bkz. E. Ziya Umeri, *Medine Toplumu*, çev. N. Yıldız, İstanbul, 1938, s. 78 vd.

5 İbn Seyyid en- Nas, *Uyunu'l-Eser*, I, 197; İbn Kesir, *el- Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire, 1351, III, 224; Umeri, 78-79.

6 el Beyhaki (öl. 458), *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabad, 1344, VIII, 106 (Kitabu'd-Diyat blm.); Umeri, 79.

7 İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye yayını) Mısır, ty. II, 106.

8 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emval*, Mısır, ty. Prag, sayı: 519 (çev. C. Saylık, İstanbul, 1981, s. 235 vd.).

9 Humeyd İbn Zenceveyh, *Kitabu'l-Emval*, Parag. sayı: 750; Umeri, 79.

10 Vesika'nın tarihî değerinden Arap müelliflerden Yusuf Aş, şüphe içinde olduğunu kaydeder. Aş, bu görüşünü Wellhausen'ın "Arap Devleti ve Sukütu" kitabının çevirisinde 9 no'lu haşiyede belirtiyor (Umeri, 79). Ancak gerek Batılı oryantalistler gerekse Müslüman müellifler, Vesika'nın tarihî değerinden şüphe etmemektedirler.

11 Caetani, *a.g.e.* III, 118-119.

12 İbn Hişam ile Ebu Ubeyd'in rivayetleri arasındaki tek fark 25. maddede Benû Avf Yahudileriyle ilgili ifadede "ma'a=ile" - "min=den" arasındaki farktır. Bu fark Wellhausen'dan beri söz konusu maddede tercihli olarak verilmektedir ki, her iki okunuşta da anlam değişmemektedir.

13a-b Buhari, Kefale, 2; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 204; Ebu Davud, Feraiz, 17. Ebu Davud, Imare, 20 ve 21; Beyhaki, Sünen, VIII, 106. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti* (çev. İ. Süreyya Sırma, İstanbul, 1992), s. 39.

14 Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1963, s. 2.

15 Her iki merkezin yapısal özellikleri ve birbirleriyle mukayesesi için bkz. W.Montogomery Watt, *Muhammet at Mecca*, Oxford, 1953 (*Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M.R. Ayas-A.Yüksel, Ankara, 1986) ve aynı yazar, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1953.

16 Hamidullah, *a.g.e.*, I, 177-199.

17 Dr. S.Ahmed el-Ali, *ed-Devletu fi Ahdi'r-Resul*, Irak, 1988, I, 24.

18 Buhari, *a.g.e.*, 5/44; İbn Hişam, *a.g.e.*, I, 183.

19 İbn Sa'd (öl. 230), *Tabakat*, Leyden, 1904-12, I, böl. 2.

20 Hamidullah, *a.g.e.*, I, 181.

21 Buhari, *a.g.e.*, 3/67; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1981, I, 95.

22 A.Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, 7. Bsk. Ankara, 1978, s. 204; S.M. Ahmed Nedvî-S.S. Ansarî, *Asr-ı Saadet*, çev. A. Genceli, İstanbul, 1985, I, 64.

23 Buhari, *a.g.e.*, 56/181, sayı: 1; M. Tayyib Okiç, "Islamiyette İlk Nüfus Sayımı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1958-9. VII, 11 vd.

24 S.M. Ahmed Nedvi- S.S. Ansarî, *a.g.e.*, I, 64.

25 Hamidullah, *a.g.e.*, I, 189.

26 Caetani, *a.g.e.*, III, 112.

27 Burada "sözleşme" ile ilgili Ahmet İnsel'in bir eleştirisine değinebilirim. İnsel, benim Medine Vesikası'nı temel alarak geliştirmeye çalıştığım görüşlerimi özetlerken şu ifadeyi kullanır: "Görüldüğü gibi [...] (bu) siyasal tablo, ilk elde ve şaşırtıcı bir şekilde Rousseauvari bir toplum sözleşmesi üzerine kurulu çoğul toplum tahayyülü olarak kendini ifade ediyor." Hemen devamında Sayın İnsel "Marx'ın komünist toplumda oluşacağını öngördüğü devletle büyük benzerlikler gösterdiği de söylenebilir" demektedir (Ahmet İnsel, "Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine: Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim*, Mayıs 1992, sayı: 37, s. 30). Burada benim mi, yoksa Ahmet İnsel'in mi analoji yaptığını bir kenara bırakıyorum. Ancak, başından beri ve zikrettiğim kaynakların tanıklığıyla Karl Marx ve J.J. Rousseau'dan yüzyıllar önce üç ayrı din ve hukuk topluluğu arasında böyle bir sözleşme imzalandığı açıktır. Bu demektir ki, hem Rousseau'nun toplumsal örgütlenmenin ilk şeklini sözleşmeye dayandırması, hem de Marx'ın tarihin başında ve finalinde çoğulcu bir toplumsal örgütlenmeyi öngörmesi yeni bir şey değildir. Belki Rousseau, Marx vd. mükemmel bir toplum için ütopya kurdular; ben ütopyaları küçümsemiyorum ve varolana karşı bir muhalefet şekli olarak görüyorum. Sözünü ettiğimi Vesika ise bir ütopya veya bir kurgu değil, tarihsel bir gerçektir. Dolayısıyla bu durum, yapacağımız analojilerde dikkate alınmalıdır.

Bu konu İnsel'den önce başkalarının da dikkatinden kaçmamış. Sözgelimi, M. Ziyauddin er-Rayyıs, İslâm siyasî felsefesinin temelini oluşturan "Biat" ile Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi arasındaki benzerliği vurguladıktan sonra şöyle der: "Şu var ki J.J. Rousseau'nun 'Sosyal Sözleşmesi' bir sanı olmasına karşılık, Akabe'de iki kez gerçekleşen 'biat'ler tarihsel bir gerçek, birer gerçek sosyal sözleşme örnekleridir. Bu olaylarda sözleşme, yüce bir risaleti gerçekleştirmek amacıyla insanların özgür istekleri ve olgun bilinçleri sonucu oluşmuştur." (M. Ziyauddin er Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A.Sarıkaya, İstanbul, 1990, s. 48).

Konuyu yakından bilen Hamidullah da, Akabe biatları ile Medine Vesikası'nı kendine özgü bir "toplumsal sözleşme" olarak niteler. Ve der ki: "Devletin teşekkülünde toplumsal sözleşme niteliğini ilk ileri sürenlerden İngiliz Hobbs, Locke ve Fransız Rousseau gibi müellifler, eserlerinde bu teorilerine dayanak teşkil edecek somut ve belirli tarihî örnekler vermemektedirler. Eğer onlar, böyle bir sözleşmenin daha önce, yani İlk İslâmî dönemlerde imzalandığını bilselerdi, teorilerine acaba ne gibi bir şekil verirlerdi?" (Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, s. 28-29).

Son olarak A. Sanboury'nin konuyla ilgili görüşlerini aktaralım (bkz. A. Sanboury, *Le Califat*, Paris, 1926, s. 94). Sonboury, İslâm'daki siyasî akdin yapısını inceledikten sonra, bunun kesinkes bir akit (sözleşme) olduğu sonucuna varır ve şöyle der (s. 5, 17 ve 19): "J.J. Rousseau'nun kuramı ondan yıllar önce, İslâm bilginlerince öz olarak biliniyordu. Rousseau'nun kuramında yönetici, aradaki bir sözleşme gereği ve halka naib olarak otoriteyi alır ve kullanır. Ancak Rousseau'nun kuramı yüzyıllar önce Müslümanlar tarafından biliniyor, hatta Rousseau'ya göre Müslümanlar bir de fazla öğeye sahip bulunuyorlardı" (er-Rayyıs, 276-277).

Bütün bunlar neyi gösterir? İnsanlığın -bazı alanlarda- ortak bir kültür mirasında örtüştüğünü ve bazen "akıl için yolun bir" olduğunu. Bağlam tamamen farklı olsa da Rousseau, eğer "toplumsal sözleşme" kavramını kullanmışsa, bizim Rousseau kullandı diye, hem biçim hem de içerik olarak sözleşme temelinde teşekkül etmiş bulunan İslâm'daki siyasal modelden vazgeçmemizi gerektirmez. Nitekim, Kuran, Hadis, Kelam ve Fıkıh kitaplarında başta siyasal rejim olmak üzere, her türlü toplumsal (ticarî, medeni vs...) ilişkiyi düzenleyen anlaşma ve sözleşmeler "Misak, Biat, Ahid, Akid" vb. terimlerle ifade edilmiş ve bu terimler üzerinde bütün bir fıkıh (hukuk) külliyatı kurulmuştur. Bütün bu terimlerin Türkçe uygun karşılıkları sözleşme, anlaşma, mukavele, belge imzalama, taahhütle bulunma ve bağlılıktır. İslâm hukukunda temel haklar iki kategoride ele alınır. Bunlardan ilki doğuştan sahip olduğumuz haklar, diğeri sözleşme ile elde ettiğimiz haklardır. Devlet, yönetim vb. siyasal iktidarla ilişkilerimizin bütününü tayin eden temel haklar, özgürlükler ve vecibeler, karşılıklı rızaya (icab ve kabul) dayalı yönetilenler ile yönetenler arasında imzalanan sözleşme hükümlerine göre teşekkül eder. Bu anlamda İslâm'da yönetim, meşruiyetini sözleşmeden alır.

28 Bkz. En'am, 154; Isra, 2; Necm, 36; A'la, 19 vs...

Tarihî ve Hukukî Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası

AHMET YAMAN

Medine'ye hicretini takip eden günlerde Hz. Muhammed'in önderliğinde hazırlanan ve kendisini Kitap-Sayfa olarak tanıtan sözleşme, birçok açıdan tarihî önceliği olan bir metindir. Hukuk tarihinin tespit ettiği ilk yazılı anayasa olması niteliği yanında idari, sosyolojik, ekonomik, kültürel vs. yönlerden de hayli dikkat çekicidir.

İslâm Peygamberi Medine'de kozmopolit bir yapıyla karşılaşmıştı. Müslümanlığı kabul edenler ile birlikte, Buhtünnasr'ın Kudüs'ü işgâli sebebiyle vaktiyle oradan göçüp gelen Yahudiler, Yemen kökenli yerleşik Arap kabileler, Bedevî pagan Araplar, sayıları az da olsa Hıristiyanlar, Medine şehrinin belli başlı unsurlarını oluşturuyordu. Hicret'in hemen ertesinde yapılan ilk nüfus sayımının sonuçlarına göre Müslümanlar 1500, Yahudiler 4000, pagan Araplar 6000, Hıristiyanlar 50 kişi civarındaydı. Peygamberin manevi şahsiyeti, önde gelen kabile liderlerinin İslâmiyet'i kabul etmesi, hukuki yansımaları da olan kardeşlik bağının varlığı ve taşrada Müslümanlığı kabul edenlerin Medine merkezine hicret etmekle yükümlü tutulmaları Müslümanları, nüfuslarına oranlanmayacak ölçüde etkin ve kuvvetli hale getirmişti.

İşte bu çok kimlikli sosyal yapı içinde Hz. Muhammed, önce bir kısım Medineli yerli Müslüman (Ensar) ile Mekke'den hicret edip gelen Müslümanlar (Muhacirûn) arasında kurduğu akdî-hukukî kardeşlik (muahat) bağı ile Müslümanların tek bir toplum olduğu mesajını verdi. Hicret'in ilk yılında (m. 622), Ensar ve Muhacirûn temsilcilerinin katılımıyla ilişkilerin temelini, sevgi, dostluk, yardımlaşma ve hoşgörü gibi soyut kavramlardan bir adım öteye taşıyarak, bireylerin karşılıklı hak ve sorumluluklarını ortaya koyan yazılı bir metin çerçevesinde belirledi.

Böylece Müslümanlar arasındaki toplumsal yapı ve ilişkiler hukuki bir zemine oturtulduktan sonra, Medine'nin ikinci önemli toplumsal grubunu oluşturan Yahudilerle, ardından da putperestlerle ilgili düzenlemeler gündeme gelmişti. Klasik İslâm tarihi kaynakları, 2/624 yılındaki Bedir Savaşı'ndan önce Yahudilerin Hz. Muhammed'in düşmanlarına yardım etmeyecekleri, Medine'ye olası saldırılarda şehri beraberce savunacakları ve anlaşmaya dahil olan gruplara karşı hasmane bir tavır takınmayacaklarına dair maddeleri onayladıklarını bildirmektedirler. Çağdaş araştırmacılardan Muhammad Hamidullah, Medine'de önemli bir güce sahip olan Yahudilerin bağımsızlığı niçin kendiliklerinden bırakıp "Allah'ın elçisi Muhammed'in" hükümdarlığını kabullendikleri sorusuna cevap ararken, onlarla ilgili sözleşmenin Bedir zaferinden ve Yahudilerce önemli bir kişi olan Eşref oğlu Ka'b'ın 3/624 yılında öldürülmesinden sonra akdedildiği sonucuna varmaktadır.

Yazılış tarihi ile ilgili ihtilaflar bir tarafa, belgenin iki ayrı bölüm olarak tasarlandığı ve hazırlandığı kuvvetle muhtemeldir. Peygamber kimliğiyle önce Müslümanları örgütlendiren ve onlar arasında sosyal sözleşmeyi hayata geçiren Hz. Muhammed, daha sonra toplumun diğer kesimlerini de bu sözleşmeye dahil ederek yeni bir şehir devleti yapılanmasını ortaya koymuştur.

Tarihçilerin birleştirerek bir bütün halinde naklettikleri *Medine Belgesi* ya da aktüel ismiyle *Medine Vesikası'nın* bazı

önemli maddeleri şöyledir:

1. Bu Kitap, Peygamber Muhammed ile Kureyşli ve Yesribli müminler ve Müslümanlar ve bunlara tâbi olanlarla onlara sonradan katılmış kimseler ve onlarla beraber cihad edenler arasındadır.

2. İşte bunlar diğer insanlardan ayrı tek bir ümmettirler.

12. Müminler, kendi aralarında ağır malî yükümlülükler altında bulunan hiç kimseyi bu halde bırakmayacaklar; esirlikten kurtarılma bedelini veya kan diyeti gibi borçları iyi ve makul esaslara göre vereceklerdir.

12b. Hiçbir mümin, diğer bir müminin mevlası (anlaşmaya bağlı hukukî kardeşlik ilişkisi olan yakını) ile onun aleyhine olabilecek bir anlaşma yapamaz.

13. Takvâ sahibi müminler, kendi aralarından çıkacak saldırgan, haksızlık yapmak isteyen, müminler arasında günah, düşmanlık ve bozgunculuk peşinde koşan kimselere karşı duracaklar; hatta bu kimse onlardan birinin çocuğu bile olsa, hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

14. Hiçbir mümin bir kâfir/inkârcı için bir mümini öldüremez ve bir mümin aleyhine hiçbir kâfire yardım edemez.

15. Allah'ın himaye ve teminatı tektir; müminlerin en düşük seviyede olanlarından birisinin bile verdiği eman/himaye garantisi onların hepsini bağlar. Çünkü müminler, diğer insanlardan ayrı olarak birbirlerinin mevlası konumundadırlar.

16. Yahudilerden bize tâbi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekilere de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır.

17. Müminlerin barış akdi bir tektir. Allah yolunda girişilen bir savaşta hiçbir mümin diğer müminleri bırakıp da barış anlaşması akdedemez; barış anlaşması müminlerin hepsini kuşatacak tarzda ve adil bir biçimde olabilir.

20. Takva sahibi müminler en iyi ve en doğru yol üzerinde bulunurlar.

20b. Hiçbir müşrik, bir Kureyşlinin mal ve canını himaye altına alamaz ve hiçbir mümine bu hususta engel olamaz.

22. Bu belgenin içeriğini kabul edip Allah'a ve Ahiret Günü'ne iman eden bir mümin, herhangi bir katile yardım ve yataklık edemez. Ona yardım eden veya sığınacak yer gösteren kişi, Kıyamet Günü Allah'ın lanet ve gazabına uğrayacak; kendisinden ne bir bedel ne de bir hayır kabul edilecektir.

23. Üzerinde anlaşmazlığa düştüğünüz herhangi bir şey, Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir.

25. Avf Yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlaları gerek bizzat kendileri dahildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir.

35. Yahudilere sığınmış olanlar, bizzat Yahudiler gibi değerlendirilecektir.

37. Yahudilerin masrafları kendi üzerlerine, müminlerin masrafları da kendi üzerlerinedir. Bu belgede imzası olanlar, kendilerine savaş açanlara karşı yardımlaşacaklardır; kendi aralarında samimiyet, hayırseverlik ve iyi davranış olacaktır. Hiçbir kimse, müttefikine karşı bir suç işleyemez; haksızlığa uğrayan da yardımsız bırakılmaz.

42. Bu anlaşmanın tarafları arasında çıkabilecek olaylar veya büyümesinden endişe edilen çekişmelerde karar mercii, Allah ve O'nun elçisi Muhammed olacaktır. Allah, bu belgeye saygı gösteren ve onu samimiyetle uygulayanlarla beraberdir.

45. Yahudiler, barış anlaşması yapmaya çağırıldıklarında kabul edip uyacaklar; şayet Yahudiler müminlere aynı yönde bir teklifte bulunurlarsa onlar da aynı haklara sahip olacaklardır. Dînî içerikli savaşlar bu hükmün dışındadır.

45b. Her bir grup, kendilerine ait bölgeden doğrudan sorumludur.

46. Bu belgeye taraf olanlar hakkında uygulanan hükümler aynı şekilde Evs Yahudileri ve onların mevlaları için de ge-

çerlidir. Kurallara riayet edilecek ve bunlara aykırı davranışlarda bulunulmayacaktır. Haksızlık yapanlar sadece kendilerine zarar vermiş olurlar. Allah, bu belgeye saygı gösteren ve onu samimiyetle uygulayanlarla beraberdir.

47. Bu belge, haksızlık yapanı veya suç işleyeni korumaz. Medine'de kalan da bir savaş dolayısıyla çıkan da emniyet içindedir. Fakat haksızlık yapan ve suç işleyenler bu hükmün dışındadırlar. Allah'ın ve O'nun elçisi Muhammed'in himayesi, bu belgeyi tam bir sadakat ve samimiyetle uygulayan kimseler üzerinde olacaktır.

Görüleceği üzere kurucu Medine Vesikası, dinî olduğu kadar aynı zamanda siyasî bir topluluk da meydana getiriyordu. Yine anlaşılacağı üzere diğer toplumlarda yerleşik bir inanç olarak rastlanılan ırk, renk, dil ve doğum yeri birliği gibi insanın irade ve seçimi dışında kalan tesadüfî olgular yerine, vatandaşlık anlayışında temel belirleyici olarak, dünya ve hayat anlayışı, sosyal sözleşme, kişinin hür irade ve rızasına dayanarak yaptığı seçim esas kabul edilmiştir.

Vesika'nın 2. ve 25. maddesinde dikkatimizi çeken "*ümmet*" kavramı, siyasî organizasyonun beşerî unsurunu ifade etmektedir. Bu kavram, *imam* kökünden türetilmiş çoğul bir isimdir. Dînî-siyasî bir terim olarak bakıldığında, bir amaç uğrunda imamın etrafında toplanmış insanların oluşturduğu birlik anlamına gelmektedir. Bu bilgi açısından bakılırsa Medine Vesikası, 25. maddesiyle Yahudileri de "İmam" olan Hz. Muhammed'in etrafında ve belli bir amaç doğrultusunda bir araya geldikleri için devletin insan unsuru içinde saymıştır.

Vesika, kendi muhtevası içinde egemenlik sorununu da çözümlemektedir. Daha ilk maddesinde Hz. Muhammed'in peygamberliği tasrih edilmekte ve liderliği vurgulanmaktadır: Vesika'nın 14., 16. ve 20. maddeleri de bu ilk cümlenin uzantıları biçiminde, kurucu unsur olan müminlerin devletin asıl sahipleri olduğunu göstermektedir. Hal böyleyken "Vesika bütün sosyal bloklar açısından hâkimiyet değil, katılım temelinde bir toplumsal projeyi öngörür" yorumu temelsiz kalmaktadır.

23. madde ise hukukî ve siyasî otoriteyi göstermesi açısından çok daha önemlidir. Keza 42. madde de bunu teyit etmektedir. Konu bu kadar berrakken Vesika'ya göre Hz. Peygamber'in hâkim değil bir hakem konumunda olduğunu; 23. maddenin ise Peygamberi sadece Müslüman sosyal blok üzerinde mutlak hâkim kıldığını söylemek, açık bir yanılgıdır. Medine Sahifesi/Vesikası'nın, toplumu oluşturan bütün inanç gruplarının yönetimde pay sahibi olması gibi bir içerik taşımadığı anlaşılmaktadır. Din-vicdan hürriyeti ve insanî esaslarda sosyal dayanışma, tabiatıyla ayrı bir konudur ve bu bizzat Vesika'nın kendisi tarafından tanınmıştır.

Halk temsilcilerinin bir araya gelerek yazıya geçirdikleri ve aynı zamanda insanlık tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası hüviyetini taşıyan bu metinle, sürekli çekişme ve savaş içinde olan halk unsurları, barış ve huzur içinde hukukî-siyasî bir birliktelik sağlamış oluyorlardı. Bu gelişme Hz. Muhammed'in o zamana kadar alışılagelmiş olan din temsilcisi ve tebliğcisi niteliğinden öte, çeşitli ırk, din ve kabilelerden oluşmuş bir şehir topluluğuna, önceden hiç görülmemiş özgün bir sosyal yapıya yani ümmete başkan olma sıfatını da kendisine temin etmiştir.

Tarafların saygı göstermesi ölçüsünde yürürlükte kalan sözleşme, Yahudi kabilelerinin hainçe tutumları yüzünden zedelenmiştir. Bu cümleden olarak 2/623 yılında Kaynuka Yahudileri ve 4/625 yılında Nadr Yahudilerinin ihanetleri, vesikanın uygulama alanını daraltmıştır. Nihayet 5/626 yılında Kurayza Yahudilerinin Medine'yi kuşatan Mekkeli putperestlerle işbirliği yapmaları sebebiyle yürürlükten kalkmıştır.

İslâmcılık ve Toplumun Kurgusu

LEVENT TEZCAN

Son yirmi yılın en çok tartışılan siyasî akımlarından birisi İslâmcılık kuşkusuz. Gerek söz konusu akımın kendini ifade edişi, gerekse çevreden üzerine yöneltilen ilgi, doksanlı yıllarda, bu akımın tarihselliği açısından bakıldığında oldukça yeni ve özgün bir söylem üzerine yoğunlaştı: Alternatif bir İslâmî toplum modeli olarak "Medine Vesikası". Aşağıda, bir düşünce ve siyaset akımı olarak İslâmcılığın tarihsel gelişimini, dönüşümlerini, temel konularını incelemek yerine, "Medine Vesikası" bağlamında nasıl pratik bir söyleme büründüğü çözümlenecek.

İslâmcılık üzerine konuşmak, başka herhangi bir konuda olduğu gibi, bu konu hakkında yürütülen yorumlamaları da kısmen içermek mecburiyetinde. Böyle bir tezin geçerliliği, tarihsel bir fenomen olarak İslâmcılığın düşüncel düzeyde kendisini, kamuoyunda hakkında yürütülen yargı ve değerlendirmelerle gerilimli bir alışveriş, yoğun bir değiş tokuş üzerinden kurmasıyla ilintilidir. Çünkü karşılaştığımız bu yeni fenomeni, "geleneksel" olarak tanımlanabilecek İslâmî düşünceden ayıran en önemli noktalardan biri de burada yatmakta.

Yorumlara bakıldığında bir yanda İslâmcılığın apaçık modernlik karşıtı dilinden yola çıkarak onun anti-modernist bir akım olduğu vurgulanmaktadır. Daha çok kaba bir laiklik, modernlik ve aydınlanmacılığın uç noktası olmaktan öteye gidemeyen, dar bir politik tercihi "yüceltmeden", olduğu gibi analitik düzeye taşıyan, bilimsel cemaatte artık kolaylıkla tutunamayan bu vargının karşısına, akabinde, tam tersi yönde, yani İslâmcılığın tamamen modern (kısmen de postmodern) bir akım olduğu yorumu ortaya çıkmaktadır (örneğin Seufert'in kapsamlı çalışması, 1997). Günümüzde özellikle Max Weber'in Protestanlık tezinin ve onunla ilintili modernleşme teorilerinin tabanında yükselen sosyolojik çalışmalarda hâkim olan değerlendirme budur demek yanlış olmayacak. Nasıl katı, çilekeş bir dinsel etik, dünyaya karşı uzlaşmaz bir dinî tavır alış, paradoksal bir şekilde bugün liberallik, çoğulculuk vs. çağrışımlarla tanımlanan modern dünyanın doğmasına yol açmışsa, Müslüman toplumları tarihî ataletten kurtarma, onları modern dünyaya katma şerefi de yine paradoksal bir şekilde anti-modern retoriğe sahip bir akıma lütfedilmektedir.[1] Aşağıda, her ne kadar İslâmcılığın hangi biçimlerde modern dünya tasavvuruyla eklemlendiğini göstermeyi düşünüyorsam da, elinizdeki metin, İslâmcılığın modern olup olmadığı türünden, belki de varlığını bir düzeyde kabullenmek zorunda olduğumuz, yine de nihayetinde verimsiz kalacak bir sorunsalın yeniden üretilmesine katkı sağlamak için yazılmamıştır. Ayrıca İslâmcılıkla modernlik arasındaki bağları göstermek çabası, modern düşünceye içkin bir modernlik eleştirisini içermediği sürece, tarafgirliğin (modern mi, değil mi?) ötesine geçemeyecek bir tutum içerisinde takılıp kalacaktır.

MODELİN TASVİRİ

Ali Bulaç etrafında, dönemin önde gelen İslâmcı fikir dergilerinden *Bilgi ve Hikmet* çevresince doksanlı yılların ortasında Türkiye'nin siyasal düşünce gündemine sokulan *Medine Vesikası*, çok kısa bir sü-

rede oldukça yaygın bir söylemin adı haline geldi. Dergide kuşkusuz Vesika'nın ötesinde daha birçok temel nitelikte konular işlenmekteydi. Yine de dergiyi taşıyan ruhun, alternatif bir toplum modeli geliştirmek ve modelin gerektirdiği bilinç kopmasını sağlayacak İslâmî bir epistemolojiyi kurmak amacıyla dolu olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle derginin "Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir/Medine Vesikası" başlıklı 5. sayısı (1994) büyük oranda bu konuya ayrılmıştır. Tartışmanın yarattığı ruh hali kimi yazarları (Serhat Gürpınar/Şeref Malkoç, aynı yerde), kafa kafaya verip "Anayasa/Uzlaşma Belgesi Önerisi-Yeni Bir Medine Vesikası Taslağı" yazmaya kadar götürmüştü.[2]

Medine Vesikası'yla, İslâm peygamberinin Medine'ye hicretinin akabinde, aralarında kan davası ve çıkar çatışmalarıyla kamplaşmış kabileleri kabullenmeye ikna ettiği bir anlaşma kastedilmektedir. Vesika'nın tarihî gerçekliği çeşitli bilim çevrelerinde çoğunlukla kabul görmekte (metin için bkz. Wellhausen 1889). Söylemin bizim için önemi, anlaşmanın tarihî gerçeklik statüsü değil. Herhangi bir belgenin pratik önemi ve müessiriyeti, onun tarihsel otantisitesinin ne olduğu sorusuyla doğrudan bir ilişki içinde bulunmak zorunda değil. Önemli olan, böyle bir metne referansla, *hukuk* (Abdiimamoğlu), *idari hayat* (Algül), *siyasî otorite ve bir arada yaşama* (Çelik), *İslâm ve çoğulculuk* (Köktaş) gibi oldukça aktüel olan sorunların, tarihsel bir başlangıç olarak alınan "Asr-ı Saadet" kurgusu kıstasında tartışılması, bilgi üretilmesi (bütün yazılar *Bilgi ve Hikmet*, 5/1994 içinde). Söylemin pratik boyutu, dolayısıyla böyle bir modelin uygulanabilirliğinden çok, halihazırdaki toplumsal ve siyasal varlık üzerine kurulan kültürel bilinci etkilemesinde yatmakta.[3]

İslâmcı yazarlar girişimlerinde öncelikle, metnin insanlık tarihinin ilk yazılı anayasası olduğunu ilan eden Pakistanlı Akademisyen Hamidullah'ın (1993, 1998) çalışmalarına dayanmaktalar. Kurgu kaba hatlarıyla şöyle tasvir edilebilir: Erken İslâm tarihinde, Medine'de değişik toplumsal blokların (aslında kabileler ve Müslümanlar) kendi rızalarıyla bir araya gelip, birbirlerinin hukukuna saygı duyarak, herkesin kendi şeriatına göre yaşadığı, "devletin" görevlerini zorunlu birtakım teknik işlevlere indirgemiş bir toplum gerçekliği yaşanmıştır. Bir anlamda ideal denebilecek bu toplum (tarihsel materyalizmin ilkel komünal toplumuna da kısmen benzeyen) *modeli* bugün İslâmcı söylemde totaliterlikle özdeşleştirilen modern topluma karşı insanlığa kurtuluş yolu gösteren bir alternatif toplum olarak önerilmektedir. Özellikle vurgulanan nokta, putperest Arap kabileleri ve Yahudilerin de sözleşmede eşit haklarla temsil gördükleri iddiası. Bu iddianın, özellikle Yahudilerle ilgili olarak gerçekliği sadece oryantalistler tarafından değil (Wellhausen 1889: 82), aynı zamanda böylesi bir söylemin kurgusuna katılmayan başka İslâmcılar tarafından da (Sirma 1994: 53) eleştiriye tutulmaktadır. Bizim için, bu olgunun önemi, her şeye rağmen, tekrar söylemek gerekirse, gerçeklik tartışmasından çok, modelin iç tutarlılık kaygısıyla anakronik bir biçimde bugünün kategorilerini geçmişe yansıtması.[4] Nihayetinde, sözleşmenin hükümlerinden yola çıkıp o kurallara içkin olduğu düşünülen prensipler ortaya çıkarılmakta ve prensipler toplum kurgusunun temel taşı yapılmakta. Kurgulanan bu toplum, muhtelif bloklar üzerinde yükseliyor, bu blokların her biri kendi hukuk anlayışını uygulamaya sokuyor, nihayetinde devlet bloklar arasındaki ilişkilerin düzenlendiği teknik bir aygıt olarak örgütleniyor.

Metinlere içkin "ilkeleri" ortaya çıkarmaya yönelik yorumsal okuma sonucunda özellikle su ilkelere merkezî bir önem atfediliyor: *Sözleşmeye dayalı düzen; egemenlik yerine katılım; çokhukukluluk.* Devlet diye tanımlanan aygıtın doğasını belirlemek için de, İslâm peygamberinin

Medine'deki rolünün *hâkim* değil de *hakem* olduğu vurgulanmakta. Bu arada diğer İslâmcı camiadan en önemli fark, ümmetin sadece Müslümanlara has olmadığı, projeye katılan herkesi içerdiği tezinde ifade buluyor.

TARİHSEL BAĞLAM, SOSYAL TABAN

Kurgunun temel kavramları sadece ortaya çıktığı dönemin tarihsel bağlamı hakkında bilgi vermekle kalmıyor, aynı zamanda entelektüel sol kesim içerisinde de neden kısmen bir ilgiyle karşılaştığı hakkında da bir fikir sunuyor. Ahmet İnsel'in (1992) Medine Vesikası tartışmalarına katkı çabası kuşkusuz Türkiye'nin siyasî kültürüne olumlu itkiler çıkabileceği özlemiyle bağıntılıydı.[5] Böylesi bir özlem dahi, *resmî ideolojinin eleştirisi, ötekini tanıma, bir arada yaşama* konularına odaklanmış dönemin siyasal gündemi hakkında bize önemli ipuçları vermektedir.

Söylemin resmî olarak ifade edilen temel kaygısı, yani bir "bir arada yaşama formülü" bulmak, özellikle PKK ayaklanmasıyla yurt çapında büyük bir tehdit haline dönüşmesi olası bir Türk-Kürt çatışmasının arkaplanı düşünülmeden anlaşılamayacak. İslâmcı-laik ve kısmen yeniden alevlenen Alevî-Sünnî gerilimleri de sözü edilen tarihsel dönemin temel kaygısının bir kez daha altını çiziyor. İslâmcılık da, herhangi bir başka siyasal akım gibi meşruiyetini ancak, mevcut toplumsal tehlikeleri yorumlayışı ve bunlara verdiği cevaplarla kabul ettirebilecekti.

Kuşkusuz eski kuşak İslâmcılar da böyle bir dokümanın varlığını biliyorlardı. Mesela, Namık Kemal *Büyük İslâm Tarihi*'nde (1975: 39-53) Yahudiler konusuna geniş bir yer ayırmakta, ama sözleşmeye sadece çok kısa değinmekte. Yani dönemin söylemsel düzeninde ne "toplum projesi" anlayışı ne de "ötekini tanımak" kavramı herhangi bir yere sahipti. Proje, görüldüğü kadarıyla günümüz İslâmcılığına gelene kadar da, İslâm toplumlarının siyasal ve kültürel bilincinde herhangi bir öneme sahip olmamış. Böyle bir söylemin doğuşu aslında, postmodernlik diye adlandırılan kültürel hareketin hegemonik paradigmaları yerinden etmesiyle doğrudan ilişkiliydi. Bilimsel akıl, ilerleme fikri vs. gibi, Türk modernleşmeciliğinin de kendisine temel aldığı kavramlar, postmodern devinimin etkisiyle artık derin bir kuşkuya maruz kalmışlardı (postmodernlik ve Vesika bağlamı üzerine bkz. Çınar/Kadıoğlu, 1999). Ayrıca bu süreç içerisinde zaten, İslâmcılığın Refah Partisi etrafında kenetlendiği, Akevler Komünü gibi sosyal deneylerin yapıldığı ve entelektüel arayışın politik düzeyde "Adil Düzen" programına tercüme edildiğine de şahit olduk. Buna komünist ve sosyalist düşüncenin toplumsal alternatiflik üzerine sahip olduğu tekelin kırılmasını da eklediğimizde, doksanlı yılların İslâmcılığının ortaya çıktığı toplumsal atmosferi genel hatlarıyla vermiş oluyoruz. Genel olarak ifade edilecek olursa, Marksist kaynaklı, tarihsel akışın zorunluluğuna dayalı geleceğin toplumu fikrinden, çokkültürlülük ve kimlik politikası babında şimdi artık kimlikler temelinde siyasî projelerin çoğalmasına bir kayma yaşanmaktaydı ve bu İslâmcılığa da yansıdı.

Olayın sosyolojik bir başka boyutu, Günter Seufert'in (1997) çalışmasında oldukça ayrıntılı işlendi. Sosyal farklılaşmanın ve hareketliliğin artmasıyla, pratik boyutta çözülmeye uğrayan geleneksel cemaat yaşamının artık ideolojik proje olarak yeniden üretilmesi gündeme geliyordu buna göre. Bu bizi dönemin İslâmcılığının taşıyıcıları sorusuna götürüyor.

Medine Vesikası söyleminin sosyolojik önemi diğer boyutlarının yanında, dinsel anlayış ve sosyal tabaka arasında mevcut ilişkide yatmakta. Özellikle Özal döneminde yoğunca yaşanılan göç, taşra kültürünün kentsel düzeye taşınmasını sağlayarak, köy ve kısmen de kasaba kökenli yeni bir entelektüel tabakanın doğmasına yol açtı. Bu kesimin laik eğitim kurumla-

rında yetiştiği, uğraş konularının öte dünyadan çok toplumsallık çerçevesinde yer aldığı noktalarına mevcut literatürde yeteri kadar dikkat çekildi (Çiğdem, 1996: 1226; Göle, 1997: 53). Gerçekten de, *Bilgi ve Hikmet* dergisindeki katkılara bakıldığında, *analitik* referans noktalarının önemli oranda dönemin revaçtaki Batılı sosyologları olduğu (mesela Giddens) gözden kaçmayacak.[6] Her ne kadar, kendisini kökten (sosyal, siyasal, kültürel ve hep vurgulandığı üzere de epistemolojik) bir Batı karşıtlığı/alternatifliği temelinde kuran bir söylemin, kaynaklarını Batılı düşüncede bulması içindeki paradoks dikkat çekse de, söylemin taşıyıcılarının sosyal kökeni daha çok başka bir açıdan önemli. Entelektüel taşıyıcıların psikolojik ihtiyaçları anlaşılan, manevi bir kaygının doğrudan dile getirilmesinin yanında, ya da daha da ötesi, kendi içerisinde tutarlı bir modelin toplumsal kurtuluş projesi olarak sunulmasında yatıyor. Böylece, insanları (tabii ki sosyal yükümlülükleri olan) ahlakî varlıklar olarak imana çağıran geleneksel dinî davetin yanına, "anonim" olarak varsayılan bir kamuoyuna hitap eden bir siyasal program eklenmektedir.[7] Dilinin dünyeviliği, hem topluma olan yönelimin bir ifadesi olduğu gibi, aynı zamanda kendisini dinî kimlik üzerinden tanımlamayan, kendileriyle "anlaşma" yapılacak çevrelerle de iletişim içerisine girebilmesinin birincil koşuluydu. Toplumun proje olarak düşünülmesindeki tehlikeli abartıyı bir yana bırakacak olursak, dönemin ortak bir dil bulma kaygısının böylesi bir söylemin yürütülebilmesine nasıl olanak sağladığını anlamak zor olmayacak.

BİR PROJE KONUSU OLARAK TOPLUM

Daha baştan *toplum projesi* kavramının taşıdığı imalar üzerine kafa yormadan İslâmî bir toplum modeli konusunu içeriksel boyuttan incelemek ancak sığ bir bakış açısının ifadesi olabilir. Toplumun İslâmî bir referanstan model olarak görülmesinin kendisi aslında yeni bir olgu. Bunu, insanların dinsel, İslâmî kaygılarla toplumsal sorunlar konusunda tavır almalarıyla karıştırmamak gerekiyor. Daha doğrusu modern düşüncenin dünya algılayışında oldukça yerleşik olan, toplumun insanın bilinçli eylemselliğiyle yapılabileceği anlayışı, toplumun proje olarak düşünülebilmesinin koşullarını oluşturdu. Eğer toplum denilen sosyal birim ütopyalarda dile getirildiği gibi gerçekten yapılabilecek bir şeyse, neden İslâmî olarak yapılmasın ki?

Aslında kısmen Osmanlı toplumsal düzeninden tanıdığımız, pratik olarak da mahallenin sosyal organizasyonunda halen varlığını sürdüren etnik ve mezhepsel grupların mekânsal ayrılığı bir anlamda "yüceltilmektedir" (geniş bir çözümleme için bkz. Seufert 1997: 450 vd.). Halen mevcut mahallede sosyal etkileşim ve ağların pratik sonucu olarak doğan bir durum, sistematik bir şekilde sabitleştiriliyor ve hukuksal bir meşruiyet kazanıyor. Toplum projesinin dünyasında birey için, bu durumda, sınırları kendine has pozitif hukuk hükümleriyle çizilmiş toplumsal blokların dışında toplumsal bir varoluş nasıl mümkün olabilecek? Burada toplum projesi anlayışını taşıyan tutkuyu en bariz biçimde görmek imkânına kavuşacağız, ki böyle bir projenin sosyolojik önemi de burada yatmakta – hiç de projeyi savunanların demokrasi, haklar, blok değiştirme hakkı vs. gibi konularda söylediklerinde değil.

Aslında büyük toplum modeli kavramlarıyla korunmak istenenin mahallenin namusundan başka bir şey olup olmadığını sormak hiç de anlamsız değil – burada mahallenin pejoratif bir anlamda kullanılmadığına dikkat çekmek istiyorum. Önemli bir farkla: Koruma görevi sadece mahallenin delikanlılarının ahlakî kodeksine bırakılmamakta, ondan öte kendilerine hukuksal bir meşruiyet de verilmekte. Burada bireyle devlet (blok), erdemle hu-

kuk, ahlakla yasa arasında bir özdeşleşme tehlikesi gündeme gelmiyor mu? Gariptir ki, tamamen "modern ulus-devletin totaliterliği" retoriği üzerine inşa edilen İslâmcı "sivil toplum" söylemi, modern devletin kontrol mentalitesini onu da aşan bir uç noktaya götürme tehlikesini içinde taşımakta. Aynı zamanda, sivil olarak adlandırılabilecek her şeye nihayetinde kendisini ancak etnik, mezhepsel ya da bir dünya görüşü kulübü içerisinde ifade etmek zorunda bırakıyor.[8] Böylelikle geleneksel toplumsal pratiklerin, modern düşüncenin araçlarıyla, modern toplum koşulları altında yeniden uygulamaya sokma isteğinin, nasıl da totaliter bir tehlikeye gebe olduğunu tahmin edebiliriz.

Geleneksel Müslüman toplumların cinsiyet ekseni etrafında, mekânsal ayrılık bazında ve somut bireylerarası ilişkiler üzerine organize olduğunu düşünürsek, proje, taşra kökenli muhafazakâr entelektüellerin karmaşıklaşan dünyanın olumsallığını, hukuksal bir boyut kazandırılmış mahalle ahlakının "ilkeleri" doğrultusunda kontrol altına alma, cemaat yaşamının modern yabancılaşmaya tezat şekilde tahayyül edilen sıcaklığını "yeniden" kazanma arzusudur diyemez miyiz? Bu anlamıyla da oldukça modern bir duygunun, bir anlamda nostaljinin de ifadesi değil midir?

ÜTOPYANIN BOZULMAMIŞ DÜNYASI VE TARİHSEL UYGUNSUZLUK

Kuşkusuz, projenin kapsamını "yüceltilmiş" mahalle ahlakıyla ilintilendirmekle[9] yetinilemez. Konunun derinine inildiğinde, dikkatleri nostaljinin bilgi düzeyinde kurulmasına çekmek gerekiyor. Bulaç'ın, tarihsel materyalizmin "ilerleme" mantığının tersine çevrilip (yani ilerleme yerine bir "bozulma") bir anlamda İslâmî uygulaması denecek kurgusuna baktığımızda, söylemin hem nostaljik nefesini hem de kavramsal anakronizmini açıkça görürüz (1993: 44):

1. Resmî ve sivil alanın tam çoğulcu olduğu dönem. Bu dönem Asr-ı Saadet'tir.

2. Resmî toplumun sivil toplumdan ayrıştığı, resmî toplumun totaliter ve baskıcı eğilimler kazandığı, ancak sivil toplumun çoğulcu yapısını tümüyle koruduğu ilk saltanat dönemi. Bu, Abbasîlerin orta zamanlarına kadar sürer.

3. Bu tarihten sonra sivil topluma karşı resmî toplumun giderek güçlendiğini, hukuk ve eğitim alanlarının devletin eline geçtiğini görüyoruz. Hukuk alanındaki ilk kırılma Ebu Yusuf'un Abbasi yönetiminde adalet bakanlığını kabul etmesi, eğitim alanında ilk kırılma Nizamülmülk'ün kurduğu Nizamiye medresesi ile gerçekleşir.

4. Selçuklular ve Osmanlı'da resmî toplum kendini tam güvence altına almak için sivil toplumla arasını kalın çizgilerle çizer. Bu dönemde sivil alan Şeriat'a, resmî alan örfî hukuka ayrılmıştır.

5. Resmî toplumun sivil alanı tam olarak zaptetmesi II. Meşrutiyet'le başlar ve Cumhuriyet'in ilanı ile tamamlanır (1993: 44).

Aslında bu tarih modeli bir anlamda Bulaç'ın hikmetin evreleri üzerine olan teolojik modelinin materyalize edilmiş bir tercümesi (1992: 40). Orada da başlangıçtaki bir saflığın zaman içerisinde bozulması ve peygamberler aracılığıyla tekrar sağlığına kavuşturulması söz konusu. Saflık ve bozulma arasındaki gidiş geliş asr-ı saadet anlayışını da taşımakta. Gerçi proje İslâmcılığı İslâm kültürü ve ahlakî için kuşkusuz büyük önemi haiz asr-ı saadet anlayışını, tarihsel dönemi seçici bir biçimde okumaya tâbi tutan politik bir kurguya dönüştürmekte en uç noktaya ulaşmıştı. Yine de bu tavrın modern zamanların İslâmî düşüncesinde çoktan hazırlanmaya başlandığını da ifade etmek gerekiyor. İsmail Kara'ya göre "tarihî İslâm/gerçek İslâm" ayrımı, Osmanlı ve ilk Cumhuriyet dönemi İslâmcı-

ları için büyük önem taşımaktaydı, çünkü bu sayede İslâmcı düşüncenin de temel kaygısı olan, devletin çöküşüne bir açıklama bulunmuş oluyordu (2001: 248). Kısacası, asr-ı saadet dinî uygulamaları terk edilmişti ve sorun da burada yatıyordu. İslâmcılıkta geleneksel İslâm'ın, özellikle tasavvufun "pasifliğine" karşı "aktifliğe" vurgu yapılmaya başlanması da yine İsmail Kara'ya göre bu dönemde başlamaktadır. Kara, öte yandan, bu dönemde yine de asr-ı saadete yapılan göndermenin kısmen, varolan tarihi tümden reddetmeyen bir yanı olduğunu da vurgulamaktadır. Bu arada, modern İslâmcı düşüncede, klasik İslâm anlayışında daha çok kendisine yaklaşılmaya çalışılan "ahlakî ve didaktik bir ütopya" olduğu, bir anlamda "Allah'ın bir mucizesi" olarak algılanan ve aktif bir eylemliliğin ürünü olarak düşünülmeyen, dolayısıyla (herhangi bir Cuma vaazında bariz bir biçimde mevcut) manevi boyutu öne çıkan asr-ı saadetin, aktivist modern dünya algılanışı akabinde, toplumsal eylemsellikle ulaşılacak politik bir projeye dönüştüğünü Al-Azmeh (1996) ile birlikte savunabiliriz.[10]

Projenin meşruiyetini en çok uğraştıran konu, daha peygamber zamanında, Bedir Savaşı'ndan sonra bizzat onun emriyle kısmen imha edilen ve yerlerinden sürülen Yahudilerin durumudur.[11] Çünkü Yahudilerin konumlarının model için güncel önemi, Müslüman blok olarak düşünülen cemaate dahil olmak istemeyenleri/olamayanları simgelemesinde yatıyor. İslâm tarihinde gerek siyasal pratikte gerekse de teolojik literatürde Yahudiler bilindiği kadarıyla zımmi konumundaydılar. Böylece tarihsel olanın, modeli temelden bir huzursuz edişi söz konusu. Modelin tutarlılığını korumak için Bulaç zımmiliğin, Müslümanlarla beraber yaşamak istemeyen, onlara karşı savaşanlara uygulanan hukuksal bir statü olduğunu iddia ediyor (1994: 15, dipnot 12). Kadir Canatan'ın gayrimüslimlerin İslâm tarihinde, neden modelde öngörüldüğünden farklı, ayrımcı bir uygulamaya tâbi tutulduklarını açıklayan "sofistike" çabası da aynı yönde: "Eğer Müslümanlar iktidara, barış yoluyla yani şiddet kullanmaksızın demokratik yollarla gelirlerse, kendilerinden olmayanlara karşı tutumları farklı olur. Netice olarak, Müslümanların siyasal iktidara geliş tarzı, iktidara geldikten sonra Müslümanlarla Müslüman olmayan topluluklar arasındaki iktidar ilişkilerini de belirleyici faktördür" (1994: 107)

Peki yukarıdaki örneklerde olduğu gibi tarihsel olayın nötralize edilmesini, kavramların kaygısızca anakronik bir biçimde geçmişteki sosyal formasyonlara uygulanmasını nasıl açıklamak gerekiyor?[12] İlk akla gelen, tarihî okuyuşun bugünün tavrını doğrudan belirlemesi, meşrulaştırması kaygısı. Sadece İslâmcı düşünce için geçerli değil bu durum. Mesela laik cumhuriyetçiliğin bir kesiminde de aynı kaygı dolayısıyla Osmanlı ve İslâmî tarihe karşı uzun süre mesafeli durulmuştu. Orada da tarihle kurulacak bir anlama ilişkisi, mutlaka bir kabullenme ya da reddetmeyle bağlantılı kılınıyordu.[13] Böylesi bir tarih ilişkisi, projenin dilinin anakronikleşmesinin de nedeni. Haliyle, sorunun salt dinî kaynaklı düşünceye has olmadığına dikkat çekmeli. Her düşüncenin, ortadan kaldırılamayacak kimliksel bir boyutu olması (yani düşünenlerin motivasyonlarının dinî, sınıfsal, ahlakî vs. kaygılara bağlı olması ve hatta daha geniş anlamda tarihsel bir perspektiften olaylara bakmaları) ile bir kimlik politikası için düşünce üretmek arasında anlaşılan temelden bir fark var. İslâmî alternatif toplum modeli, diğer dünyevi kimlik projeleri gibi ikinci gruba dahil.

SONUÇ

Medine Vesikası kuşkusuz İslâmcı düşüncenin tümünü kapsamıyor. Yine de bu düşünce akımının bilhassa seksenli yıllardan itibaren kaydettiği gelişimde varabi-

leceği üst noktalardan birini temsil ediyor diyebiliriz. Tabii ki bunu yine aynı dönemde özellikle yoğunlaşan kimlik düşüncesi ve kimlik politikasının sosyal teoriye ve siyasî pratiğe hâkim olmasından ayrı düşünmek doğru olmayacak. Buna rağmen İslâmcı akıma özgü bir ayrımdan söz etmek mümkün. Öncelikle, İslâmcılığı daha doğuşundan itibaren taşıyan uzlaşmazlık, yani kendini Batı karşıtlığı üzerinden tanımlamak, sonuçta nihayetinde tamamen olumsuzladığı Batı'ya bağımlı kalmaktadır. Öte yandan, kendisinden önceki İslâmcılıktan farklı olarak, günümüz İslâmcılığı ve onun bir versiyonu olan "proje İslâmcılığı", epistemolojik ve metodolojik bir kopma hedefine kilitlenmiş durumda. İsmail Kara önceki dönemlerin İslâmcılığının, gönülsüz de olsa modern pratikler ve kurumlarla eklemlenmeyi meşrulaştıracak iki düşünsel mekanizmaya sahip olduğunu gösteriyor. Birincisi "zaruret fikrinin günahı ortadan kaldırdığı" düşüncesi. İkinci olarak da, Batı'dan alınan her şeyin zaten aslen İslâm'dan kaynaklandığı savı (2001: 238). Bunlar kuşkusuz, saflığı koruma (pürizm) ve alternatif olma dürtüsüyle kendini kuran günümüz İslâmcı entelektüalizmini doyurmayacak bir tavır. Varlığını radikal kopuşa bağlamış günümüz alternatif İslâm'ı ilk bakışta birincilere üstün görünüyor. Ama birinci grubun sahip olduğu, varlığı bir şekilde teyit edilmiş olan ikilem bilinci de çarçabuk harcanıyor; bu bilinçle beraber dinî tınısı da; yani insanın dünyaya muktedir olamayacağı ve bunu kader olarak kabullenmesi. İnşallah'ın dünyası ile proje olarak toplum arasındaki aşılmaz farkın, tam da dinî temelli bir söylemde göz ardı edilmesi ne garip. Tarihin böyle ironileri pek nadir olmasa gerek.

DİPNOTLAR

1 Her ne kadar başlangıçtaki tek yanlılığı, düşünsel hantallığını aşmak açısından önemli bir işlevi olsa da, İslâmcılığın modernliğini gösterme tutkusuyla taşınan, bilinçaltında aslında dünyayı ancak entegrasyoncu bir perspektiften yorumlayabilen bu türden çalışmalar, nihayetinde araştırma konusunun özgünlüğünü görememekte. İşin garip tarafı ise, Weber'in nihayetinde büyük bir karamsarlık taşıyan modernlik tablosundaki ambivalensin da bu arada tamamen kaybolması ve İslâmcılığın olası modernliğinin bir modernlik eleştirisine tâbi tutulmaması. Bunun arkasında tabii ki, muhatabını en nihayetinde kendi varoluşu içinde ciddiye alamayan, onun problematik yanlarını paternalist bir jestle görmezden gelmenin yattığını iddia etmek yanlış olmayacak (bkz. Tezcan, 2003).

2 Ancak böyle bir somut girişimin, söylemin taşıyıcıları arasında istisna kaldığını, yine aynı dergide Ömer Özsoy (1994) tarafından oldukça temelli bir eleştiriye tâbi tutulduğunu da eklemek gerekir. Projeye yönelik eleştirel çözümlememiz, bu örnekte de görüldüğü gibi derginin tartışmaya açık bir platform oluşturduğu gerçeğini göz ardı etmemeli.

3 İlginçtir, İslâmcı düşüncenin önde gelen isimlerinden İsmet Özel tartışmaya katılmadı.

4 Ragıp Ege (1993), iç tutarlılığın da sağlanamadığını değişik örnekler temelinde tartışıyor.

5 Medine Vesikası üzerine tartışmaya 1993 yılına kadar yapılan katkıların bir listesini Ali Bulaç (1993: 40) veriyor.

6 Örnek olarak Abdurrahman Arslan'ın bir makalesini alalım: "Peygamber Ümmetinden Ulusun Devletine" (1993). Orada 55 dipnot var. Giddens ve David Held sekizer kez, Gablraith yedi kez, Sack ve Shils dörder kez anılıyor. Balibar ve Wallerstein'a üç kez başvurulduktan sonra Faroqi ve Hayrettin Karaman gibi iki tane Doğulu ismi görüyoruz. Öte yandan, Ali Bulaç'ın bir kısım diğerlerinden farklı olarak İslâm düşüncesine vakıf olduğunu vurgulamak gerekir.

7 Aslında söylemin düzeni içerisinde kamuoyunun hiç de anonim olmadığını, tam

tersine işlevinin aslında, anonim bir kamuoyunun kapalı kimlikleri içten tehdit eden etkilerini, sınırları hukuksal olarak pekiştirilmiş cemaatlar aracılığıyla nötralize etmek olduğunu hatırlatmış olalım.

8 Politik pratiğe tercüme edersek, ateist olmak bile artık, ancak ateist bir kulübe üye olmakla mümkün olacak (bkz. "'Adil Düzen'in fikir babası Süleyman Akdemir'le röportaj", *Milliyet*, 20 Şubat 94; Seufert, 1997: 451).

9 Bulaç'ın düşüncesini de "Medine Vesikası" konusuna sınırlamak doğru olmayacağı gibi. Benim burada yaptığım, aynı zamanda bir söylemin kuruluşu ve işleyiş biçimi, ki bu tek tek yazarların değişik konulardaki görüşleriyle aynen denk düşmek zorunda değil.

10 Aktivizmin çağdaş İslâmî algılayışı belirlemesinin uç noktalarından birini Fazlur Rahman'ın (1982) İslâmî modernizminde görmek mümkün. Medine Vesikası kurgusunda da temel bir işlevi haiz olan, ilk metinleri tarihselliği içinde okuyup, oradan "ilke"ler çıkarma, sosyolojik meşruiyetini Rahman'ın tefsir metodunda bulmuştu.

11 Öyle ya, modelin orijinalinin doğal olarak düşünsel bir tutarlılık diye herhangi bir kaygısı yoktu. Sorun, kendi içinde koşulsuz olan dinî karizmanın değerini bilimsel bilgi ve yöntem yardımıyla, tarih çözümlemesi yoluyla ispatlamaya kalkıldığında ortaya çıkmakta Sadece İslâmcılar arasında değil, bütün Müslüman dünya içinde yüz küsur yıldır garip bir kendinden eminlikle iddia edilen, İslâm'da bilim ve din, bilgi ve inanç arasında bir gerilimin olmadığı tezi bununla ilgili sanıyorum. Gerilimi temelsiz bir kendinden eminliğin verdiği rahatlıkla inkâr etmek yerine, gerilimin varlığını kabullenmek ve verimli bir düşünsel uğraşa konu kılmak Müslümanların kültürüne önemli katkılarda bulunacaktır kuşkusuz.

12 Günümüz Türkiye'sinin siyasal gündeminde kullanılan, *belki* en fazla bu bağlamda bir anlam ifade edebilen, sivil toplum-resmî toplum, resmî ideoloji vs. kavramlar şaşılacak bir rahatlıkla, tarihselliklerinden koparılıp bütün bir insanlık tarihinin çözümlenmesinde kullanılması kendi başına incelenmesi gereken bir olgu. Aynı kaygısızlık kendisini Batı düşüncesinin kavramlarıyla alelacele ilişkiye geçmede ve anlamlarını tamamen değiştirerek üstlenmekte gösteriyor. Ömer Çelik'in (1994), aksi gibi tam da Hannah Arendt'in "kamu mutluluğu" kavramını, sınırları bloklarla çizilmiş bir "kamusallığı" meşrulaştırmak için kullanışı, kaygısızlığın sadece dikkatsizlik ya da acelecilikten kaynaklanmadığını, dahası sistematik olarak ciddiye alınacak nedenleri olduğu kuşkusunu akla getiriyor. Çünkü, Hannah Arent'in "taht ve kilise" ("Thron und Altar") arasındaki eski ilişkinin modern zamanlarda yeniden gündeme getirilmesinin sadece eski problemleri yenilemeyeceğini, bundan daha vahimi dinin ideoloji olarak sapkınlaştırılması karşısında uyardığı aşikâr (1994: 324). Ayrıca, Hannah Arendt için kamusal alan ancak daha baştan kesin etnik, dinî ya da başka kıstaslarla parsellenmediği oranda mümkün.

13 Tarihle uğraş konusunda kısa ama oldukça yararlı bir okuma önerisini Süleyman Seyfi Öğün'ün Taner Akçam'ın *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* (1993) kitabı üzerine yazdığı değerlendirmede buluyoruz.

İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu

SERDAR ŞENGÜL

Türkiye 1990'lı yıllara Kürt sorunu ve Siyasal İslâm tehdidi olmak üzere iki büyük sorun kümesiyle girdi. Resmî Cumhuriyet söyleminin büyük bir gururla modern bir dünya görüşü benimsenerek aşılmış olduğunu vaaz ettiği dine yönelik popüler ilginin artması, "İslâmcı" söylem ve pratiğin kamusal hayata etkin ve beklenmedik dönüşü ve bu dönüşün Türkiye'deki akademik-entelektüel çevreler tarafından felsefî ve antropolojik faraziyeleri, artık bizzat "modern dünya" için ve onun tarafından yoğun olarak sorgulanır hale gelen modernlik projesinin global krizinin yerel, ancak farklı yerelliklerle ortak dışavurumu olarak değerlendirilmesi, din sorununun -Siyasal İslâm sorunu değerlendirilmesinin- başlıca nedenleriydi. Aynı söylem içerisinde en özlü tanımını "Türk'ün varlığına yönelik tehdit" ifadesinde bulan Kürtler ve neden oldukları sorunlar şiddet dozu yüksek bir süreçte "ülkenin devleti ve milleti ile bölünmez bütünlüğüne yönelik en büyük tehdit" olarak gündeme oturdular. Bu yazı genel itibarıyla 1990'ların bu iki sorun kümesinin ve faillerinin birbiriyle olan ilişkisi üzerinde duracaktır. Bir din olarak İslâmiyet'in kavmiyet olgusuna bakışı, İslâmcı çevrelerde ümmet ve kavmiyet ilişkisinin değerlendirilme biçimi ve tabii tüm bu teorik değerlendirilmelerin Kürt sorunuyla irtibatlandırılma biçimleri yazı içinde ele alınacak temel konulardır. İslâmcı çevrelerden kastedilen, kendisini sağcı milliyetçi çevrelerden ayırmaya çalışan 1990 sonrası entelektüel Türk İslâmcılığıyla, Kürt sorununu İslâmî bir temelde savunmak iddia ve amacında olan İslâmcı Kürtlerdir. Bu iki İslâmcı kesimin, Kürt sorununun nedenlerine dair görüşlerinin ve çözüm önerilerinin bir arada incelenmesinin, genellikle soyut ve tarih-dışı bir zeminde yürütülen, İslâm dünyasının modern zamanlar (da ortaya çıktığı kabul edilen) sorunlarının daha radikal ve tarihsel bir şekilde ele alınmasını "tahrik edeceğine" inanıyorum. Böylelikle her türlü iç çelişkiden ve çatışmadan münezzeh bir nevi *land of paradise* olan Dar'ül Selam İslâm dünyasının sorunları, içeriden başlatılacak bir eleştiriyle ele alınabilecektir. Halkının çoğunluğu Müslüman olarak telakki edilen dört ülkenin ortasında yaşanan Kürt sorununa yönelik yaklaşımlar, böylesi bir tartışmayı/sorgulamayı başlatmak için oldukça uygun bir yerdir.

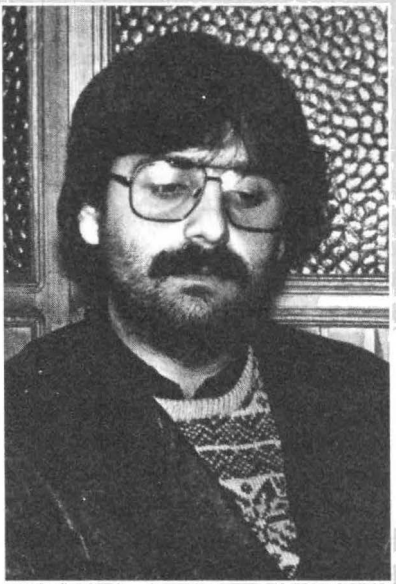
İSLÂMCI SÖYLEM VE CUMHURİYET DÖNEMİ

Cumhuriyet dönemi, İslâmcı söylemin kuruluşunda merkezî bir yere sahiptir. Bu

merkezî konum İslâmcıların Cumhuriyet'in kuruluşunu "bütün kötülüklerin kaynağı" olarak addettikleri yüz elli yıllık Batılılaşma ve modernleşme projesinin son halkası ve doruk noktası olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu söyleme göre, Kemalist Cumhuriyet, Batılı değerlerin İslâmî değerlere olan üstünlüğünü kabul etmiş ve dini, insanların ve toplumun hayatından sökmek üzere kurulmuştu. Bu kabule uygun bir şekilde Müslüman bir bireyden ziyade bu modern ve Batılı değerlerle donanmış bir kuşak yaratmak Cumhuriyet kadrolarının başlıca hedefiydi. İslâmiyet ve Müslümanlar bu "radikal" Batılılaşma ve modernleşme projesinin önündeki en büyük engel olarak zor kullanma ve mahrum bırakma mekanizmalarıyla, bütün simgeleriyle birlikte, kamusal alanın dışına itilmişler tekke ve zaviyelerin ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla medreselerin kapatılmasıyla birlikte kendilerini üretecek mekânlardan yoksun bırakılmışlardı. Buna mukabil olarak Müslümanlar da kabuklarına çekilmiş kendilerini ve çocuklarını muhafaza etmeye çalışmışlardı. İslâmcı literatürde zulüm yılları olarak geçen Tek Parti döneminin "Yeter Söz Milletin" sloganıyla yola çıkan Demokrat Parti'nin "milletin tepki oylarıyla" iktidara gelmesiyle sona ermesinin ardından Müslümanlar bir kez daha rahat bir nefes almışlardı. İmam-Hatip okullarının açılması, ezanın Türkçe okunmasına son verilmesi kılık kıyafet konusunda Kemalist devrim ilkelerinin gevşek uygulanması İslâmcıların, Demokrat Parti'nin bu ilk yıllarını Cumhuriyet Türkiye'sinin Asrı Saadet yılları olarak değerlendirmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle olsa gerek, Demokrat Parti iktidarına son veren 27 Mayıs darbesi, İslâmcı kesim tarafından kanun-u kadim'i yeniden tesis etmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmiştir.[1] İslâmcı yazarlara göre 1950'li yılların anti-komünist duyarlılığı, darbeden sonra sol hareketlerin yükselişe geçmesiyle bir araya gelince Müslümanların devlet tarafından solculara karşı kullanılması kolaylaşmıştı. Tesis etmeye çalıştıkları demokrasinin sınırları konusunda mütemadiyen müteredditolan Kemalist Cumhuriyetin egemenleri, ülkenin, "halkı, sınıf, ırk ve cinsiyet farkı gözeterek, araya nifak sokan ve onları birbirine düşürmeye çalışan kökü dışarıda bir avuç zibidiye" teslim edilemeyeceğine kanaat getirerek 12 Mart 1971'de yönetime bir kez daha el koydu. "Okuma yazma bilen herkesin"[2] potansiyel komünist muamelesi görerek içeri alındığı, okuma yazma bilip aynı zamanda bunlarla bir şeyler yapmak isteyenlerin idamlar ve sokak ortası infazlarıyla ortadan kaldırıldığı bu dönemde, 1969 yılında başlatılan komando harekâtlarıyla devletin gücü konusunda hafızaları tazelenen Kürtlere, 1971 Doğu duruşmalarıyla bir kez daha aslında Türk oldukları hatırlatıldı ve birkaç yıl içinde Milliyetçi Cephe hükümetleri dönemi başladı. Devletin komünistlerle olan mücadelesi sırasında, Komünizmle Mücadele dernekleri çatısı altında devletlerine sağladıkları maddi ve moral destekten ve bu süreçte Türk milliyetçileriyle kurdukları ilişkiden (ki çoğu zaman özdeşlik kurma halini alan bir ilişkiydi bu) kendisine (Müslümanlara) miras olarak gerici-faşist sıfatı kaldı. 1990 sonrasında İslâmcı entelektüeller yazılarında mutlaka bu döneme bir gönderme yaparak, kendilerini özeleştiri mahiyetinde birkaç şey söylemek zorunda hissettiler, hatta İslâmiyet'in sağ ideolojiyle ve buna mukabil sol ideolojiyle olan ilişkisinin mahiyetine dair özel dosyalar bile hazırlandı.[3] 1970'li yıllar bir yandan ülke dışındaki gelişmelerin ve bu konudaki literatürün Türkçe'ye çevrilmesinin öte yandan "doğu ve güneydoğudan gelen gençlerin oynadığı rolün" (Bulaç 1992: 94) ve "Erbakan Hoca'nın milliyetçilikten arınmış 'ümmetçi' söyleminin, İslâm'ı diri yaşayan bölgede uyandırdığı ilginin" (Çalmuk 2001: 11) etkisiyle kendini sol ide-

olojiden olduğu kadar -en azından teorik düzeyde- sağ ideolojiden de ayırmaya çalışan İslâmcı siyaset anlayışının şekillendiği yıllardı da aynı zamanda. Siyasal düzeydeki ayrışma isteği entelektüel düzlemdeki kadar başarılı olamadı; şüphesiz bunda entelektüel birikimin genellikle ülke dışındaki kaynaklardan edinilmesine rağmen siyasetin bu ülkenin gerçeklerine göre yapılmak zorunda olmasının payı büyüktü. Siyasî literatürümüze "anarşinin kol gezdiği, kardeşin kardeşi öldürdüğü, devlet otoritesinin bir türlü tesis edilemediği" yıllar olarak geçen 1970'lerin ardından 12 Eylül 1980'de bir kez daha yönetime el koyuldu.

1980 darbesinden 1990'ların başına kadar geçen on yıllık süreçte sol hareket giderek güç kaybetti. Böyle bir güç kaybında darbe sonrası uygulamaların büyük bir rolü olmuştur. 12 Eylül 1980 ile 12 Aralık 1983 tarihleri arasında 190 kişi işkencede hayatını kaybetmiş, ülke çapında girişilen gözaltı ve tutuklamaların sayısı 650.000'e ulaşmıştır (T.İ.H.V., 1995: 5-15). Dahası Doğu Bloku'nun dağılması ve Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının Marksist düşüncenin küresel ölçekli iflası olarak değerlendirmesi sol/sosyalist düşüncenin Türkiye'de de ciddi bir prestij kaybına uğramasını beraberinde getirdi. Yine bu on yıllık zaman diliminde filizlenen ve giderek yoğunlaşan PKK eylemlerinin ardından ilk önce bir asayiş ve terör sorunu olarak değerlendirilen gelişmeler 1990 yılı mart ayında önce Silopi ardından Cizre, Mardin ve Diyarbakır'da meydana gelen kitlesel eylemlerle birlikte askerî boyutun dışında yönleriyle de değerlendirilmeye başlandılar (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2415). Genellikle Doğu ve Güneydoğu Sorunu, nadiren de Kürt Sorunu olarak değerlendirilen gelişmeler 1991 yılında patlak veren Körfez Savaşı ve Soğuk Savaş'ın sona erip Yeni Dünya Düzeni'nin ilan edilmesiyle yepyeni bir boyut kazandı.



Mehmet Metiner İslâmcı düşüncenin spektaküler figürlerinden oldu. 1980'lerde radikal İslâmcı düşünüşün yerleşmesi arayışıyla, 1990'larda pragmatik tutumu ve Kürt kimliğiyle, 2000'lerde ise İslâmcılığı liberal-demokrasiyle telif etme çabasındaydı.

Darbe İslâmcılar açısından oldukça farklı sonuçlar doğurdu. 12 Eylül darbesini gerçekleştirenler için İslâm, Anayasa'nın 136. maddesinde de belirtildiği gibi "milletçe dayanışma ve bütünleşme misyonu"na hizmet edecek bir etmen olarak resmî ideolojiye transfer edildi (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*: 2400). 18 Ekim 1981'de Din dersi okullarda zorunlu hale getirildi; İmam-Hatip liseleri ve Kuran okullarının sayısında ciddi bir artış meydana geldi. Devletin İslâmiyet'le olan rabıtası, kendisini en iyi darbenin Generali Kenan Evren'in demeçlerinde gösteriyordu; Kemalist ilkelerin ve Kuran ayetlerinin itaati, düzeni, birlikteliği mukaddes bir çerçevede vaaz edecek şekilde harmanlanması bu demeçlerin temel karakteristiğiydi.

Devletin neden böyle bir stratejiye yö-

neldiğinin anlaşılabilmesi için iç ve dış etkenlerin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. 1960'lardan itibaren çeşitli adlar altında örgütlenmeye başlayan Kürt entelektüel ve siyasî çevrelerinin 1970'lerle birlikte sayılarında ve faaliyetlerinde meydana gelen artış önemli bir etmendir. Bir diğer önemli etmen ise 1979 İran Devrimi'nin ve bölgede yükselen "radikal" İslâmcı hareketlerin Türkiye'ye de sıçramasından duyulan korkudur. Bunlarla beraber dünya ekonomisinin yeni yönelimi neticesinde çevre ülkelerine biçilen rol de önemli bir etkiye sahip olmuştur; diktatörlüklerin ortadan kaldırılmasını ve demokratikleşmeyi devletin sosyal politikalarının tasfiyesi şeklinde hayata geçirmeyi amaçlayan dönemin büyük gücü ABD (Gills, Rocamora, Wilson 1995: 15-16), Türkiye örneğinde, yeni piyasa ekonomisiyle uyumlu, bu politikaların yaratabileceği yoksulluklar ve yoksunluklar karşısında sebatkâr bir kesim ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Yani yeni ekonomik politikaların yaratacağı huzursuzluklar ve ortaya çıkaracağı tepkiler sol hareketlerin ya da radikal İslâm'ın etkinlik alanına girmeden önce denetim altına alınmalıydı ve din bunu sağlayacak en önemli araçlardan biri olarak değerlendirildi. Darbeyi yapan generallerin 24 Ocak Kararları'nın eksiksiz bir şekilde uygulanmaya devam edeceğini bütün dünyaya duyurması bu anlamda manidardır.

12 Eylül sonrasında devletin İslâmcılara açtığı alandan rejime pek sempatiyle bakmayan İslâmî hareketler de faydalanmışlardır. 1980'lerin ortalarından itibaren, gerek örgütlenme kolaylığı gerekse yükselen uluslararası İslâmî hareketlerin etkisiyle bir entelektüel temel ve birikim edinen ve salt bir İslâmî söylem geliştirme iddiasında bu kesimler ile giderek artan dozlarda Türklük, devletçilik ve muhafazakârlıkla terkip olanlar, 1990'lara kadar İslâmî hareketlerin genel görüntüsünü oluşturmaktaydı. Marksist ve sosyalist ideolojilerin yenilgisi olarak değerlendirilen Sovyet deneyiminin iflası ile modernizme karşı bizzat Batı içinden geliştirilen eleştirileri dine, dînî hareketlere ve dolayısıyla Türkiye'deki İslâmcı entelektüellere yeni olanaklar sundu. İran Devrimi'nin ardından politik platformda tartışılmaya başlanan İslâm, 1990'larla birlikte felsefî düzlemde de tartışılmaya başlandı. Din, rasyonalitenin pragmatist mantığı içinde büyüsünü yitiren dünyaya büyüsünü yeniden kazandıracak ve insanın anlam arayışına cevap olacak, pozitivizmin mahkûm ettiği ruh akıldan intikamını alacaktı. İslâmcı entelektüeller bu meyanda oldukça popüler hale geldiler. Politik arenada da soldan boşalan siyasal ve toplumsal muhalefet rolünü üstlendiler. Sömürgecilik, oryantalizm, kapitalizm, postmodernizm konularında kalem oynatan bu entelektüel kesimin Kürt sorunu gibi ülke gündemine oturmuş bir konuda neler söyleyeceği genel bir merak konusuydu. Bir sonraki bölümde bu konu ele alınacaktır.

İSLÂMCI ENTELEKTÜELLERİN KÜRT SORUNU'NA BAKIŞI

Her şeyden önce Kürt sorununun 1990 sonrasında İslâmcılar lehine oluşan olumlu havayı bozan bir yönü olduğunu belirtmek gerekir; entelektüel gayretlerini ve ilgilerini Batı menşeili beşerî ideolojilerin insanın fıtratına uymayan yönlerinin serimlenmesi ve İslâm'ın hayatın bütün boyutlarını kuşatacak "evrensel" bir proje olarak sunulması üzerinde yoğunlaştıran İslâmcı entelektüeller için Kürt sorunu, bu entelektüel ilgiyi böylesi bir "evrensel" projeden "yerel" ya da "tikel" dolayısıyla da daha az önem arz etmesi gereken bir soruna yöneltmekteydi.[4] Ancak Kürt sorununun önemi tam da bu noktada yatmaktadır. Çünkü dikkatleri, bu evrensel projeyi gerçekleştirmek için katedilmesi gereken yollara ve yol üstündeki engellere çekmekteydi. Türkiye'de İslâmcı entelek-

tüellerin -ve hakeza solcu entelektüellerin- kendi tarihlerini ve pratiklerini sorguladıkları noktaların başında Kürt sorununun ve bu sorun karşısında sergiledikleri tavırların gelmesi bu anlamda manidardır. Kürt sorunuyla, "yükselişleri döneminde" karşı karşıya gelen İslâmcılar bu sorunu rüştlerini ispatlayacakları bir olay olarak değerlendirdiler. Bu sınav psikolojisini anlamak oldukça önemlidir. Çünkü Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Orta Asya'da ve Yugoslavya'nın dağılmasıyla da Balkanlar'da boy gösteren milliyetçi çatışmalar ve bu çatışmalarda genelde Müslümanların mağdur konumda olmaları (ya da bu şekilde algılanması), Filistin intifadasının şiddetle bastırılması hep bir Cihad psikolojisi içinde değerlendirildi; Bosnalı mücahitler, Çeçen mücahitler ve Siyonizme karşı taşlar ve sopalarla mücadele veren Filistinli çocuklar... Bir tarafta Müslümanlar diğer tarafta ehl-i küfür ve sürekli iflasla sonuçlanan beşerî sistemleri. Müslüman Kürtlerin ve konuya ilgi duyan siyasî, akademik çevrelerin merakı bu noktada başlıyordu: Adı geçen Müslüman halklara beslenen muhabbet ve sunulan destek neden "en az onlar kadar zulüm altında inleyen ve en az onlar kadar Müslüman olan Kürtlerden esirgenmekteydi?" Şüphesiz bunun en önemli nedeni Kürtlerin verdiği mücadelenin halkı Müslüman olan, İran gibi bazılarının başında İslâm sıfatı bulunan devletlere karşı veriliyor olmasıydı; savaşta ölen çocuklar hep bu dünyanın çocuklarıydı.[5] Tartışmanın rengini bu kadar İslâmî kılan, İslâmî bir kimliğe sahip olan ve Kürt sorunu konusunda duyarlılık gösteren ve böyle bir duyarlılığın gerekliliğini ve meşruluğunu İslâm'ın temel prensiplerine dayandıran İslâmcı Kürtlerin[6] bu konudaki hassasiyetleri ve yükselttikleri itirazlardır. Dolayısıyla Kürt sorunu, İslâmcı entelektüellerin, İslâm dünyasının kendi iç sorunlarını tartışabilme yeteneklerinin görülebileceği en iyi yerlerden biri olmaya namzet haline geldi.

GENEL OLARAK KÜRT SORUNUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâmcı yazarlar, Kürt sorununa ilişkin değerlendirmede bulunurken, kendilerini Müslümanların Kürt sorununa ilgisiz kalmalarının nedenleri üzerine birkaç şey söylemek zorunda hissediyorlardı. İslâmcılara göre Kürt sorunundan asıl olarak anlaşılması gereken şey eskiden İslâm dünyasına ait olan Müslüman bir halkın şu anda milliyetçiliğin pençesine düşmek üzere olmasıdır. Zaten Müslüman Türklerin Kürt sorununa ilgi gösterememelerinin başlıca nedeni de Kürt hareketinin milliyetçi karakteri ve bunun ümmet bilincine sahip olan Müslümanlarda yarattığı antipatidir. Sorun Kürtlük, Türklük temelinde değil İslâm kardeşliği temelinde ele alınmalıdır.

İslâmcı kesimin görüşlerini aktarmaya Ali Bulaç'la başlamanın uygun olduğunu düşünüyorum. Kullandığı sosyolojik dille özellikle İslâmcı üniversite gençleri arasında bir hayli popüler hale gelen Bulaç, aynı nedenden dolayı ülkedeki solcu entelektüeller arasında da bir ilgi uyandırmıştı. Sonuçta her ne kadar suçun büyüğünü, dine karşı soğuk ve duyarsız tavırlarıyla Müslümanları "sağcıların kucağına iten" solcularda bulsa da, Müslümanlar ve sağcılık arasında ilişkiyi sorunsallaştırması Bulaç'ın görüşlerini bu ilişkinin en sorunlu yerlerinden biri olan İslâmcılık ve milliyetçilik ilişkisi konusunda merak edilir hale getiriyordu. Bulaç'a göre sorunun temelinde milliyetçilik yatmaktadır ve İslâm ve milliyetçilik bir arada düşünülmesi mümkün olmayan iki ayrı sistemdir. Nitekim, Sor Yayıncılık tarafından *Kürd Soruşturması* adı altında derlenen bir kitapta yer alan bildirisinde Müslümanların Kürt sorunu karşısındaki suskunluğunun sebeplerini şu şekilde sıralar: "Türkiye Müslümanlarının ümmet bilinci İttihat ve Terakki döneminden beri Türk, Arap ve Fars milliyetçiliklerini ka-

bul etmemiştir. Bunun doğal sonucu olarak Kürt milliyetçiliğini de kabul etmemişlerdir. [...] 19. yüzyılın ikinci yarısında milliyetçi hareketlerin yükselmesi ve İttihat ve Terakki'nin Türkçü bir söylemle İslâm olan her şeyle ayrışma çabaları nedeniyle günümüzün genç Müslüman nesilleri her ne pahasına olursa olsun, daima ve her fırsatta ümmet bilincini ön plana çıkarmışlar, millî devletlere ve onların dayanağı olan şovenizmlere karşı çıkmışlardır" (Bulaç, 1992: 96-99). Ancak Bulaç oldukça paradoksal bir şekilde, Türkiye'de İslâmî hareket ve uyanışın çok geç bir tarihe rastladığını ve İslâmî fikir akımlarının genelde tarihe ve devlete bağlı olduğunu; 1970'lere kadar İslâmcılar ile Türk milliyetçiliğinin iç içe olmasının ve Türkiye'nin hilafet merkezinde yer almasının bu durum başlıca nedenleri olduğunu belirtir; buna bir de Soğuk Savaş döneminde komünizm tehdidine karşı ehven-i şer politikası uyarınca ABD'nin desteklenmesi eklenmiş, bu ise Müslümanları sağcı ve milliyetçi çevrelerle aynı safta yer almaya *zorlamıştır* (vurgu benim - *a.g.e.*: 93-94). Yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla ümmet bilinci Müslüman nesilleri Kürt milliyetçiliğine karşı başarıyla korulsa da aynı başarıyı Türk milliyetçiliği karşısında gösterememiştir. Yazının zaten sağlıklı bir şekilde anlaşılmayı güçleştiren paradoksal karakteri, ümmetçilik konusunda 19. yüzyıldan bu yana keskinleşmiş hassasiyetleri bulunan ve aynı zamanda milliyetçilik ve şovenizmle de malul olan Müslümanların Kürt sorununa bu hassasiyetlerden hangisiyle yaklaştıklarını tespit etmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Ancak hiçbir yanlış anlaşılmaya yer bırakmayacak şekilde net olan nokta, 19. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve sorunun kaynağı olarak addedilen bir Kürt milliyetçiliğinin varlığıdır. Bu nokta oldukça önemlidir çünkü Kürtlerin, yaşadıkları sorunlar karşısında geliştirdikleri mücadele pratikleri tamamen milliyetçilik olarak adlandırılır ve milliyetçilikle malul olmak Müslüman Türkleri İslâm dairesinin dışına çıkarmazken, Müslüman olan Kürtler bu halleriyle tamamen İslâm dairesinin dışına çıkmış kabul edilirler. Bulaç'ın dediği gibi "Her şeyden önce biz Müslüman'ız. Etnik kökenimiz, dinimizin önüne geçemez. Ve yakın tarihte bütün ümmetin yaşadığı trajedinin büyük ölçüde milliyetçilikten kaynaklandığını müşahede edebiliyoruz (*a.g.e.*: 104). Burada etnik kimliğini milliyetçiliğinin önüne alanlar, son dönem Kürt Müslümanlarıdır, bunun anlaşılabilir nedenleri olsa bile, ne Kürtlere ne de ümmete bir faydası yoktur. Böyle bir şey olsa olsa, bundan medet uman Batılı emperyalistlerin işine yarayacaktır" diyen Bulaç, çözüm olarak ise her etnik unsurun eşit haklar temelinde katılımına olanak verecek bir İttihad-ı İslâm öngörür (*a.g.e.*: 104). Ancak kendisinin de uzun vadeli çözüm olarak değerlendirdiği böyle bir projenin gerçekleştirilme mekanizmaları konusunda pek bir şey söylemez.

İslâmcı entelektüellerin Kürt sorununa ilişkin bir diğer yaklaşımı, *Yeni Şafak* gazetesinde yazan ve zaman zaman münhasıran Kürt sorununa ayrılmış yazılar kaleme alan Ahmet Taşgetiren tarafından dile getirilmiştir. Bu yaklaşıma göre "bugün sadece Kürtler değil bütün Müslümanlar Kemalizmin hedefi halindedirler; dolayısıyla Kürt sorunu Kürtlere bazı *özel haklar*[7] verilmekle değil toplumu İslâmî bir doğrultuda yeniden kurmakla çözülür" (vurgu benim – Taşgetiren, 1996: 94). Taşgetiren burada Kürtlüğü meşru bir varlık kategorisi olarak kabul etmemektedir; bu nedenle Kürtlerin Kemalist Cumhuriyet'te diğer Müslümanlardan ayrı olarak sırf Kürt oldukları için maruz kaldıkları baskıları göz ardı etmekte ve Türkiye Cumhuriyeti'nin sadece laik değil aynı zamanda etnisist bir karaktere de sahip olduğunu görememektedir. Bununla birlikte Kürtlerin sadece Türkiye'de değil

aynı zamanda mensubu bulunduğu diğer devletlerde de neden benzeri muamelelere maruz kaldığı sorusu gündeme bile gelmemektedir.

İslâmcı yazarların Kürt sorununun çözümü için önerdikleri model ise Pax-Ottomana'dır. Buna göre Osmanlılar döneminde Kürt sorunu yoktu. Kürtler kendi dillerini konuşabilmekteydi. Ancak ne zamanki Batılılar geldiler ve milliyetçilik fikrini ortaya attılar bu durum değişti, Onları birbirine bağlayan İslâm bağı ortadan kalktı ve her kavim kendini etnik kimliği üzerinden ifade etmeye başladı. İşte Kürt sorunu bu sürecin bir ürünüdür; Kürtler, onları ümmetin bir parçası yapan İslâmî kimliklerinden uzaklaşarak kendilerini etnik kimlikleri üzerinden tanımlamaktadırlar. Kürtlerin dillerini kültürlerini hiçbir baskıya maruz kalmadan yaşamak babında taleplerde bulunduğu bir dönemde Osmanlı Imparatorluğu'nun, imparatorluğu meydana getiren Müslüman halkların sadece dinî bir kimliğe sahip olduğu ve etnik kimliklerini arkaplana (çok çok arkaya) attıkları bir dönem olarak idealleştirilmesi anlaşılır olmakla birlikte gerçeğe pek uymamaktadır. Kürtler 16. yüzyılın başlarında Yavuz Sultan Selim'in İran seferi sırasında, Kürt beyleri ve imparatorluk arasında yapılan Amasya Antlaşması'yla geniş özerkliklere sahip olarak imparatorluğun bir parçası haline geldiler. Bu bağlamda Kürtlerin kendi dillerini rahatça konuşabildikleri Osmanlı modelini önermek, Kürtlerin bugün de özerk bir yönetime sahip olmaları anlamına gelir ki, İslâmcı yazarların kastettikleri şeyin bu olmadığını düşünüyorum. Bunun yanı sıra "sadece İslâmî kimliğe sahip olma" ifadesi de sorunludur. Eğer İslâmî bir kimliğe sahip olmaktan kastedilen Müslüman olmaksa bunun insanın sahip olduğu -cinsel kimlik, etnik kimlik gibi- diğer kimlikler pahasına gerçekleştiğini düşünmüyorum. Müslüman olmak kişinin bu kimliklerle ilişkilenme tarzı konusunda belirleyici olabilir. Müslüman olan bir kimsenin aynı zamanda erkek olamayacağı ne kadar saçma bir önermeyse aynı zamanda Kürt olamayacağını önermek de o kadar saçmadır. Zaten İslâmiyet'in bu kimlikler pahasına yaşandığı bir dönem olmamıştır. Kürtlerden örnek vermek gerekirse 15. yüzyılda yaşamış meşhur medrese alimi Melayé Cizîrî, Kürtçe kaleme aldığı *Dîwan*'ında bir taraftan âlemi baştan sona sarmış olan vahdet sırrından bahsederken, diğer taraftan Cennet bağı Botan'ın bir gülü, Kürdistan gecesinin aydınlığı olduğunu söyler. İslâmcı yazarların, Kürtlerin "etnopolitik" talepler öne sürmesinin şer'an caiz olmadığını göstermek amacıyla ileri sürdükleri, başta etnik kimlik olmak üzere her türlü kimlikten azade, sadece Müslüman olunması yönündeki anlayış; bizzat İslâmiyet'in Türkler arasında nasıl yaşandığının ve bugün Müslüman Türklerin karşı karşıya kaldığı sorunların analiz dışı bırakılması sonucunu doğuracağı yönünde bir eleştiriye tâbi tutulmuştur.[8]

Bu noktada İslâmcı Kürtlerin Kürt sorununa ilişkin yaklaşımlarını aktarmak faydalı olacaktır. Bu vesileyle, farklı değerlendirilme biçimlerinin nedenleri üzerinde durarak, sorunun niteliğini ve ne olduğunu daha iyi tespit etme olanağına kavuşulacaktır.

İSLÂMCI KÜRTLERİN KÜRT SORUNUNA YAKLAŞIMLARI

İslâmcı Kürtlerden kastedilen hem Müslüman kimlikleri hem de Kürt kimlikleriyle önplanda olan ve bu konuda görüş bildiren, politika üreten kişiler ve çevrelerdir. Bu kişiler, politikacılardan, insan hakları savunucularına, edebiyat çevrelerine, geleneksel din alimlerine kadar çok farklı kesimlerden gelmektedirler. Politik alanda faaliyet gösteren İslâmcıların bir kısmı, önceden Refah Partisi içinde yer alan ancak daha sonra partilerinin Gü-

neydoğu Anadolu politikasını yetersiz bularak partiden ayrılan kimseler arasından çıkmıştır. Burada, görüşlerinin bu kesimin yaklaşımlarını genel olarak yansıttığına inandığım 1990'ların ilk yıllarında Refah Partisi'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi eğitim müfettişi olan Altan Tan'ın değerlendirmelerine yer verilecektir. Tan, partisinin bölgede yaşanan sorunlara ve hak ihlallerine karşı yeterli duyarlılığı göstermedikleri itirazında bulunmuş ve 1991 yılı seçimlerinde Refah Partisi'nin, Milliyetçi Hareket Partisi ve Islahatçı Demokrasi Partisi ile yaptığı seçim ittifakından sonra partisinden istifa etmiştir. 1991 yılının kış aylarında, aralarında Kürtlerin de bulunduğu bir grup Müslüman entelektüel tarafından Ankara'da kurulan Mazlum-Der'in başkanlığını yapmış olan Mehmet Pamak ve Ihsan Arslan'ın gerek Mazlum-Der Başkanı olarak gerekse diğer platformlarda şahsi olarak dile getirdikleri görüşlerin, Kürt sorununu Islâmî bir temelde sahiplenme amacı taşıdığı için İslâmcı Kürtlerin görüşlerini aktardığımız bu bölümde yer alabileceğini düşünüyorum. Edebiyatçı çevrelere örnek olarak çok sayıda medrese kökenli din aliminin de katkıda bulunduğu *Nûbihar* dergisini gösterebiliriz. 1992 yılında "Ilk Kürtçe Islâmî Edebiyat Dergisi" sloganıyla çıkan dergi özellikle ilk sayılarından itibaren Kürt sorununun İslâmî açıdan tartışıldığı bir platform haline gelmiştir. Dergi bütün Kürt alimlerinden dinî önderlerinden saygıyla bahsetmekle birlikte Bediüzzaman Said Nursî'nin ya da Kürtlerin tercih ettiği ismiyle Mele Said-i Kurdi'nin dergide özel bir yeri vardır. Bu nedenle dergi özellikle 1980'lerde, Said Nursî'nin Kürdistan'da kurulmasını düşlediği üniversite olan Medreset üz-Zehra adında bir vakıf çevresinde örgütlenmiş olan ve Said Nursî'nin -resmî Nurcu ağızlarca görmezden gelinen- başlangıçtaki Kürt hareketindeki rolü üzerinde duran (Bruinessen, 1995: 42-43), Med-Zehracılar olarak tanınan kesimden büyük bir destek görmüştür; dergi, zaman içinde geniş bir okuyucu kitlesine ulaşsa da ilk başlarda büyük oranda bu çevrelerce alınıp okunmuştur. Zaten bu çevre de 12 Eylül'ün ardından giderek artan dozda Türk milliyetçisi bir söylem benimseyen Nurcu çevreleri milliyetçilikle suçlayarak Medereset-üz Zehra adıyla kendi oluşumlarını meydana getirmişler ve 1989 yılından itibaren de ilk başlarda aylık olan ancak daha sonra maddi zorluklar nedeniyle iki ayda bir yayınlanan *Dava* adlı bir dergi çıkarmışlardır (Atacan, 2001: 112).

Altan Tan; Erbakan, Türkeş ve Edibali'nin Kırıkkale'de gövde gösterisi yaparak "*İnananların* iktidarını müjdeledikleri" (vurgu benim- Çalmuk, 2001: 51) 1991 yılı seçim ittifakına parti içinden en yüksek sesle itiraz eden kişiydi. Bundan böyle Kürt sorunu ve Müslümanların sorumluluğu konuları üzerinde daha yoğun olarak duran Tan, yukarıda bahsi geçen *Kürd Soruşturması* adlı kitapta yer alan bildirisinde Kürt meselesinin nereden kaynaklandığı ve Kürtlerin verdiği mücadeleden ne anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Tan'a göre Kürt meselesi iki boyutta ele alınmalıdır; birinci ve aslî boyut 25-30 milyonluk bir nüfusa sahip ayrı bir kavim olarak Kürtlerin kendi kimliğini, kültürünü, geleneklerini yaşama ve ortaya koyama olanaklarından yoksun olmalarıdır ve bu durumun başlangıcı ilk çağlara kadar uzanmaktadır (Tan, 1992: 111). Kürtlerin jeopolitik konumlarından kaynaklanan bir talihsizlikleri vardır; üzerinde yaşadıkları coğrafya, Arap-Pers- Bizans savaşlarının muharebe alanı olmuş; daha sonraları önce Bizanslılar ve Sasaniler ardından Osmanlılar Iranlılar arasında paylaşılmıştır (*a.g.e.*: 112). "Kürtler, Osmanlılar döneminde feodal beylikler aracılığıyla özerk bir yapıya sahip olsalar da, 19. yüzyılda emperyalistlerin de yardımıyla bu özerkliğe son verilmiş ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra toprakları Rusya

İran, Türkiye, Irak ve Suriye arasında taksim edilmiş, bununla da yetinilmeyerek üzerlerinde asimilasyon, inkâr şiddet ve sömürüye dayalı bir politika uygulanmıştır; Kürt sorununu bu güne getiren temel unsurlar bunlardır. Dönemin Fars, Arap ve Türk [egemenleriyle] çıkarları örtüşen emperyalistler Kürtleri bir çırpıda harcamışlardır. İşte Kürtler verdikleri mücadeleyle bu emperyalist oyunu bozmaya çalışıyorlar" (*a.g.e.*: 112-115).

Geçmişte Türk milliyetçisi bir siyasî hareket içinde yer alan, ancak daha sonra tamamen İslâm'ı benimsediğini söyleyen ve bir süre Mazlum-Der başkanlığı da yapan Mehmet Pamak'ın görüşleri üç başlık altında toplanabilir. Her şeyden önce bütün İslâmcı Kürtler gibi Pamak da, Kürtlerin verdiği mücadelenin ve hak taleplerinin milliyetçilik ya da kavmiyetçilik olarak adlandırılamayacağını göstermek için, Kuran ve hadislere dayanarak kavim ve kavmiyetçilik kavramlarına açıklık getirmeye çalışır. Pamak, Hucurat Suresi 13.[9] ve Rum Suresi 22. ayete[10] dayanarak insanların farklı kavimlerden olmalarının bir hikmeti olduğunu bunun da tanışmak esprisine dayandığını belirtir ve "madem ki kavimler tanışmak ve birbirini bilmek üzere yaratılmıştır, o halde kıyamete kadar aynı fonksiyona ihtiyaç olduğuna göre, kavimler, kavmi özelliklerini, dil ve kültürlerini kaybetmeden yaşamalıdırlar" der (Pamak, 1992: 300-303). Pamak ikinci nokta olarak Kürt sorununun nedenlerine değinir. Milliyetçiliğin İslâm dünyasında büyük yaralar açtığını belirten Pamak'a göre, bundan en büyük zararı Kürtler görmüştür. Anadolu halklarını birbirine bağlayan İslâm bağını yok sayarak Türklüğü ortak payda yapmaya çalışan Türkiye Cumhuriyeti, Kürtleri bu projenin önündeki en büyük engel olarak görmüştür; Kürtlerin dili yasaklanmış, Kürt ve Kürdistan kelimeleri sözlükten dahi çıkarılmış ve Kürt'ün varlığının tamamıyla inkârı yoluna gidilmiştir; diğer kavimlerden Müslümanların çektikleri acılara ek olarak Kürtler ırkçı bir baskıya da maruz kalmışlardır (*a.g.e.*: 320-21). Pamak'ın üzerinde durduğu üçüncü nokta ise Türkiye'deki Müslümanların Kürt sorunu karşısında sergiledikleri tavırdır. "Müslümanlar, devletin Kürt politikası karşısında sessiz kalıyorlar ama Kürtlere yönelik uygulamaları dile getirenleri Kürt milliyetçiliği yapmakla suçluyorlar. Mazlum-Der başkanlığı yaptığı sırada, Bulgaristan Türklerine yapılan mezalimi, Çin tarafından Doğu Türkistan Türklerine yapılan mezalimi, yine Azerilere yapılan mezalimleri dile getirdikleri için hiç Türkçülükle suçlanmadıklarını, yine Fas, Tunus, Cezayir'de Müslümanlara yapılan baskıları dile getirdiklerinde hiç eleştirilmediklerini ama Kürtlerin maruz kaldığı haksızlıkları dile getirince hemen Kürtçülük yapmakla" suçlandıklarını belirtir (*a.g.e.*: 326-27). Pamak, Müslümanların tutumlarının Kürtlerin mevcut önderliğinin Marksist bir ideolojiye sahip olmasına bağlayanları da eleştirir ve bunun bir mazeret teşkil edemeyeceğini söyler: "Kürtler Müslüman olmasaydı bile sırf mazlum oldukları için haklarının sahiplenilmesi gerekir [...] [A]yrıca Filistin davasını savunanlar laik FKÖ taraftarı olmakla suçlanmazken Kürtlerin haklarını savunmak neden PKK taraftarlığı anlamına gelsin ki..." (*a.g.e.*: 350-51). Sonuç olarak Pamak, Kürtlerin dillerinin ve kültürlerinin yok edilmesinin Allah'ın ayetlerine karşı savaş açmak olduğunu ve kendine Müslüman'ım diyen bir insanın bu noktada Türklük hassasiyeti ya da vatanın bütünlüğü gibi cahilî (sistemin onlara kazandırdığı) ölçülerle hareket edemeyeceğini belirtir (*a.g.e.*: 353).[11]

İhsan Arslan da soruna ilişkin değerlendirmelerinde genel olarak Kürtlerin verdikleri mücadelenin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Çünkü Kürtlere karşı yaklaşımı bu anlaşılma biçimi belirlemektedir. Kürtlerin var olduğunu söyle-

menin ne bir onur kaynağı ne de utanılacak bir şey olduğunu söyleyen Arslan, böyle bir şey ayrıca ne Türk aleyhtarlığı ne de Kürtçülük olduğunu belirtir. Aksine bu gerçeği inkâr etmenin kendisi Allah'ın ayetlerini inkâr etmek anlamına gelmektedir (Arslan, 1992: 262). Kürt sorunun da sorun olarak algılanan tarafın genellikle Kürtler olduğunu belirten Arslan'a göre, aslında ezenler ve ezilenler arasındaki mücadelede zulmü kabul etmeyenlerin her zaman sorun olarak addedilmesinin tarihsel bir vakıadır (*a.g.e.*: 262). Arslan'a göre de fiilî Kürt önderliğini PKK'nin üstlenmiş olması Müslümanların soruna çözüm üretme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz, çünkü sorun er ya da geç İslâmî bir çözümle hallolmak zorundadır ancak Müslümanların Kürtlerin yaşadığı sıkıntılara sessiz kalıp Kürtlerin fiilî mücadelesini de milliyetçilik olarak değerlendirmeleri İslâmî bir çözümü güçleştirmekte ve Kürtler daha çok PKK'ye yaklaştırmaktadır (*a.g.e.*: 269-70).

Nûbihar dergisi ilk sayısının kapağında yer alan "Ne zalim olun ne de Mazlum!" sloganıyla, 1992 yılı ekim ayında "Aylık Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi" logosuyla çıkmaya başlar. İlk sayıda Kuran meali, Hadis ve Hz. Muhammed'in hayatından kıssaların yanı sıra klasik Kürt şiirinin büyük isimlerinden Mela Ehmed é Cizîrî'nin bir şiiri ile Bediüzzaman Said Nursî'nin hayatını ve mücadelesini anlatan bir makale yer alır. Çıkış yazısında "Baharı yaşayanların bahara ihtiyacı yoktur, baharı asıl sonbahar ve kıştan sorun. Karnı tok adam yemek istemez siz asıl karnı açların sesine kulak verin!" diye yazar. Nûbihar, sonbahar mevsiminde boy veren yeni bahardır (*Nûbihar*, 1992: 3). Dergiyi çıkaranlar, "zalim kim olursa olsun ona karşı olacağız ve mazlum kim olursa olsun ondan yana olacağız" diyerek konumlanışlarını belirtirler. Derginin genel yayın yönetmeni Sabah Kara, başyazısında "Eskiden zalimler dışarıdaydı ama bugün evimizin içine kadar girmiş durumdadırlar [...] Radyo ve televizyon onların ellerindedir, bu sayede odamızın içine kadar girip bizi zehirliyorlar [...] Mektepler ve eğitim kurumları zalimlerin elindedir; zehirlesinler diye çocuklarımızı okula gönderiyoruz. Ordugâhlarımız zalimlerin elindedir; gençlerimizi askere gönderiyoruz ki zalimlerin emriyle biz kardeşlerinin katili olsunlar; bugün mahkemelerimiz zalimlerin emri altındadır, hak aramaya gidiyoruz mahkum oluyoruz; iyileşmek için hastanelere gidiyoruz, daha beter olup dönüyoruz; karakollar mezbahaya dönmüş durumda [...] *Ya Rab bizi bu zalimlerin diyarından kurtar* diyen feryadımız göğe ulaşmış durumda [...] Evet sevgili kardeşlerim bugün dünyanın dört bir tarafında insan olsun hayvan olsun bitki olsun zulüm altındadır. Gerek ki bu zulme karşı çıkalım, şairler olarak mazlumların çığlığını şiir yapıp dünyanın dört bir tarafını sarsalım, bilim adamları olarak bunları yazalım ve dünyanın dört bir tarafına yollayalım, mele, şeyh ve hatip olarak minberlerden bunları hakla anlatalım ve onları zulme karşı saf tutmaya çağıralım... Hülasa ne zalim olalım ne de zulmü kabul edelim" (vurgu benim - Kara 1992: 5-6). Derginin dördüncü sayısında, *Özgür Gündem* gazetesinin dergiye ilişkin olarak Sabah Kara'yla yaptığı bir röportaj yer alır. Sabah Kara derginin çizgisine ilişkin olarak sorulan soruya "*Nûbihar*'ın dili Kürtçe ideolojisi İslâm'dır" diye yanıt verir; "*Nûbihar*, İslâmî bir inanca sahip olan ve hem Kürtlerin hem de diğer milletlerin kurtuluşunu bu ideolojide gören Müslüman ve yurtsever Kürtlerden yana Kürtçe bir dergidir" (Kara 1993: 23). Kara, "Kürtler ulusal kimliklerini arıyorlar, ancak İslâmiyet ümmet anlayışına dayalı bir toplum öngörüyor. Bu çerçevede Kürtlerin ulusal kimliğiyle İslâmiyet'in ümmete dayalı toplum isteğini nasıl ilişkilendiriyorsunuz?" sorusuna ilişkin olarak şu cevabı verir: "Kürtlerin ulusal kimliklerine sahip

çıkmaları gerektiğine inanıyorum; kimseye muhtaç olmadan ayakları üzerinde durabilmeli, kendi dillerinde okuyup yazmalı, önderlerini ve yöneticilerini bizzat kendi seçmeli ve yaşamlarının her alanında ulusal kimliklerinin gereklerine göre hareket etmelidirler. Bunlar vazgeçilemez ve olmazsa olmaz doğal haklardır. Kürtler bir an evvel bir halkın sahip olması gereken bütün haklara sahip olmalıdırlar. Ancak uzun vadede birlikte yaşamaktan yanayım ben, gönülden İslâm milletine mensup birisiyim. Bir 'İslâmî Milletler Birliği' mesela. Ama bu eski Sovyetler Birliği gibi değil de Avrupa Birliği gibi gönüllülük ve eşitlik esasına dayalı olmalıdır [...] Bu İslâm'ın ümmet anlayışıyla çelişki içinde değildir, Kuran ulusal kimliği 'Allah'ın ayeti ve Sünnetullah'ın bir işareti' olarak kabul ediyorken nasıl olur da İslâm Ümmeti adına ulusal kimliği reddeder ve asimilasyon için çalışır? Hiç böyle iş olur mu? Eğer böyle olmuş olsaydı, bugün İslâm coğrafyasında Arapların dışında bir kavmin kalmamış olması gerekirdi. Ümmetin birliği eşitlik temelinde gönüllü birliğe dayalı olarak gerçekleştirilmelidir. Biz Müslümanlar, iman, kültür, müşterek adetler ve ananeler temelinde bir araya gelip haklarımızı savunabilmeliyiz. Zaman düşman karşısında kolay lokma olacak şekilde parça parça bölünme zamanı değildir. Ancak gerçekleştirmemiz gereken birlik gönüllüğe ve eşitliğe dayalı olmalıdır ve böylesi bir birliği gerçekleştirmek de oldukça çetin ve zorlu bir iştir" (*a.g.e.*: 24-26). Sabah Kara haftalık *Azadî* dergisine verdiği bir diğer röportajda da hem derginin esas amacı hakkında hem de Müslümanların Kürt sorununa nasıl yaklaşmaları gerektiği konusundaki görüşlerini beyan eder. Kara'ya göre derginin işlevlerinden en önemli olanı ideolojik olanıdır. "Bir ideolojiyi açıklamanın en yetkin aracı ise düz yazıdır. Oysa Kürtçe yüzyıllardır düz yazı dili olarak neredeyse hiç kullanılmamıştır. Bu nedenle *Nûbihar*'ın aslî işlevi herhangi bir ideolojinin tebliği değildir. Zaten Türkiye'de bunun için tercih edilen dil Türkçe'dir. Öyleyse *Nûbihar*'ın asıl amacı nedir? *Nûbihar*'ın asıl amacı Kürt dilini Kürtlerin kendilerini bu dille ifade edebilecekleri merhaleye ulaştırmaktır [...] Kürt dilini modern ve çağdaş konuları/mefhumları izah edebilecek yeni kavramlarla donatmak ve Kürt nesrinin eksikliklerini elden geldiğince gidermeye çalışmaktır. Buna ek olarak ideoloji üzerinde de durmak istiyoruz tâbi ama ideoloji bundan sonra gelir; ilk amaç Kürt dilini modern ve çağdaş bir dil haline getirmektir. Bir dilin modern ve çağdaş olması demek, o dille, çağın sorunlarının ifade ve izah edilebilmesi demektir" (Kara, 1993a: 23). Kara, Kürt sorununa ilişkin kendi yaklaşımını ise şu sözlerle dile getirir: "Bir kimse kendisi için istediği bir şeyi başkası için istemedikçe mümin olamaz, bu Peygamber'in bir hadisidir. Kendileri için istedikleri hakları Kürtler için istemeyenler kendilerine Müslüman'ım diyemezler; çünkü dünyada her türlü haktan mahrum olan halk Kürtlerdir; onuru ve haysiyeti olan hiçbir insan diyemez ki Kürtler zulüm altında değildir ve diğer halkların sahip olduğu haklara onlar da sahiptirler; Kürtlerin dilleri ve kültürleri yasaklanmıştır, baştan sona talan edilmişlerdir" (*a.g.e.*: 24). "Ayrıca geçmişe bakıldığında görülecektir ki Kürt sorununu sahiplenenler hep Müslümanlardır; bu Şeyh Said olayında da böyledir, Seyid Rıza olayında da böyledir, Berzenci olayında da böyledir. Mehabad Cumhuriyeti'ni kuranların başında da meleler ve seydalar vardır. Kürt tarihini tetkik ettiğiniz zaman kimsenin Müslümanları suçlamaya ve onları mahkum etmeye haklarının olmadığını görürsünüz. Gerek siyasî cephe de gerekse kültür cephesinde hep Müslümanlar vardır ve ellerinden geleni yapmışlardır. Ehmedê Xanî'den Batê, Melayê Cizîrî, Seyda Bediüzzaman Said Nursî'ye ve Kürt Teali Cemiyeti'nin üyelerine kadar mele ve seyda

olan birçok şahsiyet vardır. Eğer onlar olmasaydı bugün elimizde tuttuğumuz Kürtçe eserlerin hiçbirisi olmayacaktı. Bugün Müslüman Kürtlerin yeniden öncü ve önder olmaları gerektiği inancındayım [...] Sorunun asıl sahibi olan Müslümanlar, [Cumhuriyet] Türkiye'sinde Türk ırkçılığıyla harmanlanan bir İslâmî anlayışın esiri olmuşlar ve giderek önceki aslî konumlarından uzaklaşmışlardır. Yani bu konuda iyi bir sınav verememiş sınıfta kalmışlardır. 1970'li yılların başından itibaren MHP ve MNP'nin kurulmasıyla birlikte bir ayrışma başlamış ve daha önce bir arada olan insanlar yavaş yavaş birbirlerinden uzaklaşmış ve farklı örgüt çatıları altında bir araya gelmişlerdir. İran İslâm Devrimi'yle birlikte iyice perçinlenen bu ayrışma süreci 1980'le birlikte yeni bir merhaleye girmiştir. 1980 yılından itibaren Müslüman Kürtlerin Kürt sorunu üzerinde daha fazla durduğunu görüyoruz. Her ne kadar şu ana kadar istediğimiz yerde olmasa da, bugünkü duruşumuz çok kötü de değildir. Ancak biz tekrardan bu sorunun sahibi olmak istiyoruz. Önümüzdeki on yıllık süreç bizim için bir imtihan olacaktır. Biz *Nûbihar* olarak çaba ve gayretlerimiz bunun gerçekleşmesi içindir. İstiyoruz ki Müslümanlar bu soruna sahip çıksınlar..." (*a.g.e.*: 24-25).

Dergi özellikle ilk 20-25 sayısını Kürt sorununu tartışmaya ve 'ümmet, kavmiyet, zulmet, adalet" kavramlarını irdelemeye ayırır. Sorumlu yazı işleri müdürü Süleyman Çevik, derginin Kürt sorununa ilişkin teorik içerikli yazılar yazan bir başka yazarıdır. Çevik'in de temel kaygısı, Kürtlerin maruz kaldığı sıkıntıları ve bunun sebeplerini ortaya koyabilmektir. Çevik'e göre "Kürdistan parça parçadır ve her parçasında ayrı bir zulüm yaşanmaktadır; kendisine Müslüman'ım diyen bir insanın bu zulüm karşısında susması mümkün değildir. Hatta böyle bir insanın imanından bile şüphe edilebilir, çünkü İslâmiyet'e göre zulüm karşısında susanlar dilsiz şeytanlardır [...] Her millet ne kadar hakka sahipse Kürtler de o kadar hakka sahiptir [...] Kürtler Kürdistan'ın dört parçasında sahte kardeşlerinin elinde inlemektedir; elbette ki o ülkelerin halklarını devletlerinden ayırıyoruz ancak Kürt sorununa sahip çıkmadıkları sürece kardeşlikleri yalandır, aldatmacadır [...] İşte görüyorsunuz Kürdistan'da köyler zorla boşaltılıyor, ormanlar yakılıyor ve yaşam zehir oluyor" (Çevik, 1993: 8). "Kürt sorunu nedeniyle bu iki halk [Türkler ve Kürtler] her geçen gün birbirlerinden daha da uzak düşüyorlar; onlarca Türk ve Kürt genci öldürüldü ve iki halk arasında husumet meydana geldi. Bu nedenle Kürt sorununun çözümünde mutlaka Türklerin yardımına ihtiyaç vardır. Hatta sadece Türklerin değil Arapların ve Farsların da dostluğu ve yoldaşlığı gerekmektedir. Çünkü urlarını daha fazla büyütmek isteyen Dehhakvari devletlerin bütün işi gücü Müslümanlar arasına nifak sokmaktır. Bu nedenle Kürt sorununun ihmal edilmesi hepimiz için yenilgi anlamına gelmektedir" (Çevik 1993a: 19). Burada, Türk İslâmcılarının konuya yaklaşımıyla karşılaştırıldığında ciddi bir değerlendirme farkı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Müslümanları birbirine düşürerek Dehakvari devletlerin ekmeğine yağ süren ve sorun olarak addedilmesi gereken husus Kürtlerin hak talepleri değildir. Aksine Kürtlerin vatanını bölerek onları kendi vatanlarında esir konumuna düşüren her türlü haktan mahrum bırakan (*a.g.e.*: 19) düzendir ki bu düzen Kürtlerin üzerine Müslüman kardeşlerini göndermektedir; yani ümmetin birbirine kırdırılma nedeni Kürtlerin varlığı ya da böyle bir talep de bulunmaları değildir. Kürtler her halkın sahip olduğu vazgeçilmez hakları için mücadele etmektedirler. Çevik'e göre "Müslüman Türkler bugüne kadar bu konuda iyi bir sınav vermemişlerdir; genellikle bu haksızlıklar karşısında susmuşlardır. Rejime karşı çıkanlar bile Kürt so-

runu konusunda rejimin temsilcileri gibi düşünmüşlerdir [...] Devlet bir taraftan İslâmiyet'i ortadan kaldırmaya çalışırken diğer taraftan da dini, kendi hedeflerine ulaşmak için kullanmaktan kaçınmamaktadır [...] Güney'de Irak Kürt Federe Devleti kurulduğunda buna karşı çıkanlar arasında birçok Müslüman da bulunmaktaydı; acaba aynı yerde bir Türk devleti kurulsaydı bu şekilde karşı çıkarlar mıydı? Kesinlikle hayır!" (*a.g.e.*: 20).

Med-Zehracılar tarafından çıkarılan *Dava* dergisi Nurcu hareketinin Said Nursî'nin etnik kimliğini görmezden gelmesi ya da reddetmesini temel eleştiri konusu yapar. Grubun lideri olan Şeyhanzade'ye göre Said Nursî'nin kurmayı düşlediği üniversite olan Medreset-üz Zehra'da eğitim dili olarak Arapça, Türkçe ve Kürtçe kullanılacaktır; bu üniversitede, Kürtler ve Türkler de dahil olmak üzere, bütün ırklar ümmet bilinci içinde bir araya gelebileceklerdir; Med-Zehra İslâmî birliği sembolize edecekti. Onlar da bu nedenle Med-Zehara adını almışlardı (aktaran Atacan, 2001: 113). Med-Zehracılar, Risale-i Nur'un, özellikle Latin alfabesiyle yapılan baskılarında ciddi tahrifatlar yapıldığını iddia ettiler ve sonuçta hem devlet mahkemelerinde hem de yasal bağlayıcılığı olmamakla birlikte Müslüman alimlerden oluşan Şeriat mahkemelerinde, Risale-i Nur'un tahrif edilmiş versiyonlarından birini bastıklarını iddia ettikleri Hizmet Vakfı'na karşı açtıkları davayı kazandılar, Şeyhanzade 1982 yılında Tenvir Neşriyat'ı kurdu ve tahrifatsız Risale-i Nur'ları yayınlamaya başladı (*a.g.e.*: 122-23). Med-Zehra ile diğer Nurcu grupları arasındaki Said Nursî'nin etnik kimliğine ilişkin olarak yaşanan ihtilaf kendisini mehdiyet ve seyitlik meselesinde de göstermiştir. *Dava* dergisine göre Said Nursî'nin Kürt olduğunu kabul etmeyenler onu önce Türk yapmışlar ancak bu konuda bir tepkiyle karşılaşınca onu seyyid ya da mehdi[12] olarak adlandırmışlardır (*a.g.e.*: 123). Mizah konusu olabilecek argümanlar içerisinde inanılması en güç olanı Hekimoğlu İsmail tarafından yapılmış olanıdır. İsmail, Said Nursî'nin Kürtçe, Türkçe, Arapça ve Farsça bildiğini ve anadili Kürtçe olduğu için Kürt olarak değerlendirildiğini ancak bunun doğru olmadığını onun gerçekte bir seyid olduğunu söyler (aktaran Atacan, 2001: 142).

Med-Zehra her etnik grubun kendi devleti olduğu bir İslâmî federasyondan yanadır. Osman Şervan *Dava* dergisinde yayımlanan bir makalesinde 1972 yılında Ankara'da Nurcularla tanıştığını akabinde *Risale-i Nur* okunan derslere katıldığını yazar. Bir süre sonra sınıflarda Kürtçe konuşmak yasaklanır. Kürtçe konuşmakta ısrar edenler daha fazla sayfa okumak ya da yemek masrafları için daha fazla katkıda bulunmak türünden cezalara çarptırılırlar. 1974 yılında bazı Kürt öğrenciler dayak bile yiyerek derslerden atılırlar. Şervan ve arkadaşları olaylar hakkında bilgi almak üzere Said Nursî'nin öğrencileriyle görüşmeye giderler ve şu cevabı alırlar; "derslerden atılan öğrenciler Türkiye'nin doğu bölgesinden olup kurallara aykırı davranarak sınıfta Kürtçe konuşmuşlardır. Bu da Türk öğrencileri ürkütmüştür. Bediüzzaman aslen İspartalı, yani bir Türk olmasına rağmen Kürt öğrenciler onun Kürt olduğunda ısrar etmişler ve buna mukabil okul yöneticileri de Kürtlerin yalnızca şiddetten anladığı konusunda ısrar etmişlerdir..." (*a.g.e.*: 136). Şervan, bu gruptan ayrılarak kurulan Med-Zehra'nın Kürt milliyetçisi olmakla suçlandığını ancak Türk ırkçılığına karşı çıkarak ve Mardin, Diyarbakır, Şırnak, Siirt gibi yerlerde İslâm'ı canlı tutarak ümmet anlayışını savunan tek grubun Med-Zehra olduğunu söyler (*a.g.e.*: 136).

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâmcı yazarlara göre Kürt sorunu, Batılılaşma hareketleri ile İslâm dünyasına si-

rayet eden ve İslâm ümmetini bölen milliyetçilik ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Bundan sadece Kürtler değil bütün İslâm dünyası mağdur olmuştur. Yüzyıllardır İslâm ümmetinin bir parçası olmuş olan Kürtlerin İslâmî kimliklerini bir tarafa bırakarak milliyetçi ideolojilere meyletmesi ve kendini dinî değil etnik kimliği üzerinden ifade etmesi İslâm ümmetini daha fazla bölerek emperyalistlere hizmet etmek anlamına gelir. İslâmcı Kürtlere göre ise Kürtlerin mücadeleleri ve dile getirdikleri düşüncelerle 19. yüzyılda İslâm dünyasında gelişen milliyetçi hareketler arasında bir paralellik kurmak pek doğru değildir. Kürtler, 19. yüzyıl milliyetçiliğinin Ortadoğu'da yarattığı sistemin kendisine itiraz ediyorlar; çünkü her şeyden önce bu sistem onları yok sayarak yeni kurdurduğu dört devlet arasında paylaştırmıştır.

İkinci ayrılık noktası kendisini Kürtlerin İslâm tarihine tarih-dışı yaklaşımda gösterir. İslâmiyet Kürtler arasında nasıl yaşanmıştır, Kürtlerin İslâm dünyasındaki yeri ne olmuştur? Devamlı bir şekilde Kürtlerin tarihinin İslâm'la dolu olduğunu söyleyen İslâmcı Türkler bu konuda pek örnek göstermezler. Mevcut anda yok sayılan Kürtler, tarihte de yok sayılmak durumundadırlar; bu tarih İslâmî bir tarih bile olsa. Modern ulus devletlerin kuruluşuyla birlikte İslâm tarihleri de ulusalcı bir niteliğe bürünmüş ve kendi kurgusunu yanlışlayacak her türlü bilgiyi yok saymıştır. Bu sistem öyle güçlüdür ki, bugün İslâm dünyasına ilişkin olarak Batılı yazarlar tarafından kaleme alınan çalışmalar da bu tür bir eğilime sahiptirler. Filistinli yazar İsmail Raci Faruki ve eşi Luis Lamia tarafından kaleme alınan *İslâm Kültür Atlası* adlı kitapta İslâm dünyasında konuşulan dilleri gösteren bir harita yayımlar. Bu haritaya göre İslâm dünyasında Kürtçe diye bir dil konuşulmamaktadır. İran'da Farsça, Türkiye'de Türkçe, Irak ve Suriye'de de Arapça konuşulmaktadır (Faruki&Faruki, 1999: 258). Zaten kitabı okuduğunuzda Ortadoğu'da Kürtlerin yaşadığı konusunda bile şüpheye düşüyorsunuz. Andre Miquel'in *İslâm ve Medeniyeti* adlı 2 ciltlik eserinde de aynı şeyi görmek mümkündür. Miquel, kitabında İslâm öncesi Arabistan'dan, Araplardan, İran coğrafyasından ve Fars etkisinden,[13] göçebe Türklerin etkisinden, İslâmiyet'in Kara Kıta'daki serüveninden bahseder, ama Kürtlerin İslâmiyet'i nasıl yaşadığından hiç bahsedilmez. Kürt ismi kitapta sadece birkaç yerde geçer, o da eğer Kürtlere ilişkin olarak daha önceden bilgi sahibi değilseniz bu Kürtler hakkında öğreneceğiniz tek şey bunlar arasında heretik inanç akımlarının yaygın olduğu, bir de Eyyubilerin hanedanının sonuna doğru geçmişte Kürt olan yöneticilerin Türklerle yer değiştirmeye başladığıdır (Miquel 1991: 308). Francis Robinson, *İslâm Dünyası* adlı çalışmasında Kürtlerden bahsetmemeyi başaran bir başka yazardır. Bu kitaba bakarak Kürtlerin İslâm dünyasının bir parçası olduğunu söylemek mümkün değildir. Kitap Kürtlerden bir tek satır bahsetmeden İslâmiyet'in İran coğrafyasındaki serüveninden bahseder (Robinson 1986: 17-35). Bu tür İslâm toplumları tarihlerinin ortak noktası bugünkü ulus devlet formasyonunu baz almalarıdır. Tarihte hep bugünkü sınırlarıyla müteşekkil bir Türkiye, bir İran, bir Suriye ve bir Irak var olmuştur. Bu nedenle istense de Kürtlerin varlığını kabul etmek zordur. Çünkü her var olma durumu zamanda ve mekânda bir yer kaplamayı gerektirir ve Kürtlere bir yer açmak doğrudan Türklerin, Arapların ve Farsların tarihteki yerlerine dair yeni şeyler söylemeyi gerektirir.

Kürtlere ve onların İslâm tarihine ilişkin bu manipülasyon ve yok sayma, Türkiye'de Müslümanların yaşadıkları sorunlara ilişkin değerlendirmelere de yansır. Bu değerlendirmelerin ülkedeki bütün Müslümanları kapsadığı söylenir ancak sorun

olarak addedilen konulara yakından bakıldığında bunların genellikle Kürtleri kapsamadığı görülür. Bu durum iki şekilde değerlendirilebilir: ya Kürtler Müslüman değildirler ya da İslâmcı Türkler Kürtlerin üzerinde yaşadığı bölgeleri Türkiye'ye dahil etmemektedirler. Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin sonuç değişmemektedir: Kürtlerin tarihten, coğrafyadan, sosyal örgütlenmelerinden, dinin bu toplumda sosyalleşme biçimlerinden ve son 200 yıllık Batılılaşma ve modernleşme serüveninden Kürtlerin nasıl etkilendiğinden hiç bahsetmemek. Kürt beylerinin 19. yüzyılda Batılılaşma politikaları uyarınca artan Osmanlı merkeziyetçiliğine karşı kendi özerkliklerini korumak amacıyla başlattıkları isyanlar,[14] bu beyliklerin birer birer ortadan kaldırılmasıyla meydana gelen kaos ortamında aşiretler üstü nüfuz gücü ve etkinlik alanlarıyla sahneye çıkan Nakşibendi şeyhlerinin faaliyetleri ve bu yeni durumun dinî hayat üzerindeki etkileri, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte medreselerin kapatılmasının ve dil yasağının dinî ve sosyal yaşam üzerindeki etkileri hep analiz dışı bırakılır.[15]

Kürt sorununun nedenleri sadece Kürtlerden kaynaklanmadığı gibi bu sorununun varlığından da sadece Kürtler etkilenmemektedir. Bu nedenle gerek ümmetin birliği üzerine yapılacak tartışmalar gerek İslâm dünyasında milliyetçilik sorunu üzerine yapılacak tartışmalar sadece Kürtlerin sorunsallaştırılmasıyla sonuca ulaşılacak cinsten değildirler. Kürt sorunu, merkezine Kürtleri yok sayan ve diğer halkları da sürekli çatışma halinde olacakları iktidarların tekelinde bırakan mekanizmaların oluşum sürecini ve kendini devam ettirme stratejilerinin tespitini alarak tartışılmalıdır. ❐

DİPNOTLAR

1 Kolaylıkla fark edilebileceği gibi İslâmcı söylemin hem Tek Parti hem de 27 Mayıs dönemine ilişkin değerlendirmeleri, Kemalizmin münhasıran dini ve dindarları hedeflediği ve buna yönelik tepkinin de dinî duyarlılıklardan kaynaklandığı şeklindedir. Bu tarz bir anlayış, Tek Parti döneminin Şark Islahat planlarını, mecburi iskân kanunlarını ve 27 Mayıs darbesinin "gerekçelendirilme" biçimlerini ve Doğu'daki uygulamalarını analizlerine dahil edemiyor. Örnek vermek gerekirse 31 Mayıs 1960 tarihli Cumhuriyet gazetesinde, *"Milli Birlik Komitesi'*nin [Komite'nin ismi bile oldukça manidardır] Kürdistan konusundaki endişeleri"nden bahsediliyor; Komite üyelerine göre "Demokrat Parti içerisinde, bir Kürdistan hükümeti tesis etme yönünde çalışmalar varmış" (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*: 2112). Zaman zaman, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Anayasa'nın hazırlanmasıyla ilgili toplantılara katılan komite üyelerinden bir subay, 27 Mayıs sabahında Silvan'da bir evin çatısına çıkıp Türk bayrağını diktiğini anlatır ve "biraz daha geç kalsaydık vatan elden gidecekti" der (*a.g.e.*: 2112). 19 Ekim 1960'ta bir sürgün yasası daha çıkarılır ve Kürtler yeniden mecburi iskâna tâbi tutulurlar; "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyaları başlatılır, köy ve mıntıka isimleri Türkçeleştirilir, "Türk dili ve kültürünü özellikle kırsal kesimde daha etkin bir şekilde yaymak amacıyla" bölge yatılı ilkokullarının açılması kararlaştırılır (*a.g.e.*: 2112-2116). Ancak belki de, darbenin Generali Cemal Gürsel'in 1961 yılında, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ikinci baskısı yapılan ve Kürtlerin aslında Türk olduğunu anlatan M. Şerif Fırat'a ait *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* adlı kitaba yazdığı önsözde sarf ettiği bir cümle tüm bu uygulamaların nedenini özetler niteliktedir: "Doğu illeri elimizden çıkarsa Orta ve Batı Anadolu'da tutunmamız kolay olmaz. Bu dava, Türk vatanı ve Türk milletinin istikbali bakımından son derece mühim, son derece ciddidir [...] Millî birliğimizi ve toprak bütünlüğümüzü sağlayacak duygu, düşünce ve imkân beraberliğine ulaşmadıkça istikbalden emin olmaya hakkımız yoktur" (Şerif, 1981: 6-7). Kürtlere yönelik politikalar Türk'ün Anadolu'daki varlığını güvence altına almaya yöneliktir.

Bunun yanı sıra Şerif Mardin, Tek Parti dönemini Müslümanların serbest ibadet etme hakkından yoksun bırakılmaları şeklinde eleştiren ve bir ölçüde İslâmî ideolojiye dayanan siyasal partilerin -Millî Kalkınma Partisi, Sosyal Adalet Partisi, İslâm Koruma Partisi, Türk Muhafazakâr Partisi- 1950 seçimlerinden sonra, seçmen

desteğine sahip olamadıkları için dağılmak zorunda kaldıklarından bahseder (Mardin, 2001: 130-131). Demokrat Parti -ibadetin serbest hale getirilmesiyle uyumlu olmakla beraber- birçok başka şey de önermişti (*a.g.e.*: 131). Bunları aktarmaktaki amacım Cumhuriyetin kurucularında ve temelinde yatan felsefesinde dine ve dindarlara yönelik olumsuz bir politikanın olmadığı değildir. Aksine, tarih-dışı ve sosyoloji-dışı bakış açısının İslâmcıları da -tıpkı eleştirdikleri Kemalizmin etkisi altında kalmış bazı sol tandanslı aydınlar gibi- Müslümanların, Cumhuriyet öncesi sınıf yapılarının, cemaat bağlarının, dindarlık anlayışlarının Cumhuriyet döneminde nasıl bir değişikliğe uğradığı, modern bir zamanda ve ulus devlet içerisinde nasıl bir dönüşüm yaşadığının -örnek vermek gerekirse kırdan kente göçüşün etkilerinin- ve böylece bizzat kendi ortaya çıkış koşullarının ve yaşadıkları sancıların nasıl analiz dışı bırakıldığının gösterilmesidir.

2 İfade Baskın Oran'a aittir. *Nerde O Eski Mahpushaneler*, adlı kitabında Oran, dönemin hoş bir panoramasını sunar; Oran, Baskın, *Nerde O Eski Mahpushaneler,* Bilgi, Ankara, 1991.

3 İslâmcı entelijansiyanın bu çabası her türlü dünyevi kimlikten arınmış sahih ve otantik bir İslâmî kimlik arayışının ve iddiasının bir yansıması olarak da okunabilir. 1990 sonrası postmodern dönemin jargonlarıyla bezeli bu yaklaşımda Türkiye Müslümanlarının geçmişteki ve mevcut andaki durumu "tarih iptal edilerek" ele alınır. Ortaya ise aşağı yukarı şöyle bir resim çıkar: Türkiye Cumhuriyeti devleti Batı'nın bir ürünüdür, solculuk da Batı'nın bir ürünüdür dolayısıyla devlet ve solcular arasında bir fark yoktur. Batı'nın ve (Batılı olmanın) bu tarz yeknesak algılanışına ancak Doğu'nun (Doğulu olmanın) bu tarz yeknesak algılanışında (oryantalizm) rastlanabilir. Böyle bir değerlendirmenin, devletin bu ülkenin kendini İslâmî bir kimlikle ifade etmeyenlerle olan "özel ilişkisinin" tarihini gözden kaçırmak ya da gözlerden saklamak gibi önemli bir sonucu olmasının yanı sıra Batı, Batı dışı toplumlarda yaşanan her sorunun kaynağı olarak gösterilen ve dolayısıyla İslâmcı entelektüellerin için hem büyük bir kolaylık hem de psikolojik rahatlama sağlayan bir kavram olarak ortaya çıkar. Buna göre ne zaman Müslümanlar dışında bir zümreden bahsedilecek olsa (Solcular, Kürtler, Alevîler, kadınlar...) hemen Batılı teorilerin yardımıyla bunların (etnisite, cinsiyet, sınıf olgusu) Batı tarafından icat edildikleri söylenip bu vesileyle kökü dışarıdalıkları gösterilip nasıl Doğu'yu/İslâm dünyasını/devleti bölmek üzere meydana getirildiklerinden dem vurulur. Bunlar Batı'nın ya da tarihin ürünüdürler oysa Müslümanlar tarihten azadedirler. Aynen Kuran-ı Kerim'de yazdığı gibi bu ismi onlara Allah vermiştir ve onlar da vahye olan aşırı bağlılıklarından dolayı bu sıfatı tarihte hiç kullanmamışlardır; dolayısıyla Müslümanların -ve Müslüman olmanın- bir tarihi yoktur. [Şimdi böyle bir değerlendirmeden sonra İslâmcı entelektüellerin Marx'ın Doğu toplumlarının tarihi yoktur ifadesini niçin bir hakaret olarak telakki ettiklerini anlamıyorum.] Oysa buraya kadar yazdıklarımız bile Müslümanların en azından bu ülkede bir tarihleri olduğunu ortaya koyuyor. Batılı kavramlar ve bunların eşlik ettiği politik pratikler konusunda İslâmcı entelektüellerin göstermiş olduğu hassasiyetin bir yere kadar anlaşılabilir olduğunu düşünüyorum. Ancak bunlarla başa çıkma yolu tüm kavramları ve pratikleri tarihten soyutlayıp özcü bir şekilde bunların Batı toplumlarına münhasır olduğunu belirtip Doğu'nun (ya da İslâm dünyasının) bunlardan azade olduğunu söylemek değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım yazı içinde açımlamaya çalışacağımız gibi çözdüğünden daha fazla sorun ortaya çıkarır. Her şeyden önce Batı her türlü madde-perestlik, dünyaya taparlık, gayri insanilik ve rasyonellik olarak tanımlanıp mahkum edildikten sonra Batı'lı modernitenin mahkum ettiği, aştığı din, tüm bunların zıddı olan maneviyat, yardımseverlik, insanilik, kavramlarının kadim sahibi olarak yeniden gündeme getirilmiştir. Bu anlayıştan yola çıkılarak, günümüzde dinî olarak adlandırılan bütün toplumlar, gruplar bu değerlerin mümtaz taşıyıcıları olarak kabul edildiler. Dolayısıyla onlar, maneviyatın, çıkar ilişkilerinin olmadığı, modernite öncesi kadim bilgeliklerin taşıyıcıları olarak kabul edildiler. Üstelik dönemin, Batı'nın Doğu'ya bakışını eleştiren epistemik bir müdahaleden çok, bir Doğu güzellemesine dönüşen oryantalizm eleştirilerinin de etkisiyle Doğu'ya, Müslümanlara yönelik her eleştiri oryantalist bakış açısıyla düçar olmanın bir emaresi olarak değerlendirildi. Ancak, Türkiye örneğinde olduğu gibi bu toplumların da rasyonalite sahibi olduğu, uzun zamandır kapitalizmle eklemlendiği ve kapitalist bir ahlak benimsediği ortaya çıkınca şöyle bir sorunla karşı karşıya kalındı: Batı'nın, modernitenin, ve zaman zaman kapitalist ilişkilerin, rasyonalist düşüncenin zıddı olan değerlerin taşıyıcısı olarak tanımlanan Müslüman toplum, aslında tüm bu sayılan hasletleri belli oranlarda bünyesinde barındırıyorsa artık nasıl ve hangi kıstaslar üzerinden anti-Batıcı ve aynı anlama gelecek şekilde İslâmî olarak tanımlanacaktır; bu sorunun cevabı bugün hâlâ Müslüman entelektüellerin önünde ciddi bir ödev olarak durmaktadır. Bu konuda incelikli bir değerlendirme için Abdullah Laroui'nin *Değişim Sürecinde İslâm* adlı kitapta yer alan 'Çağdaş Arap İdeolojisi" adlı makalesine bakılabilir; Laroui, 1991: 151-158.

4 Kürt sorununun benzer bir rahatsızlığı sol kesimde de yarattığını düşünüyorum; "evrensel" ölçekte burjuvazi ve proletarya arasındaki savaşıma yoğunlaşılmışken, dünyanın küçük bir bölgesinde (bu bölge her ne kadar ülkemiz sınırları içinde olsa da) cereyan eden bir olayın failleri-nin/mağdurlarının bu kadar çok ilgi talep etmesi bir parça bencillik olarak değerlendirilir.

5 Bu noktada bir parantez açmak gerekiyor. Bir taraftan bu çatışmalarda ölenlerin hep masum

Müslümanlar olduğu söylenir ama diğer taraftan çatışmalarda hayatlarını kaybedenler kökü dışarıda Ermeniler, Yahudiler, sünnetsizler olarak değerlendirilerek sorun tekrardan İslâm ve Hıristiyan-Batı arasında cereyan eden bir sorun olarak gösterilmeye çalışılır. Son dönemde Barzanilerin aslında Yahudi olduğunun iddia edilmesi bu yaklaşımın bir başka örneği olarak gösterilebilir.

6 Zaten Türk İslâmcılarına yönelik eleştirilerin ağırlıklı bir kısmı da bu kesimden gelmekteydi. Bir terminoloji hatasına yol açmamak ve anlatımı ağırlaştırmamak için Türk İslâmcılardan bahsederken sadece İslâmcılar (veya İslâmcı entelektüeller) terimini kullanacağım bu konuda görüş beyan eden ve kendini İslâmî bir kimlikle tanımlayan Kürtlerden de İslâmcı Kürtler olarak bahsedeceğim. İslâmcı entelektüeller Kürt sorunu konusunda birbirinden farklı düşüncelere sahip olmak ve farklı tavırlar sergilemekle birlikte bazı ortak kabullere sahiptirler. Dolayısıyla, bu ortak kabulleri değerlendirirken genel olarak İslâmcılar tabirini kullanmakta bir beis görmüyorum ancak farklı yaklaşımların sergilendiği durumlarda bunlardan ayrıca bahsedeceğim.

7 Ahmet Taşgetiren'in özel haklardan kastı, bu ülkedeki her Müslüman Türk'ün *doğal olarak* sahip olduğu kendi dilinde konuşma eğitim yapma ve çocuğuna istediği adı verme hakkıdır.

8 Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, adlı kitabında İslâmcılığın kendi fikrî tarihinden farklılaşmasının bir entelektüel hesaplaşmadan ya da derinleşmeden değil, genellikle toplumsal zordan kaynaklandığını belirtir (Çiğdem, 2001: 134-135). Kürt sorununu savunmak adına benimsenen ve İran, Pakistan ve Mısırlı yazarlardan devşirilen selefî anlayışa dayalı bir İslâm enternasyonalizmi, İslâmcıları, Türkiye Müslümanlarının tarihiyle ve onların tarihten ve mevcut anın özelliklerinden kaynaklanan sorunlarıyla organik bağını kaybetme noktasına getirmiştir. İslâmcılara yönelik benzer bir eleştiri Ahmet Yaşar Ocak tarafından geliştirilmiştir. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* adlı kitabında Türkiye'de 1980 sonrası İslâmcı entelektüellerin, çok fazla Türkiye dışındaki kaynaklardan beslendiklerini, bunun İslâmcıların ufuklarını genişletmek gibi olumlu bir katkısı olsa da, onları salt rejim ve iktidar sorunları üzerinde yoğunlaştırarak, kültürel ve tarihsel faktörleri göz ardı etmek zorunda bıraktığından bahseder (Ocak, 2002: 94-96). Ocak, bir toplumun mevcut İslâm anlayışının ya da bir toplumdaki mevcut İslâm anlayışlarının o toplumun, İslâm'ı hangi kanallardan aldığı, İslâmiyet'i kabul ettiği dönemde nasıl bir iktisadî ve sosyal yapıya sahip olduğu ve İslâm öncesi inanç pratiklerinin bu yeni benimsenen inançla nasıl bir ilişkilenme içine girdiğinin anlaşılmasının şart olduğunu belirtir (a.g.e.: 26-28). İslâm tek ve semavi, Müslümanlık veya Müslümanlıklar ise beşerî ve çeşitlidirler (a.g.e: 152). Ocak İslâm ümmeti kavramının da İslâmcılar tarafından yanlış kullanıldığını belirtir; İslâm'daki ümmet kavramı sanıldığının tersine siyasal birliği değil, inanç ve kültür birliğini yansıtır (a.g.e.: 154). [Ahmet Yaşar Ocak Hoca, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde verdiği Osmanlı Düşünce Tarihi dersinde, Erbakan Hoca'nın İslâm dinarı önerisini oldukça ilginç bulduğunu belirtmişti. Çünkü tarihte İslâm dinarı diye bir para birimi hiç olmamış. Peygamber zamanında Bizans sikkesi ve Sasani altını kullanılmış, Halifeler zamanında bir tarafında Kelime-i Tevhid diğer tarafında Bizans İmparatoru'nun resmi olan para birimi kullanılmış. Hem sonra neden İslâm tümeni ya da lirası değil de İslâm dinarı?].

9 "Ey insanlar Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sonra sizi tanışasınız diye soylara ve kabilelere ayırdık..."

10 "Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı (farklı, değişik) olması da O'nun ayetlerindendir. Hiç şüphe yok, bunda alimler için gerçekten ayetler vardır."

11 Pamak'ın, Türkiye Müslümanlarına yönelttiği eleştiriler, Türkiye dışında yaşayan Müslüman Kürtler tarafından bulundukları ülkenin İslâmî hareketlerine karşı yöneltilmiştir. 1984 yılında Müslüman Kürtlerden oluşan bir âlimler ve gençler grubu tarafından kurulan Kürdistan Savaşçı Alimler Birliği'ne üye olan ve 1986 yılında Kürdistanlı Müslüman Öğrenciler Derneğini kuran, Irak Kürtlerinden Azad Germiyani, Şiî Hizbu'd Dava'dan Ameli İslâmi'ye, Meclis-i Alayi Irak'tan Ihvan-ı Müslimin'e kadar Irak'taki İslâmî hareketlerin ve İslâmî partilerin Kürt sorununa bakışta Irak'ın bütünlüğünü savunan bir anlayışa sahip olduklarını ve Irak milliyetçiliği yaptıklarını belirtir; Türkiye'nin sınırlarını belirleyen Lozan gibi, Arap âlemini de şimdiki sınırlarla parçalanmasını sağlayan Skyes-Picot Anlaşması vardır ve bunun belirlediği sınırlar kutsaldır (Germiyani, 1992: 139-140).

12 Hem seyidin hem mehdinin Peygamber'in soyundan gelmesi, yani bir Arap olması gerekir.

13 İran coğrafyası ile Farsları özdeşleştirmek bu tarih yazımının temel özelliklerinden birisidir.

14 10. yüzyılda Abbasî İmparatorluğu'nun zayıflama emareleri göstermeye başlamasının ardından Kürt aristokrat ve yönetici aileleri özerkliklerini ilan ederek, devlet kurma yoluna gitmişlerdir. Bu devletlerden ilki, Hasanwayhlilerdir. Barzikani aşiretinin bir kolunun önderi olan Hasanwayh Hüseyin, Hasanwayhi Hanedanlığını kurar ve onun ölümüyle oğulları arasından başa geçen Bedir bin Hasanwayh, kendi parası olan bağımsız bir devlet olduğunu ilan eder (Lazarev&Mıhoyan, 2001: 56-58). Hem yönetici hanedanın gücü hem de basılan paraların doğruladığı bağımsız devlet statüsü, Kürtlerin gözünde Hasanwayhi adını karizmatik bir düzeye çıkarmıştır; öyle ki, Bıradost aşiretinin önderleri kendi neseplerini Hilal ibn Bedir ibn Hasanwayh'e dayandırırlar (a.g.e.: 59). Tarihsel olarak sonra gelmekle birlikte Mervaniler Şerefhan Bidlisi'ye göre ilk Kürt hanedanıdırlar ve yönetici haneye adını veren Ahmet ise Kürtlerin ilk Sultanıdır (Şeref Han,

1990: 29-30). Halife'den Nasr ed-Devlet unvanını alan Ahmed ibn Mervan, adına paralar bastırmış, Cuma hutbesi okutmuştur (Lazarev&Mihoyan, 2001: 61-62). Mervaniler de Kürt yönetici Hanedanlarının belleğinde önemli bir iz bırakmıştır; öyle ki 19. yüzyıl kronikçilerinin soylarının Sasanilere dayandığını tespit ettiği Erdelan Beyleri kendi neseplerinin köklerini Mervanilere dayandırmışlardır (a.g.e.: 63). İlk ikisi kadar meşhur olmamakla birlikte Şeddadiler bu dönemde ismi geçen, yönetici hanedanın Kürt olduğu bir diğer devlettir. Selçukluların Anadolu'ya gelişiyle birlikte Kürt yönetici hanedanların özerkliği büyük oranda sona ermiş ve bölgede Selçuklular tarafından atanan Türkmen atabeylerinin dönemi başlamıştır. Bu dönem 16. yüzyılın başlarına kadar bu şekilde devam etmiştir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da hüküm süren Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen beyliklerinin kendilerine rakip olabilecek Kürt yönetici hanedanlarının tasfiye edilmesini politikalarının bir parçası haline getirdiği görülür. Ancak 16. yüzyılın başlarında Iran'ın hem, etkilerini Osmanlı Imparatorluğu'nun içinde de gösterecek "dinî bir tehdit" olarak hem de ticaret yolları üzerinde güçlenen ekonomik bir tehdit olarak ortaya çıkması bu durumda bir değişikliğe yol açmıştır. Yavuz Sultan Selim, Safeviler üzerine sefere çıktığında kendisi de bir Kürt olan danışmanı Idris-i Bitlisi aracılığıyla Kürt emir ve beyleriyle bir anlaşma yapar. Bu anlaşma sonucunda Kürt beyleri ve emirleri geniş özerklikler karşılığında Osmanlı Imparatorluğu'na bağlanırlar. Yönetici ailelerin hüküm sürdüğü bazı bölgeler sancaklar şeklinde Osmanlı idari sitemine dahil olurken hükümet şeklinde özerkliğe sahip olanlar Osmanlı idari sistemine bile dahil olmuyorlardı, Kürt hükümeti denilen bu özerk yöreler, merkezî hazineye vergi vermek zorunda değillerdi ve yönetici hanedanlık babadan oğula geçecek şekilde düzenlenemeye tâbi tutulmuştu (Bruinessen, 2003: 239). Bruinessen'e göre "Osmanlı Imparatorluğu'nun Kürdistan'da uyguladığı bu sistem kendi politikasına da bir aykırılık teşkil etmekteydi; çünkü Osmanlı yeni aldığı yerlerin yönetici ailelerini iktidardan alıyor ve bunların yerine merkezden yöneticiler atıyordu [...] Oysa burada hem yönetici hanedana dokunulmuyor, hem de yönetim babadan oğula geçecek şekilde düzenlenerek Kürt aristokrasisinin (ve özerkliğinin) pekişmesinin yolu açılıyordu (a.g.e.: 228). Bu ittifakın hem Osmanlı, hem Iran hem de Kürtler açısından önemli sonuçları oldu. İlk olarak Kürtlerin üzerinde yaşadığı bölgeler yaklaşık bir iki yüz üç yüz yıl boyunca Osmanlı Imparatorluğu ve Iran arasında meydana gelen savaşların muharebe alanı haline geldi. İkincisi ise bu anlaşmayla birlikte Kürtlerin beylikler şeklinde bölünmesi pekişmiş oldu. Osmanlı Imparatorluğu açısından Kürt beyleri, hem İran'a karşı tampon bir bölge oluşturdukları için ilişkilerin iyi tutulması gereken hem de uygun fırsatta tehlikeli boyutlara ulaşan özerklikleri merkez lehine sınırlanması gereken kimselerdi. Iran için de durum farklı değildi. Iran'ın da anlaşma yaptığı Kürt emirleri olmakla birlikte Kürtler, düşman tarafından kullanılabildikleri ve ellerine geçen uygun fırsatları özerkliklerini genişletmek için kullandıkları için güvenilmez ve tehlikeliydiler. Dolayısıyla 16. yüzyıl ile 19. yüzyıl arası Kürt beylerinin özerkliklerini muhafaza etmek için, Osmanlı Imparatorluğu ve Iran'ın da hem bu beylikleri birbirine karşı kullanmak hem de uygun zamanlarda tanınan özerklikleri budamak için askerî ve siyasî taktikler geliştirdikleri bir dönemdi. Kürt beyleri mezhep farklılığını özerkliklerinin bir nişanesi olarak kullanıyorlardı. 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi seyahatnamesinin Diyarbakır ve Bitlis'e ayırdığı kısımlarında bu konuda çarpıcı örnekler verir. İmparatorluğun resmî mezhebinin Hanefîlik olmasına karşılık Diyarbakır'da Hanefî şeyhülislâmın yanı sıra bir Şafî, bir Malikî ve bir Hanefî müftünün bulunmaktadır (Bruinessen&Boeschoten, 2003: 94). Bruinessen'e göre "bu oldukça dikkat çekicidir, çünkü böyle bir uygulama Osmanlı Imparatorluğu'nda Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal şehirler ile Kahire, Şam ve Halep gibi Arap metropollerinde görülmekteydi. Buralarda bile insanlar kendi mezheplerinin müftülerine yalnızca ibadetle ilgili konularda başvurabiliyorlar, diğer konularda Hanefi müftünün fetvası geçerlilik taşıyordu. Oysa Evliya Çelebi'nin yazdıklarına göre bu durum Kürdistan'da farklılık gösteriyordu; Çelebi 'birçok şehirde Şafî müftü bulunmaktadır ve bunların otorite alanı ibadet meseleleriyle sınırlı görünmemektedir; Bitlis'te Şafî müftünün yanında Hanefî bir müftü bile bulunmuyordu. Diyarbekir'de de, burası Kürdistan olduğu için, insanlar öğreti sorunlarıyla ilgili konularda Şafî müftüye başvuruyorlardı' diye yazar" (a.g.e.: 94-95). Mekke, Medine gibi kutsal şehirlerden bile esirgenen bu özerklik Kürt beyleri tarafından kurulan ve Osmanlı medrese sistemine dahil olmayan (Bruinessen, 1998) medreselerin ortaya çıkmasıyla birlikte pekişir. Bu medreselerde Kürtçe kitaplar okutulmaya başlanır, hem klasik Kürt şiiri şekillenir hem de sözlü edebiyat yazıya geçirilmeye başlanır. Ayrıca bu medreselerde yetişen Kürt alimleri gerek Arap dilinde gerek Kürt dilinde eserler kaleme alırlar; Mustafa Goyani'ye göre Kürt medreselerinde okutulan kitapların yüzde 70'i hücre ve medreselerde okuyan çalışan alimlerce hazırlanmıştır (Goyani, 1993: 11). *Mem û Zin* adlı eserinde Kürtlerin bölünmüşlüğünden, Osmanlı Imparatorluğu ve Iran arasında cereyan eden savaşlarda imha oklarına hedef olmalarından yakınan ve Kürt beylerine birlik çağrısında bulunan Ehmedi Xani, kendisinden sonra Kürt medreselerinde okutulacak temel eserlerden biri olan *Eqîda Îmanê* ile çocuklar için Kürtçe-Arapça bir sözlük olan *Nûbara Biçûkan*'ı yazar (Zinar, 1993: 78-79). Mir Hesen Veli Medresesi'nde okutulan ilk kitap Seydayê Mele Elî Teremaxî'nin *Tesrifa Kurmanci*'sidir (Piştkul, 1998: 28). Mele Xelil Sêrtî de medreselerde

okutulan bir başka temel kitap olan *Nehcul Enam'ı* yazar (Emre, 1998: 29).

19. yüzyıl, Batılılaşma politikaları doğrultusunda merkeziyetçiliğini arttırmaya çalışan Osmanlı İmparatorluğu ile özerkliklerini korumaya çalışan Kürt beylerinin mücadeleleriyle geçti. 20. yüzyıla gelindiğinde ise beylikler ortadan kalkmışlardı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu beyliklerin ortadan kalkmasıyla meydana gelen kaos ortamını merkezden atadığı yöneticiler aracılığıyla düzenleyemeyince sahneye, aşiretleri aşan nüfuz alanları ve mürit ağlarıyla şeyhler çıktılar.

15 Bu analiz dışı bırakma durumu kendisini en iyi medreselerin kapatılması ve İmam-Hatiplerin açılması ve kapatılması konusunda gösterir. Türkiye'de Islâmcılar için İmam-Hatip liseleri Islâmî inanca sahip ailelerin kendi çocuklarını Müslümanca yetiştirebilmek amacıyla gönderdikleri okullardı. 28 Şubat süreciyle birlikte devletin buralara müdahale etmesi ve 8 yıllık eğitim programının uygulamaya konulmasıyla birlikte İmam-Hatip liseleri kaldırıldı. Bu durum İmam-Hatip liselerini Islâmcıların gözünde daha da sembolik hale getirdi; Abdullah Yıldız, AKP iktidarının projelerine istinaden *Umran* dergisinde 'İmam-Hatiplerin Dönüşü" başlıklı bir yazı kaleme alır ve İmam-Hatiplerin rolünden ve Islâmî bilginin ve kültürün gelişmesine yaptığı katkılardan bahseder (Yıldız, 2003: 13). Ancak Müslüman Kürtler açısından durum pek böyle değildir. 1951 yılında İmam-Hatiplerin açılması Kürtlerin, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla yasaklanan ve kapatılan medreseleri kendi olanaklarıyla sürdürmeleri yönündeki çabalarına büyük bir darbe indirir (Çevik, 1998: 3). 1960 sonrasında çıkarılan bir kanunla da diyanet bünyesinde yer alabilmenin İmam-Hatip ve Yüksek Islâm Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi mezunu olması şartına bağlanması, medreselilere bu konulardaki resmî kapıları kapatır (Yüksel, 1993: 66-67). İmam-Hatiplerin açılmasının ya da kapatılmasının "Türkiye Müslümanları" üzerindeki etkileri üzerinde duranlar bu sürecin Kürtler üzerindeki etkileri üzerinde durmazlar; Kürtler, "Türkiye Müslümanı" sayılarak kendi dinî-sosyal tarihlerinden soyutlanırlar; bu tarihin kendisi milliyetçilik yapmamak adına, ümmetçilik adına yok sayılır. Oysa medreselerin Kürtlerin dinî ve kültürel yaşamları üzerindeki etkisi çok büyüktür. Beyler tarafından kurulan büyük medreselerin dışında, Kürtlerin üzerinde yaşadığı coğrafyayı bir ağ gibi saran köy medreseleri tıpkı tarikatlar gibi aşiret bölünmelerini kesen bir niteliğe sahiptirler. Medreselerde eğitime başlayan bir öğrenci eğitimini tamamlayana kadar birçok farklı yerde farklı hocalardan dersler alır. Bu arada farklı bölgelerden gelmiş öğrencilerle bir arada okuma fırsatı bulur, farklı âdet ve törelerden haberdar olur, Kürtçe'nin farklı şive ve lehçelerine aşina olur. Köy medreselerinde okuyanların geçimi halk tarafından temin edilir onlar da buna karşılık olarak halka din hizmeti götürürler. Ancak bu 'din hizmeti" sadece fıkhî konularla sınırlı değildir. Sesi güzel olan feqiler [aslı Arapça olan ve fıkhı bilen kimse anlamına gelen fakih kelimesinin Kürtçeleşmiş biçimidir. Kürtlerde, hücre ve camilerde ders gören öğrenci anlamında kullanılmaktadır (Norozi 2002: 15)], özellikle Cuma günleri namazdan sonra camilerde ve medreselerde başta Melayé Cizîrî'nin *Diwan*'ı olmak, Ehmedé Xanî'den Mele Baté'ye, Feqiyé Teyran'a kadar Kürt klasik şiirlerini, Sadi'nin ve Hafız'ın Farsça kasidelerini ve Arapça kasideleri makamlı bir şekilde okurlar. Bu anlamda medreselerin halkın edebi ve estetik beğenilerinin gelişmesinde de büyük etkileri olmuştur. Osman Resulan, çocukken köylerinde bulunan feqiler, Melayé Cizîrî'den kasideler okuduğunda köylülerin nasıl huşu içinde bunları dinleyerek mest olduklarını anlatır (Resulan, 1998: 3). Bir arkadaşım Muş'ta medrese eğitimi aldığı sırada halkla birlikte Feqiyé Teyran gününü kutladıklarını söylemişti. Bahar geldiğinde 'Ne Adare ne Gulane Roja Feqiyé Teyrane' [Ne Nisan'dır ne Mayıs Feqi Teyran günüdür] diyerek pikniğe çıktıklarını ve o gün için sadece yumurta ve soğan yediklerini söylemişti. Bugün Kürtler arasında hâlâ Feqi ve Melelere ilişkin birçok hikâye anlatılır. Medreselerin kapatılması ve Kürtçe'nin yasaklanması ile bu durum büyük oranda sekteye uğramıştır. Halk, devletin imamlarını yetersiz bulur, "bunlar temiz ve necisi (pis) bile birbirinden ayıramaz" derler. İmam-Hatipleri bitirenler eğitimlerini ilerletmek için medreselere devam ederler (Çevik, 1998: 4). Bahattin Akşit, 1970'li yılların sonuna doğru İmam-Hatiplere çocuklarını gönderenlerin yoğun olduğu bölgeleri inceleyen bir çalışma yapmış ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bu oranın az olduğunu görmüştür (Akşit, 1991: 148). Akşit'e göre bunun önemli nedenlerinden biri kentleşme oranının düşüklüğüdür. Diğer neden ise bu bölgelerin merkezle ve onun kurumlarıyla daha az entegre olması, şeyhler ve resmî olmayan medreseler gibi kendi eğitim kurumlarına sahip olmalarıdır; ayrıca Doğu ve Güneydoğuda çocuğunu İmam-Hatip'e göndermek sınıf atlama için bir vesile olarak görülmezken, Batı ve İç Anadolu'da bunun böyle görülmesidir (a.g.e.: 149). Houston da 'kentleşme' sürecinin etkilerine-farklı bir açıdan- dikkat çeker. "1995 ve 1996'ya kadar Kürt köylerinin boşaltılması, Kürtlerin din yaşamı üzerinde çok etkili olmuştur; Köylerden büyük şehirlere gelenler, gettolarda istihdam edilirler. Devlet İslâm'ının etkisine daha açık hale gelirler. Bu süreç doğal olarak aynı zamanda Kürt bölgelerinde 'sivil toplumun' çöktüğü anlamına da gelmektedir. Çünkü artık kendi sivil kurumlarından da kopan Kürtler devletin etkilerine daha açık hale gelirler" (Houston, 2001: 77).

Millî Görüş Hareketi

RUŞEN ÇAKIR

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en önemli bağımsız İslâmî hareketi hiç kuşkusuz Millî Görüş'tür. Millî Görüş lideri Necmettin Erbakan da, kaçınılmaz olarak 20. yüzyılın en etkili Türk İslâmcı siyasetçi olarak tanımlanmayı hak etmektedir. Bununla birlikte Millî Görüş Hareketi tam da 21. yüzyıla evrilirken derin bir kriz içine düştü ve bunu aşmakta epey zorlandı. Dolayısıyla 21. yüzyıl itibariyle Millî Görüş'ün ve lideri Erbakan'ın etki ve öneminin marjinalleşmesinin incelenmesi, Türkiye'deki İslâmcı düşüncenin ve hareketin gelişimini anlamada çok ciddi ipuçları sunacaktır.

KÖKLÜ BİR GELENEK

Millî Görüş Hareketi'nin fikrî temelleri, 1967 yılında atıldı, start ise 1969 genel seçimlerinde Necmettin Erbakan ve bir grup arkadaşının bağımsız aday olmasıyla verildi. Erbakan kısa süre içinde kendilerinin "millî" diğer siyasî partilerin "gayrı millî", görüşü temsil ettiğini ileri sürdü. "Gayrı millî" tanımı hemen ardından yerini "taklitçi" suçlamasına bıraktı.

Buradaki "millî" sıfatı dünyevî/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmetçi bir vurgu taşır. "Millî Görüş"ün bir siyasî hareketi tanımlamakta kullanılmasında, Erbakan tarafından Avrupa'daki göçmen işçiler arasında faaliyet yürütmek için kurdurulan derneklerin "Millî Görüş" adını taşımaları; bunların çatı örgütlenmesinin de "Avrupa Millî Görüş Teşkilatları (AMGT)" adını almasıdır. (1990 sonlarına doğru AMGT adını "Millî Görüş İslâm Topluluğu" olarak değiştirdi.)

Millî Görüş Hareketi, yasal siyasî bir parti etrafında mücadeleyi temel almıştır. Her ne kadar Avrupa'daki AMGT ya da 1970'li yıllarda "Akıncılar", 1980 sonrası "Millî Gençlik Vakfı" gibi gençlik örgütlenmeleri ile bazı vakıf ve dernekler hareket bünyesinde faaliyet göstermiş ve zaman zaman öne çıkmış olsalar da, ana odak her zaman parti olmuştur.

"Bağımsızlar Hareketi"nden bu yana Millî Görüşçüler sırasıyla Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi'ni (SP) kurdular.

MNP'nin Kuruluş Beyannamesi'ndeki şu cümlede beş partinin de adının yer alıyor olması, Millî Görüş partilerinin geçirdikleri bütün değişim ve dönüşümlere rağmen hep aynı istikamette gittiğinin sembolik bir kanıtı olarak karşımıza çıkıyor: "Milletimizin fıtratındaki yüksek ahlak ve *fazilet* kuvveden fiile çıkacak, Millî Nizam Partisi'nin muntazam kanallarından dört bir yana dağılarak bütün yurt

sathında, her tarafa *refah*, *saadet* ve *selamet* götürmeye başlayacaktır."

MERKEZ SAĞIN DIŞLADIĞI İSLÂMCILIĞIN BAĞIMSIZLAŞMA SÜRECİ

1967 yılında, Süleyman Demirel liderliğindeki Adalet Partisi (AP) içinde bir avuç milletvekiliyle bir senatör, Islâmî motifleri ağır basan yeni bir arayış içine girmişlerdi. K. Maraş Senatörü A. Tevfik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili Arif Hikmet Güner'in çalışmalarına, o tarihte Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olan Prof. Necmettin Erbakan da dahil oldu. Erbakan, bir yıl sonra, küçük ve orta çaptaki işadamlarının temsilcisi olarak Odalar Birliği başkanlığına seçildi. Ancak İzmir ve İstanbul Ticaret odalarının itirazları sonucu, AP iktidarının Ticaret Bakanı, Erbakan'ı polis zoruyla görevden aldı.

Bu parti girişimi, 1969 genel seçimlerine yetişmeyince, bazı isimlerin sağ partilerden ya da bağımsız olarak aday olması kararlaştırıldı. Erbakan Konya'dan AP aday adayı olarak başvurdu, Demirel tarafından veto edilince aynı ilden bağımsız aday oldu ve kazandı. Daha sonra "Bağımsızlar Hareketi" adını alacak olan bu girişimin diğer bağımsız adayları seçilemediler. 26 Ocak 1970'de 18 kişi, Erbakan'ın liderliğinde MNP'yi kurdu. İki AP milletvekilinin de katılımıyla MNP TBMM'de üç kişiyle temsil edilmeye başlandı.

MNP'yi kabaca üç toplumsal katmanın oluşturduğu söylenebilir: 1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip Cumhuriyet'in laik eğitim kurumlarından yetişmiş ve genellikle serbest meslekle iştigal eden yeni seçkinler; 2) Taşrada ticaret ve sanayiyle iştigal eden dindar girişimciler; 3) Hem taşra hem büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar.

Kimi zaman birbirine zıt arayış ve beklenti içinde olan bu kesimler soyut bir "İslâm kardeşliği" motifi etrafında bir araya geliyorlardı. Bu kesimler arasındaki kaynaşmayı dinî konulara hâkim olan kadrolar ve birtakım İslâmî cemaat önderleri sağlıyordu. MNP'nin önemli kadroları ağırlıklı olarak Nakşibendî tarikatının Türkiye'deki en önde gelen kutuplarından İskender Paşa Dergâhı'na bağlıydı. Tarikat şeyhi Mehmed Zahid Kotku, MNP'nin kurulmasını bizzat tasvip ve teşvik etmişti. Başka Nakşi kutupları, Nakşibendiye dışındaki bazı tarikatlar, özellikle Anadolu'ya serpilmiş bulunan irili ufaklı dergâhlardan bazıları, ayrıca Nurculuğun bir bölümü de MNP'de ya başından itibaren yer aldı ya da daha sonra dahil oldu.

O güne kadar cemaatlerinin temel stratejisi önce kendi varlıklarını garanti altına almak, ardından merkezî iktidarın sunabileceği olanakları genel olarak cemaatin, özel olarak cemaat üyelerinin hayrına kullanmaktı. Dolayısıyla bundan önce CHP'nin karşısındaki sağ partilere yöneliyorlardı. Fakat 1969 seçimleri öncesi durum değişmişti, AP ile İslâmî cemaatlerin ilişkisinde ciddi bir kriz yaşanıyordu.

MNP kurucuları AP içinde politika yapma ısrarlarını son ana kadar sürdürmüşlerdi. Fakat sorun, parti içinde, güçleri oranında etkili bir iktidara sahip olmak istemelerinden kaynaklanıyordu. Hatta Erbakan'ın asıl niyetinin AP içinde genel başkanlık yarışına girip merkez sağın liderliğine oynamak olduğu yorumları yapılıyordu. Bu gerilimlerin sonucunda Süleyman Demirel, Erbakan başta olmak üzere bazı İslâmcı kadroları AP'den dışladı. Böylece Türk İslâmcıları, ülke siyasî yaşamında kendilerine bağımsız bir alan açma durumunda kaldılar.

Fakat MNP'nin kuruluşu tek başına, dışlanmanın getirdiği zorunlulukla açıklanamaz. İslâmî cemaatler belli bir süredir, bağımsız bir partinin oy potansiyeli üzerine hesaplamalar yapmış ve bunun sonucunda belli bir özgüven kazanmışlardı. Ayrıca bu cemaatlerin içinde politi-

ka tecrübesine sahip, ülke yönetimine talip olabilecek kadroların yetişmiş olduğunun ortaya çıkması da MNP sürecini hızlandırmıştı. Çok parti dönemiyle birlikte hızla gelişmeye başlayan kentlerle, sanayi ve ticaretin iyi kötü gelişme kaydettiği taşrada dindarların da sermaye biriktirmeye başlamaları MNP'nin baştan sağlam bir malî zemine oturmasına yardımcı oldu.

EKLEKTİK BİR İDEOLOJİ

MNP, ilk olmanın getirdiği bir dizi sorunla boğuşmak durumunda kaldı. Bunlardan en önemlilerinden biri ideolojik belirsizlikti. Çünkü MNP kadroları, bağımsız bir İslâmcı siyaset yapma konusunda tecrübesizdi. Zaten mevcut yasalar İslâmcı temelde siyaset yapmayı büyük ölçüde kısıtlıyordu.

Öte yandan MNP'ye güç veren cemaatler içinde güçlü ve daha önemlisi dışa açık bir entelektüel üretimin yapıldığı söylenemezdi. Müslüman Kardeşler ve Hizb-üt Tahrir gibi uluslararası iddialı İslâmcı örgütlenmelerin Türkiye ayağı ya yoktu ya çok zayıftı. Bu tür örgütler gibi selefi düşünceye yakın olan Türkler bulunmakla birlikte bunların çoğu ilahiyatçıydı ve üniversite ya da Diyanet İşleri bünyesinde devlet memuru olmayı sisteme meydan okumaya yeğliyorlardı. Her ne kadar kurulduğu dönemde bağımsız bir İslâmî entelijansiyanın varlığından söz etmek imkânsız olsa da, MNP'nin, Türkiye'de var olan İslâmcı birikimden ve var olan İslâmcı aydınlardan geniş ölçüde yararlandığı ortadadır.

MNP'nin temel sorunu, İslâmcılığın düşünsel olarak sağcılıktan kopmamış olması ve kendilerinin de "sağı bölme" ile suçlanmalarıydı. Bütün bunların sonucunda MNP'nin, hamasetin öne çıktığı eklektik bir söylemi tercih etmek durumunda kaldığı söylenebilir.

Örneğin Kuruluş Beyannamesi'nde "Bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dört yüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklal Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Millî ruh yeniden şahlanıyor, coşuyor ve Millî Nizam Partisi'ni kuruyor" denilip şöyle devam edilmişti:

> *Millî Nizam Partisi'nin kurulduğu bugünün mana alemindeki yeri, millî heyecanın birikip birikip coşkun bir deniz halini aldığı bir anda, bu denizi kendi seddinin arkasında zor zaptetmeye başlayan azametli barajın artık su kapaklarının açılmaya başladığı gündür [...] Bugün, daima Hak'ka bağlılıkta, Hak'kı tutmakta, iyiyi destekleyici, kötüyü men edici hüviyetiyle insanlık tarihinin en ulvi mahreki üzerinde yürüyen Büyük milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür.*

Bu satırların da gösterdiği gibi MNP, Osmanlıcı (İstanbul'un fethi, Viyana kuşatması), millî bağımsızlıkçı (Kurtuluş Savaşı), İslâmcı (Hak'ka bağlılık, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır." Al-i İmran suresi, 104. ayet) ve modernist (barajlar, füzeler) yönleri olan bir partiydi.

MSP VE KOALİSYONLAR DÖNEMİ

MNP kısa sürede acemiliğinin, tabanındaki heyecanın ve devlet aygıtının henüz güçlü bir İslâmî partiye hazır olmamasının kurbanı oldu. Anayasa Mahkemesi 20 Mayıs 1971'de, kısa süre içinde ülkenin dört bir köşesinde örgütlenen partiyi kapattı. Genel Başkan Erbakan, İsviçre'ye "hicret" etti. 12 Mart döneminin yumuşamasıyla, yol arkadaşları ve AP'nin zayıfla-

masını isteyen ordu Erbakan'ı yurda dönmeye ikna etti. 11 Ekim 1972'de ise Millî Selamet Partisi (MSP) kuruldu.

14 Ekim 1973 seçimlerinden MSP tam bir zaferle çıktı: 1.265.771 oy (yüzde 11.8) ve 48 milletvekili. TBMM aritmetiği bir koalisyonu zorunlu kılıyordu. Parti başkanlığına dönmüş olan Erbakan ve yakın çevresi Bülent Ecevit liderliğindeki CHP ile koalisyona olumlu bakıyordu, fakat parti örgütünün ve milletvekillerinin buna ikna edilmesi kolay olmadı. Sonuçta bir Başbakan Yardımcılığı, bir Devlet Bakanlığı (din işlerinden sorumlu), İçişleri, Adalet, Ticaret, Gıda Tarım ve Hayvancılık, Sanayi ve Teknoloji Bakanlıkları alan MSP 26 Ocak 1974'te kurulan CHP ile koalisyona imza attı.

Millî Görüş, siyaset sahnesine ilk ciddi çıkışını iki slogan üzerinde temellendiriyordu: "Önce ahlak ve maneviyat" ile muhafazakâr/İslâmcı bir perspektif belirleyen MSP "Ağır sanayi hamlesi" sloganıyla da ulusal kalkınmacı bir hattı benimsemişti. MSP, maneviyatçılığı sayesinde sağ partilerle, ekonomide devletçiliği öne çıkarmasıyla da dönemin yükselen hareketi olan solla rekabete girişti.

1970'li yılların İslâmî hareketi, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de soldan geniş ölçüde etkiler taşıyordu; bu noktada İslâmcıların "sosyal adalet" kavramına vurgu yapması, "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisini tekrarlaması dikkat çekiyordu. Bu nedenle diğer sağ çevreler, MSP'nin CHP ile koalisyona girmesini "yeşil komünist" yakıştırmasının kanıtlanışı olarak göstermeye çalıştılar. Yine aynı çevreler, genel aftan solcu eylemcilerin de yararlandırılması nedeniyle MSP'yi "komünist işbirlikçisi" olmakla suçladılar ve nihayet Nurcu kökenli milletvekilleri koparıp MSP'yi böldüler.

MSP, 31 Mart 1975'te AP lideri Süleyman Demirel başkanlığında kurulan ilk Milliyetçi Cephe (I. MC) koalisyonunda MHP ve CGP ile birlikte yer aldı. MSP, her iki koalisyon döneminde bürokrasi ve teknokraside mümkün olduğunca dindar bir kadrolaşmaya gitmeye, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı işlev ve icra bakımından ihya etmeye, tekelci sermayeye karşı dev boyutlu bazı devlet yatırımları gerçekleştirmeye çalıştı.

MSP, 1977 genel seçimlerinde stratejisini "Kıbrıs Harekâtı'nı CHP'ye rağmen kendilerinin gerçekleştirdikleri" teması üzerine kurdu, fakat inandırıcı olamadı. Dört yıl önceye kıyasla 4 bin oy fazla alan (1.269.918) MSP'nin oy oranı, seçmen sayısının ve katılım oranının yükselmesi nedeniyle yüzde 11.8'den 8.6'ya düştü. Yeni dönemin ilk hükümeti Demirel başkanlığında AP, MSP ve MHP'nin oluşturduğu II. Milliyetçi Cephe koalisyonu oldu. Milletvekili sayısı yarı yarıya azalıp 24'e düşmesine rağmen MSP, "anahtar parti" iddiasını sürdürüp taviz vermez tutumunda ısrar edince AP zor günler yaşadı. Sonuçta II. MC'nin ömrü kısa oldu.

1970'li yılların sonlarında tüm İslâm dünyasında radikal İslâmî hareketler gelişti ve yükselişe geçti. İslâmcılığın, Marksist esinli Üçüncü Dünyacı hareketlerin yerini almasının iki çarpıcı örneği, İran'da Amerikancı Şahlık rejimin yıkılması ve Afganistan'da önce Sovyetler Birliği'nin uydusu olan rejime, ardından bizzat Kızıl Ordu'ya karşı yürütülen cihat oldu. Türkiye de bu radikal dalganın etkisi altında kaldı. Tam da bu sırada MSP tarafından Konya'da düzenlenen Kudüs Mitingi, yaşlıların gençlerde yaşanan radikalleşmeyi kontrol altına almakta zorlanmakla kalmayıp kendilerinin de bir şekilde bu dalgaya kapıldıklarını gözler önüne serdi. Konya mitinginden kısa bir süre sonra 12 Eylül 1980 günü ordu yönetime el koydu ve darbeciler, daha ziyade Konya mitingini bahane ederek MSP yöneticilerini sıkıyönetim mahkemesinde yargılattı. MSP'liler sonuç olarak beraat etti, ancak örgütsel olarak çok ciddi darbe yediler.

RP İLE DEĞİŞEN VE DEĞİŞMEYEN

12 Eylül cuntasının siyasî partilere izin vermesinin ardından avukat Ali Türkmen'in başkanlığındaki 33 kişi 19 Temmuz 1983'te Refah Partisi'ni (RP) kurdu. Fakat cuntanın vetoları nedeniyle RP genel seçimlere katılma hakkını elde edemedi.

Millî Görüşçüler disiplini vurgulayan "nizam"dan, manevi vurgusu yüksek "selamet"e geçmişlerdi, Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine geçiş yıllarındaysa "refah" adını seçmeleri sadece bir raslantı değildi.

1980'lerin ilk yılları Millî Görüş geleneğinin, her şeyden önce sürekliliğini garanti altına alma çabalarıyla geçti. 12 Eylül, MSP'nin mal varlığına el koymuş, önde gelen isimlerine siyaseti yasaklamıştı. Bunlardan daha önemlisi, eski MSP'li İçişleri Bakanı Korkut Özal'ın kardeşi ve kendisi de bir dönem MSP'den İzmir milletvekili adayı olmuş Turgut Özal, "dört eğilimi birleştirerek" kurduğu ANAP'a MSP'den veya ona yakın çevrelerden çok sayıda nitelikli kadro devşirmişti.

RP'nin siyasî hayata damga vurması için siyasî yasakların kalkmasını ve Necmettin Erbakan'ın 11 Ekim 1987'de yapılan RP II. Kongresi'nde genel başkanlığa seçilmesini beklemek gerekecekti. RP ilk sandık başarısını 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde oyların yüzde 9,8'ini ve Konya, Şanlıurfa, Sivas, Van ve Kahramanmaraş il merkezlerinde belediye başkanlıklarını alarak gerçekleştirdi.

YENİDEN SAĞCILAŞMA

20 Ekim 1991 erken genel seçimleri RP için bir dönüm noktası oldu. Bu seçimlerden 4.121.355 oyla (yüzde 16.2) çıkan RP, yıllar sonra ilk kez TBMM'de, hem de 62 milletvekili ile temsil edilme şansını yakaladı. Ancak bu milletvekillerinin 22'si kısa zaman sonra RP'den istifa edip yuvalarına döndüler. Çünkü RP, seçimlere Alpaslan Türkeş'in Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ile Aykut Edibali'nin liderliğini yaptığı Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak yaparak girmişti.

Aslında merkezde yer almayan sağ partilerin ittifakı fikri, ANAP'ın düşüşe geçtiği andan itibaren Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı, İş Dünyası Vakfı, Türkiye Yazarlar Birliği gibi milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın önemli kurumları tarafından seslendirilmeye başlanmıştı. ANAP'ın 1989 yerel seçimlerinde iyice bozguna uğraması, böyle bir ittifakın mümkün ve gerekli olduğu düşüncelerini yaygınlaştırdı. Demirel liderliğindeki DYP'ye güvenilmiyor, SHP'nin, özellikle de bu parti içinde faaliyet gösteren Kürt milliyetçilerinin güçlenmesinden korkuluyordu.

Tam da bu nedenle RP'nin ittifaka yönelmesi zordu. Çünkü partinin en önemli kadro ve oy kaynaklarından olan Kürtleri "ırkçı-şoven" MÇP ile işbirliğine ikna etmek imkânsızdı. Aynı şekilde son on yılda ümmetçi perspektifi daha da netleşen parti tabanını milliyetçiliği hoş görmeye sevk etmek de güç olacaktı.

İttifak kararı, RP'nin ideolojik-fikrî bünyesini belirleyecek iki temel tercihi yapması anlamına geliyordu: Yeniden-sağcılaşmak ve Türk İslâmcılığına sığınarak Kürt İslâmcılığı ile yolunu ayırmak. RP, milliyetçi-muhafazakâr rotaya girmekle, sağ ile sol dışında İslâmcılığı "üçüncü bir yol" olarak tanımlama çabasından vazgeçmiş oldu. RP'nin yeniden-sağcılaşma sürecine girişi, bu partinin geliştirmekte olduğu, dünyada olup bitenlere karşı çıkan, mazlumdan yana söylemini rafa kaldırması anlamına da geliyordu. RP'nin yeniden-sağcılaşması, partinin "İslâmî hareket" olma yönelimini kestiği gibi, Türkiye'de oluşabilecek bir "İslâmî hareketin" manevra alanını daraltan, en azından orta vadede marjinalliğe iten bir gelişme oldu. RP, ittifakla Kürt sorununda resmî ideolojinin ve devletin kulvarına daha açık bir biçimde girmiş oldu, en

azından bu kulvardan çıkma beklentilerini boşa çıkarttı. RP'nin milliyetçi olmayan ümmetçi bir İslâmcı politika ufkunu kapatması, Türk İslâmcıları ile Kürt İslâmcıları arasındaki ilişki ve iletişim zeminini ortadan kaldırmadıysa da, en azından alabildiğine tahrip etti.

Özetle, RP-MÇP-İDP ittifakı, milliyetçi-mukaddesatçı entelijensiya aracılığıyla, "devletin (dolayısıyla sistemin) bekası"nı gözeterek gerçekleştirildi. Sonradan MHP adını alacak olan MÇP Meclis'e taşındı, RP'nin Kürt sorununa getirebileceği muhtemel demokratik katkıların önü alındı, sağ kitle partilerine "ders verildi"... Erbakan ve çevresi, devlet nezdinde binbir mihnetle sağlanan meşruiyeti "Kürtçü parti" imajı vererek yitirme ve milliyetçi oylardan mahrum kalma endişelerinden kurtulma fırsatına kavuştular. Ancak RP'nin sistem dışı olma iddiası tedavisi hayli güç yaralar aldı.

YENİLİKÇİLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

1991 seçimleri, Millî Görüş Hareketi'nin ideolojik çizgisine gölge düşürmekle birlikte önünü alabildiğine açtı. Artık TBMM'de temsil edilen RP, diğer partilerin krizlerinden de alabildiğine istifade edip, disiplinli, dinamik ve fedakâr örgütü aracılığıyla hızla kitleselleşmeye başladı. Artık MSP döneminin dışlayıcı, kendi içine kapalı çalışma tarzının yerini bambaşka bir perspektif almıştı. Erbakan, bu yeni dönemin hedefini "İki tip insan vardır: Refahlı olanlar ve Refahlı olmayı bekleyenler" diye özetliyordu. Artık "cami cemaati" ile yetinilmiyor, "Yaradılanı severiz Yaradan'dan ötürü" sözleriyle her yere gidiliyor, her kapı çalınıyordu.

Millî Görüşçüler MSP döneminde "tebliğ" yapıyorlar, insanları doğrudan İslâm'a, daha doğrusu onun belli bir yorumuna çağırıyorlardı. RP dönemindeyse tebliğin yerini propaganda aldı. RP'liler, rakiplerinin "kötü Müslüman" olduklarını değil de "kötü yönetici/politikacı" olduklarını söyleyerek, dünyevî vaatlerde bulunarak seçmeni yanlarına çekmeye çalıştılar. Bunu yaparken geçmişin tebliğci yaklaşımını tam olarak terk de etmediler.

1990'lı yıllarla birlikte RP'nin de değiştiği söylenir oldu. Ve bu değişimin öncüsü olarak "yenilikçi" olarak adlandırılan kanat gösterildi. Yenilikçilerin karşısına ise "gelenekçi" kanat çıkartıldı. Kaba bir analizle "gelenekçiler"in İslâmcı olarak kalmak istedikleri, "yenilikçiler"inse liberalleşme arayışında oldukları ileri sürüldü.

Halbuki aradaki ayrım, dünya görüşünden değil çalışma tarzından kaynaklanıyordu. İslâmcı terminolojiyle söylenecek olursa "davet fıkhı"nda yenilikçiler daha çağdaş usullere meylederken, gelenekçiler bildiklerinden şaşmamaya devam ediyorlardı. Yenilikçiler İslâmcı ideolojinin dünya çapında yaşadığı gelişmelerin (büyük ölçüde radikalleşmenin) daha fazla etkisi altında oldukları için, sanıldıklarının aksine "yumuşak" değil daha serttiler. Örneğin "demokrasi, laiklik" gibi kavramlara daha sistemli bir şekilde karşı çıkıyorlardı.

Yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki en temel ayrım, gelenekçilerin RP'yi ideolojik bir kadro partisi olarak tutmak istemeleri, yenilikçilerin ise onu "ideolojik omurgalı bir kitle partisi"ne dönüştürmeyi hedeflemeleriydi. Yani yenilikçiler, RP'nin kapılarını herkese açmaktan yanaydılar. Ancak Millî Görüş'ün şaşmaz ideolojik çizgisine tâbi olmaları, güçleri oranında parti içi iktidar talep etmemeleri, hizipleşmeye gitmemeleri kaydıyla. Örneğin yenilikçiler meyhanelerde oy isterken "bizim iktidarımızda da içkinizi içebileceksiniz" değil, "Bizim iktidarımızda içki içmek zorunda kalmayacaksınız" dediler. Burada değişen, RP'lilerin içkiye karşı olan bakışları değil, içki içen kişilere karşı olan bakışlarıydı. Bu kişiler de, genellikle seçimden seçime, seçmen oldukları için hatırlandılar. RP genelevlerde

Necmettin Erbakan

FEHMİ ÇALMUK

Batılı bir eğitim görmesine, aristokrat yaşamına rağmen Batı dünyasının siyasî kariyerine endişe ve soru işaretleriyle baktığı Necmettin Erbakan kimdir aslında? Radikal İslâmcı bir devrim öncüsü mü? Siyasette yer edinebilmek için İslâmî motifleri kullanan kurnaz bir politikacı mı? Yoksa dervişlikle modernite arasına sıkışmış, kendisine yol arayan yeni bir İslâmî ekolün öncüsü mü? Siyaset sahnesinde 35 yılı aşan deneyimi Erbakan'ın kim olduğunun veya kim olmadığının ipuçlarını verir aslında. İsmi, yetişme tarzı, dinsel eğitimi, ortaya koyduğu ekol, Necmettin Erbakan'ın modern Türkiye'ye özgü olmadığının işaretlerini sunar. Erbakan, geleneklere sadakati bakımından Osmanlı'nın son saraylısı/aristokratı, siyasal icraatları bakımından "mücahit"tir. Lokal ve global sisteme yönelik geliştirdiği politikalar birer muhalefet şerhidir.

Önce, Erbakan'ın "dışardan" nasıl göründüğüne bakalım. 1990'lı yılların "fundamentalist/radikal İslâm" fobisinin etkisi altında Erbakan'a nasıl bakıldığını özetlemek için, Avrupa ve Arap basınında çizilen bazı Erbakan portrelerini aktarmak ilginç olacaktır.

Bebeksi yüzü, beyaz bıyığı ve şişman görünüşüyle, Cezayirli bir sakallıdan ziyade iki savaş arasında yaşayan soylu Belçikalı Kilisesi[nden biri]ni andırıyor. 70 yaşındaki Necmettin Erbakan, gösterişli kravatlarının güzelleştirdiği Batılı kıyafetlerine rağmen Avrupa'yı çok endişelendiriyor. Erbakan kendisine uzlaşmaya açık, entegrist düşüncelere muhalif, ılımlı bir İslâmcı görünümü vermeye çalışıyor. Bu zengin, yetmişlik delikanlı, parlamenter demokrasinin bütün dolambaçlarını biliyor. 70'li yıllarda sol ve sağın yönetimindeki koalisyon hükümetlerine katıldı. İstanbul kapalı çarşısını kurnaz tüccarını aldatan gevşek havasıyla şarkı söyler gibi konuşarak, davetlilerine vişne suyu ikram ettirirken çevresini etkilemeyi biliyor. Toprak ve dövizden elde ettiği servetin tadını hiç pişmanlık duymadan bir Avrupalı burjuva gibi çıkarıyor. Lüks arabalar, Ege sahilinde yazlık ev, şatafatlı kutlamalar -ge-

de seçim çalışması yaptı, ama genelevlerin kapatılmasını programlarına alarak.

RP içindeki yenilikçi kanadın önde gelen isimlerinin ortak özellikleri MSP'nin ilk yıllarında harekete katılan gençler olmalarıydı. Erbakan'ın "Refah ocağında yetişmiş imanlı pırlantalar" olarak tanımladığı bu ortayaş kuşağı kadrolarının Millî Görüş geleneğinin olağan olarak yaşaması gereken birtakım değişimlerin önüne geçtikleri bile söylenebilir. Tepeden tırnağa değişen bir Türkiye'de, sadece gelenekçi kanattan ibaret bir RP, Özal dönemini yaşamış dindarlar için pek cazip bir zemin olmazdı. Yenilikçiler, dindar kitlede potansiyel olarak var olan esasa yönelik değişim beklentilerini, usul değişiklikleriyle geçiştirip ertelediler.

Nitekim 1990'ların başlarında bazı İslâmcı aydınların geliştirmeye çalıştığı "çok hukuklu toplum, çoğulculuk, sivil toplumculuk", hatta kimi durumlarda

çen sene kızının düğününde olduğu gibi- Erbakan, dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş gibi değil. İnsani görünümlü bu İslâmiyet endişe verici çizgiler taşıyor ("Çift yüzlü İslâmcı", Jean-Michel Demetz. 120 bin tirajlı bağımsız haftalık *Le Vıf/ L'Express* dergisi, 14 Haziran 1996).

Türk İslâmcılarının lideri 69 yaşındaki Necmettin Erbakan, kamuoyu yaptığı militan İslâmcı konuşmaları ve partinin sergilediği realist politika ile iktidara geldiği takdirdeki niyetlerine ilişkin belirsizliklere neden oldu [...] Saf adam görünüşü altında (şişman görünüşü ve beyaz bıyığı ile yumuşak bir büyükbaba havası var), Türkiye'nin dört bir köşesinde İslâmî sözleri ile senelerden beri ara vermeden tutumunu devam ettiren kavgacı bir ideolog ve korkulan sözcü. Yetmiş yıldan beri Batı'ya bağlı olan Müslüman dünyanın tek laik parlamenter demokrasisinde, Erbakan'ın söylemi endişe yaratıyor. Demokrasiyi muhafaza etmekle birlikte Erbakan, dinî özgürlük adına anayasanın laik karakterini kaldırmayı ve ona göre Türkiye'yi köle yapan Batı'ya sırtını dönerek ülkeyi İslâm dünyasına yöneltmeyi istediğini açıkladı. Türkiye'nin üye olmak istediği Avrupa Birliği'ni Hıristiyan kulübü olarak niteleyen Erbakan, bunun yerine Kazakistan'dan Fas'a uzanan bir İslâm birliğini ikame etmek istiyor. Son seçimlerde Erbakan, Bosna, Çeçenistan, Azerbaycan ve Kudüs'ün kurtuluşunun yakın olduğunu açıklamıştı (Herve Couturier, "Necmettin Erbakan: İs-

Necmettin Erbakan hakkında, Cemal Süreya'dan: "Cihat kavramı onda diyalogda fırsatçılık olarak vardır... Fütüvveti, Poujade'cı [faşizan] yeni esnaf edebiyatının içinden geçirmek ister..."

"demokrasi ve laikliğin eleştirel onayı" gibi yaklaşımlar, yenilikçilerin önderleri tarafından "entellik" olarak yaftalanıp RP'ye sızmaları engellenmeye çalışıldı.

YEREL YÖNETİMLERE MİLLÎ GÖRÜŞ DAMGASI

Recep Tayyip Erdoğan'ın başkanı olduğu İstanbul örgütünün başını çektiği yenilikçilerin gerçek gücü 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde ortaya çıktı. RP, 5 milyon 340 bin 969 oyla oy oranını yüzde 19'a çıkartıp 6 büyükşehir, 22 il, 92 ilçe ve 207 beldede, toplam 327 belediye başkanlığı kazandı.

Erdoğan'ın, en yakın rakibi ANAP'lı İlhan Kesici'ye yüz binden fazla oy fark atıp İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı seçildiğinin anlaşılmasıyla Türkiye'de büyük bir şok yaşandı. Ardından Ankara'da da 11 bin oy farkla RP'li Melih Gökçek'in seçilmesi bu şoku katmerleştirdi.

lâmcı militan ile realist politika arasında" *AFP*, 28 Haziran 1996).

Vatandaşlarına göre Erbakan, Türkiye'nin İslâmî kimliğine yeniden dönmesi, Avrupa Birliği içerisinde erimemesi ve 74 yıl önce kurulan Atatürk Türkiye'sinin ilkelerinin yıkılması için son ümittir (*El-Ahbar* gazetesi - Kahire, 10 Haziran 1996).

"İçerden bakışı" özetleyecek olursak ise; Refah Partisi döneminin Van Milletvekili Fetullah Erbaş, "Erbakan gelince akla ne geldiğini" şöyle açıklar:

Erbakan denince Kürtlerin aklına şu gelir: Erbakan Kürtleri en çok düşünen liderdir. [...] Güneydoğunun birçok ilinde Erbakan'ın en az 5 fabrikası vardır. Erbakan hiçbir zaman Kürt, Türk diye ayrım yapmamıştır. Hep "Millet-i İbrahim"den bahseder. Milli Selamet Partisi'nin "milli" sözüne kızanlar daha sonra bu kelimenin "İbrahim Milleti" anlamına geldiğini öğrenince, Erbakan'ı bu konuda dikkatli lider olarak gördüler. Güneydoğu halkı Erbakan'ı; dindar bir insandır, çalışkan bir insandır ve dindar olmasından dolayı da haram yemiyor olarak görürler. Erbakan'ın profesör olmasının büyük bir etkisi var. Doğu' da Erbakan'ın ismi geçince bir İslâm lideri gibi görülür. Erbakan tam bir "Selamet adası" gibidir (Çalmuk, 2001: 204).

"ERBAKANİZM"

Erbakan, 1998'de Almanya'nın Bonn kentinde insan haklarıyla ilgili bir sempozyumda konuşmasını yaptıktan sonra salondan ayrılırken, bir dinleyicinin Türkiye'de yaşanan insan hakları ihlalleriyle ilgili Kemalizmi ve Türk Silahlı Kuvvetleri'ni suçlayan sözleri üzerine geri dönerek "Türkiye'de yaşanan insan hakları ihlallerinin hiçbirinde Kemalizmin ve TSK'nın payı yoktur" demişti. Bu, pragmatik bir tutum olmanın ötesinde, Türkiye'deki bütün siyasî organizasyonların Kemalizmden etkilenmiş olması gerçeğine bir örnektir. Bunun ötesinde, Millî Görüş hareketiyle askerî öğreti arasında çok büyük benzerlikler vardır. Bunlar, dikey örgütlenme, emir-komuta zinciri çerçevesinde çalışma, itaat etme ve sadakat gösterme ve lidere/yönetime teslim olmadır. Bu benzerliğe mukabil, Millî Görüş ile Kemalizm arasındaki temel uyuşmazlık noktası elbette dindir. Kemalizm, Türk toplumunun kimlik oluşumunda İslâm'a önemli bir rol tanımamıştı (Mardin, 1994: 79). Erbakan'ın izlediği ve yeniden biçimlendirdiği siyasal gelenek ise İslâm'ı belirleyici görür.

RP bu seçimlerde Güneydoğu'dan birinci parti çıktı. Muş, Ağrı, Bingöl, Bitlis, Batman, Siirt, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa, Adıyaman il belediye başkanlıklarını kazandı ve buralarda yüksek oy oranlarına ulaştı. Yine de RP'nin, küstürmüş olduğu tabanını üç yıl içinde geri kazanmış olduğunu söylemek pek mümkün değildi. RP başarısının büyük ölçüde PKK'nın boykotuna, bölgenin en etkili partisi Demokrasi Partisi'nin (DEP) buna bağlı olarak seçimlere katılmamasına, diğer partilerin çoğunun da korkarak aday göstermemesi ya da propaganda yapmamasına borçluydu. Örneğin 1989'da Siirt'te 40 bin oyla yüzde 26,6 oranına ulaşan RP, göre beş yıl sonra oyları 21 bine düşmesine rağmen oranını yüzde 31,5'e çıkarttı. Yine de 1994 yerel seçimleri RP'nin geleneksel oy deposu olan Kürt illeriyle olan ilişkisini rehabilite etme noktasında önemli adımlar atmış olduğunu kanıtladı.

Birçok konuda tek tip düşünmeyi, tek tip söylemi telkin etmesi nedeniyle, Millî Görüş hareketinin totaliter bir mantığa dayandığı eleştirileri, bu geleneğin içinden gelenlerce de dile getirilmiştir. Örneğin RP/FP/SP çizgisinde milletvekilliği de yapan Prof. Dr. Mehmet Bekaroğlu, hareketin totaliter yapısını şöyle sorgulamıştır:

> *Siyasal İslâm'ın, ülkedeki totaliter yapıyla bir problemi yok. Sadece o yapının içeriğiyle, ideolojisiyle ilgili problemi var. 'Biz gelip bu totaliter yapının ideolojisini değiştireceğiz. İslâmcılığı devletin yeni resmi ideoloji yapacağız' diyorlar. Oysa ülkenin asıl problemi, devletin bu totaliter yapısıdır, yani devleti demokratikleştirmemektir. Biz de, devleti demokratikleştirmeyi düşünmedik. Şimdi yeni yeni düşünüyoruz* (Neşe Düzel ile söyleşi, *Radikal*, 15 Ocak 2001).

1990'ların ortalarında RP'nin en "radikal" unsurlarından kabul edilen ve spektaküler çıkışları yargılama konusu olan ve sonuçta yurtdışına giden İstanbul Milletvekili Hasan Mezarcı da, "Erbakanizmi eleştirmek Kemalizmi eleştirmekten daha zor" demişti. "Erbakanizm", gerçekten, İslâmî siyasî hareket geleneği içinde başlı başına bir ekol oluşturmuştur. Erbakan gibi kravat takmak, onun "el mimiklerini" yapmak, onun gibi mikrofon kullanmak, onunkine benzer cümleler kurmak âdet haline gelmiştir. Millî Görüş hareketinin kurumlaşmasıyla, Erbakan gibi giyinen, onun gibi korumalarla gezen, onun gibi konuşan, değişik kademelerde binlerce gölge-Erbakan ortaya çıkmıştır. Bu yönden, Millî Görüş hareketini "Erbakan hareketi" olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.

Erbakan'ın düşüncesinde Kemalizmle benzerlik taşıyan temel nokta, önceliğin devletin bekası olmasıdır. Tarihî Susurluk kazasından sonra siyasî parti genel başkanları Cumhurbaşkanı Demirel'in başkanlığında Çankaya köşkünde toplandığında Erbakan temel kaygısını şöyle özetlemişti: "Biz devlete toz kondurmak istemiyoruz" (Çalmuk, 2002: 243).

Öte yandan Erbakan'ın, bekasına öncelik verdiği devletin ve Cumhuriyet'in ideolojik temelleriyle ilgili itirazları vardır. Ceza almasına yol açan Bingöl konuşmasında, ulus-devlet ilkesini sorgulamıştı: "Ülkenin evlatları asırlar boyu mektebe başlarken besmeleyle başladığı halde siz geldiniz, bu besmeleyi kaldırdınız. Ne koydunuz yerine? 'Türküm, doğruyum, çalışkanım.' Ee... Sen bunu söyleyince öbür taraftan da Kürt kökenli bir Müslüman evladı 'Ya, öyle

1994 seçimlerinin RP açısından çok daha önemli bir sonucu, bu partinin büyük kentler merkezli bir hareket olduğunu iyice ortaya çıkarmasıydı. RP bütün partilerden belediye başkanlığı, dolayısıyla oy aldı, ama esas olarak 1989 yerel seçimlerin muzaffer partisi SHP'nin yerine oturdu.

Mart 1994 seçimleri, RP'nin motor gücünün İstanbul örgütü olduğunu da tescil etti. Daha önceki seçimlerde RP'nin Türkiye ortalamasıyla İstanbul ortalaması hemen hemen aynıyken, bu seçimlerde İstanbul 6-7 puan daha fazla elde etti. Bunun sonucunda İstanbul'un 17 ilçe belediye başkanlığı RP'nin oldu. 1994 seçimlerinin İstanbul için önemli bir sonucu, RP'nin yalnızca gecekondu partisi olmadığını ortaya çıkarmasıydı. İstanbul'un merkez ilçelerinden Fatih, Üsküdar, Sarıyer ve Beykoz'u kazanmak bazı RP'liler için bile sürpriz oldu.

RP'li olmayanlar İstanbul, Ankara gibi büyük kentlerde "yüzde 25'lik RP'nin yüz-

mi? Ben de Kürdüm, daha doğruyum, daha çalışkanım' deme hakkını kazandı." Bu sorgulama, ulus-devletin, ırkçılık ve dinsizliğe açıklığını hedef alır. Erbakan bu konudaki muhalefet şerhi, elbette, laiklik ilkesine odaklanır. Zaten kullandığı "Yeniden Büyük Türkiye" sloganı, İslâm devletini ve hilafetin yeniden hayata geçirilmesi umudunu ima eder. Erbakan, siyasî hayatının başlangıcında, bu konuda şunları söylemişti: "Hilafetin gelmesinin büyük faydaları olabilir. Siyasî faydaları da. Ben illa gelsin iddiasında değilim. Ama millet isterse her şey olur. Her şey olur" (Yılmaz Çetin, *Milliyet*, 25 Eylül 1969).

BİR ERBAKAN BULUŞU: MİLLÎ GÖRÜŞ

Erbakan'ın ortaya koyduğu siyasî görüş, Tanzimat'tan beri izlenen Batılılaşma sürecine bir itiraz, bir muhalefet şerhidir. Tanzimat'la başlayan süreci, "gâvurluğu getirmek"le damgalar: "Mustafa Reşit Paşa Türkiye'de de gâvurluğu resmiyete sokmak ve Tanzimat'ı getirmek için dışarıda yetiştirilmiş bir mason[du] [...] İttihat ve Terakki'nin de bu oyunla Abdülhamit'i tahtından indirdi..." (27 Ağustos 1970, Van Konuşması). Cumhuriyetçi seçkinlerin Osmanlı'nın çöküşünü sanayileşmeye ayak uyduramaması ve dine bağlamasının aksine Erbakan, bu gerilemeyi dinî hayattan kopuşa bağlar. Bunun içindir ki, Erbakan'ın ortaya koyduğu siyasî kimlik olan *Millî Görüş*, hem yerliliği hem de dinîliği ima etmektedir. Millî Görüş, dış politikadan güncel gelişmelere, sanayileşmeden eğitime kadar her olaya dine dayalı ve "yerli" bir bakış açısı sağlama iddiasındadır. Yerliliğe yaptığı vurgu, Erbakan hareketinin İslâm dünyasındaki başka radikal akımlardan farklılaşan özgün bir yönüdür.

Erbakan, Cumhuriyet'in Batılılaşma serüvenini "körü körüne Batı taklitçiliği" olarak yorumlar. O, Batılılaşma değil muasırlaşma sevdasındadır. Batı medeniyetine açılmayı teknolojiyle sınırlamak gerektiği görüşüyle, bilinen muhafazakâr çizgiyi sürdürür. Atatürk'ün Cumhuriyet'in ilk yıllarında uyguladığı yerli sanayileşme modeli, Millî Görüş hareketinin sanayi ve kalkınma yolunda ismi konmamış ilham kaynağıdır. Ana meselelerinden olan endüstrileşme ve kültür arasında bir ilişki kurmayı dener. Kapitalizmin getirdiği bireyciliğe ve endüstrileşmenin alt sınıfları çöküntüye sürüklemesine karşı Erbakan'ın çözüm önerisi, İslâmî eşitlik kardeşlik ve yardımlaşma ilkeleridir: "Millî Görüş hareketi yalnız başına ekonomik bir düstur değil insanı konu alan insanın ilgi alanına giren her şeyle ilgilenen bir dünya

de 75'i yönetmesinin adil olmadığı" gerekçesiyle geç kalmış bir demokrasi eleştirisi geliştirdiler. Hemen ardından, "çağdaşlar, laikler, Atatürkçüler ve diğerleri" RP'ye karşı örgütlenme konusunda bir dizi inisiyatif geliştirdiler. Genellikle fakslar aracılığıyla geliştirilen ilişkiler sonucu bir dizi irili ufaklı "mücadele grubu" oluşturuldu.

Bu kargaşa ortamında RP'li belediyelerin muhtemel icraatı tümüyle "laiklik" ışığında merakla beklenmeye başlandı. Erdoğan "İstanbul'un yasaklı olmayacağı" sözünü verdi, ancak Karaköy'deki genelevin mutlaka kapatılacağını da söyledi. Taksim Meydanı'na cami yapılması için ellerinden geleni yapacaklarını belirten Erdoğan, evlilik çağındaki gençlere maddi yardım yapmak için vakıflar kuracaklarını, kız öğrencilerden talep gelirse kendilerine özel otobüs tahsis edebileceklerini de söyledi. Belediye çalışanlarının kılık kıyafetlerine kesinlikle karışmayacakları-

görüşü bir Nizam-ı alem anlamını taşımaktadır" (Abdurrahman Dilipak, *Milli Gazete*, 15 Ekim 1978).

Erbakan, İkinci Dünya Savaşı'nda müttefik güçler tarafından yerle bir edilen Almanya'nın, savaş sonrası dönemdeki ağır sanayiye dayalı kalkınmasından çok etkilenmiştir. Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'ya yazdığı mektuplarında bu modelin yeni bir medeniyeti yaratacağı görüşünü savunuyordu. Almanya'yı bu süreçte komünizmden ayıran en büyük özellik, halkın sosyal standardını yükseltmeyi önemsemesiydi. Yanlarında kültür merkezleri, okullar, lojmanlarla fabrika manzaraları, Erbakan'ın siyasal hayallerini süsledi.

Üçüncü Dünya ülkelerinin kalkınma hamlesine geçerek imalat sektörünü kurmaya yöneldiği 1970'lerin başında, Erbakan'ın deyimiyle "fabrika yapan fabrikaların" kurulması, Millî Görüş'ün ekonomik hedeflerinin çekirdeğini oluşturdu. Bağımsızlığın, kendi imkânlarıyla kalkınmış ve ağır sanayisini tamamlamış bir ekonomiyle sağlanacağını söyleyen Erbakan, 1974'teki Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra ısrarla Millî Harp Sanayi'nin kurulması önerisini işledi.

Necmettin Erbakan Milliyetçi Cephe hükümetlerine MSP'nin ortaklığı sırasında "Ağır Sanayi Hamlesi" şiarıyla 200 fabrikanın temelini atmış, bu fabrikalardan yaklaşık 70'i işletmeye açılabilmiştir. Erbakan'ın bu fabrikaların dağılımında Güneydoğu ve Doğu Anadolu'ya ağırlık vermeye çalışmıştı. "Ağır Sanayi Hamlesi" projesi, amacına ulaşmış bir proje değildir. Bunda Erbakan'ın ve Millî Görüşçü kadroların sunum hatalarının, olayı karikatürize eden demeçlerinin etkisi büyüktür. "100 bin tank, yüz bin uçak" gibi sloganlar, kamuoyunda ağır sanayi hamlesinin sukuta uğramasının parolası olmuştur. Bu arada MSP kadrolarının "Ağır Sanayi Hamlesini" bir medeniyet projesi olarak değerlendirmediği belirtilmelidir.

Erbakan kalkınma davasını merkeze koyarken, bunun maddi ve manevi cephesini ayrı ayrı kategorize etmeye önem vermiştir; bir de kalkınma davasını doğrudan doğruya Batı'ya bağımlılıktan kurtulmakla ilişkilendirmiştir. İlk partileşme serüveni olan ve "gül kokanların, cennet kokanları partisi" diye nitelendirdiği Millî Nizam Partisi'nin hedefleri üç ana fikirde toplanır: "MNP'nin Türkiye'nin iç sorunu hakkındaki değerlendirmesi maddi ve manevi olmak üzere iki kategoriye ayrılıyor. Maddi anlamda MNP'nin eleştirisi Türk ekonomisinin yabancı pazarlara ve sermayeye bağımlılığı[nadır], kişi başına gelir düzeyinin düşüklüğü ile

nı da söyleyen Erdoğan, belediyenin kokteyllerinde kesinlikle alkol sunulmayacağını da sözlerine ekledi.

RP'NİN YAPACAKLARI VE YAPMAYACAKLARI

Kısa sürede laiklik tartışmaları hız kesti ve RP'li başkanlar icraatlarıyla anılır olmaya başladı. Özellikle yolsuzlukla mücadele konusundaki olumlu imaj belediyelerin RP için bir tramplen işlevi görmesini sağladı. Bunun sonucunda 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde RP 6 012 459 oyla toplam oyların yüzde 21.4'ünü aldı ve birinci parti oldu.

Bu hızlı yükselişine rağmen RP çok ciddi bir imaj sorunu yaşıyordu. Öyle ki Erbakan, 10 Ekim 1993 günü RP 4. Büyük Kongresi'nde konuşmasında, yapacaklarını 9, yapmayacaklarını da 12 madde halinde sıraladı. RP liderinin vaatleri şöyleydi:

zenginliğin adaletsiz dağılımı üstünde toplanmıştır. Manevi alanda da durum bundan iyi değildir. a- Türkiye eğitim sisteminin gençleri millî hedefler doğrultusunda eğitemediği dünyadaki tek ülkedir ve b) eğitim politikası kendi tarihini red esasına dayanmaktadır" (Sayarı [Toprak], 1981: 98). Bu bakış açısı MNP'nin kapatılmasından sonra kurulan Millî Selamet Partisi için de geçerlidir: "MSP bir taraftan toplum hayatını İslâmîleştirmeye devam ederken diğer taraftan Batı'nın kapitalist sistemi Hıristiyanlığın kuvvete dayalı felsefesiyle bir baskı unsuru haline getirdiğini savunur. MSP'nin iktisadî ideolojisi, Türkiye'nin kalkınmasını Batılı Hıristiyan kapitalist çevrelerin engellemiş oldukları ve Türkiye'nin geri kalmışlıktan kurtulması için fedakarlık yapması gerektiği öncülüğüne dayanır" (Mardin, 1994: 135).

Batı medeniyetine dönük esastan itirazları, rezervleri de vardır Erbakan'ın:

Batı toplumunun içerisinde birtakım aşırı uçlar var, bunlar siyonist ve ehlisalib uçlardır. Ne yazık ki, Batılı aydınlar bu uçları ıslah edeceklerine, kendileri bunların etkisi altında kalmaktadırlar. İşte, Müslüman ülkelere tatbik edilen çifte standart budur. 'Yeni dünya düzeni' adı altında Müslümanlığı kaldırıp, bütün dünyaya siyonizmin hâkim kılınması için oynanan oyunlar bunlardır. Batı'nın bugünkü etken gücünün ne olduğunu tanımak için, aslında Bosna, Çezayir, Kıbrıs, Azerbaycan, Abhazya, Filistin, Keşmir birer laboratuvardır. Biz, Bosna laboratuvarında, 'Batı' denen madenin içinde ne var, bunu görüyoruz. Şu son Kıbrıs olaylarında Batı medeniyetinin içinde ne var, bunu görüyoruz (TBMM'de 23 Eylül 1992 tarihli konuşması).

Erbakan, Batı karşısındaki kuşkuları temelinde başından itibaren "bağımsızlık" ve "anti-emperyalizm" sloganlarını siyasî söyleminde ön plana çıkartırken; çok defa, Sultan Abdülhamit'i referans vermiştir. Abdülhamit'in büyük güçlere angaje olmamaya çalışan dış politikasını, sanayileşme ve kalkınma modelini ve yerli temellere dayanan eğitim sistemini hedeflemesini över. Batı, dış politika ve anti-emperyalizm konularında Erbakan'ın ideolojik söyleminde merkezi bir unsur, siyonizm konusudur. Ona göre Abdülhamit'i tahtan indiren Siyonistler 1897'e İsviçre'nin Basel kentinde Teodor Herzl başkanlığında yaptıkları toplantıda 100 yıllık bir plan yapmışlardır. Erbakan bu planı, bugünkü hemen bütün sorunların kaynağı olarak tasavvur eder:

1. Temiz yönetim
2. Millî görüşe dönüş
3. Manevi kalkınma
4. Adil Düzen'in kurulması (Adil Ekonomik Düzen-Gerçek demokrasi-Gerçek çoğulcu demokrasi-Herkese insan hakkı-Herkese inandığı gibi yaşama hakkı)
5. Yönetimin merkeziyetçilikten kurtulması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi
6. Devletin ekonomik faaliyetleri bırakması ve aslî görevlerine dönmesi
7. Güvenlik reformu
8. Adliye ve hukuk reformu
9. Çevre ve doğal denge tahribinin önlenmesi.

Erbakan, "RP hakkında yanlış tanıtma ve tanımlar" başlığı altında "yapmayacaklarını" ise şöyle sıralamıştı:

1. RP yasakçı bir partidir;
2. RP iktidarda hürriyetleri kısıtlar;
3. RP dar kadrocu bir anlayışa sahiptir;

Terörün kökünü ararsak, kökü, bugünkü muharref Tevrat'a gider, dayanır. Hepimiz biliyoruz ki, İsrail bir dinî devlettir, Tevrat'a bağlı olarak kurulmuştur. Bir zamanlar çeşitli ülkelerde yaşamış insanların kurduğu teokratik bir devlettir. Çeşitli ülkelerde yaşayan, çeşitli ırkların içerisinde bulunan insanlar bir araya gelmiş, bir inanç beraberliğiyle, bir devlet kurmuşlardır. Bu inançlarının temeli nereye dayanır; muharref Tevrat'a. Tesniye bölümü 12/23üncü cümleler ne söylüyor bugünkü muharref Tevrat'ta: 'Ayak tabanınızın basacağı yer sizin olacak. Sınırınız, çölden ve Lübnan'dan, Irak'tan, Fırat Irmağından Garp Denizine kadar olacaktır. Önünüzde kimse duramayacaktır.' Tevrat'ın Tekvin bölümünün 16/12 kısmı: 'Mısır Irmağından, Büyük Irmağa, Fırat Irmağına kadar bu diyarı senin zürriyetine verdim.' Fırat dedikleri ne; bizim Güneydoğu Anadolumuz. İşte İsrail'in gayesi, muharref Tevrat'taki bu hudutlara sahip bir büyük İsrail kurmaktır. Nitekim, 1897'de Basel Konferansının açılış konuşmasını yaparken, Teodor Herzl, 'kuzey sınırlarımız Kapadokya, Orta Anadolu'daki dağlara, güneyde de Süveyş Kanalına kadar uzanıyor' diye Tevrat'taki bu cümleyi daha açık bir şekilde belirtmiştir. Ben-Gurion 14 Kasım 1947'de İsrail Devletinin kuruluşu münasebetiyle ilk başbakan olarak yaptığı konuşmada, 'sahip oldukları topraklarla yetinmeyeceklerini, Filistin'in bugünkü haritası İngiliz manda yönetimi tarafından çizilmiştir, Yahudi halkının, gençlerimizin ve yetişkinlerimizin yerine getirmeleri gereken bir başka haritası vardır, Nil'den Fırat'a kadardır' demiştir. Ariel Şaron, 1947'de İsrail devleti kurulurken 'Türkiye ilgi alanımızın içindedir' demiştir. İzak Şamir, 'Bizim gücümüz büyük İsrail'e olan inancımızdan ileri geliyor' demiştir. Bir İsraillinin inancı, büyük İsrail'e ne kadar inanıyorsa, bununla ölçülür. Bu gerçeği hepimiz biliyoruz (TBMM'de 23 Eylül 1992 tarihli konuşması).

Bu tutum Erbakan'a Millî Görüş'ü global bir anti-semitist muhalefet söylemi olarak İslâm dünyasına yayma kapısını açar. "Yeniden Büyük Türkiye" sloganının bir iması da, yüz yıllık "Büyük İsrail" planının bozulmasıdır.

Erbakan, siyasî referans aldığı Sultan Abdülhamit'in İttihad-ı İslâm ve Müslümanların vahdeti fikrini de dönemin koşullarında yeniden kurgulama arayışında olmuştur. 1970'lerin başından iti-

4. RP laikliğe karşıdır;

5. RP demokrasiye karşıdır;

6. RP sakallı ve takkelilerin partisidir;

7. RP İran tipi bir yönetim getirir;

8. RP iktidara gelirse askerî müdahale olur;

9. RP iktidarının ardından Batılı ülkeler, dış yardım ve kredileri keserler, baskılarını artırırlar, ambargo uygularlar;

10. RP iktidarında ABD ve Batılı ülkelerle ilişkiler bozulur;

11. RP iktidara gelince, ekonomik durum bir kargaşaya girer;

12. RP devletçi bir tatbikat yapar.

ADİL DÜZEN: BİR SLOGAN, BİR PROJE

Millî Görüş Hareketi'nin en kritik dönemeçlerinden biri olan RP'li yılları anlamak için "Adil Düzen" kavramını ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekiyor. İlk bakışta, İslâm düşüncesinin önemli kavramlarından

baren telaffuz ettiği İslâm Birliği'ni, (İslâm Ülkeleri Birleşmiş Milletler Teşkilatı, İslâm Ülkeleri Savunma Teşkilatı, İslâm Ülkeleri Kültür Teşkilatı, İslâm Ülkeleri ortak para birimi) Batı dünyasına yönelik alternatif bir dünya düzeni teorisi olarak tasavvur ediyordu. Erbakan, Hıristiyan dünyasına karşı İslâm dünyasının bir çatı altında toplanmasını öneriyor, bunun çerçevesini oluşturmak için de mevcut Batılı kuruluşlara alternatif yapılar kurulmasında aktör olmak istiyordu. RP ile koalisyon hükümetinde yer aldığı dönemde, kalkınma yolunda belirli bir mesafe almış ülkeleri bir araya getiren "D-8" projesini, bu tasavvur doğrultusunda yürürlüğe koymaya çalıştı.

SAĞCILIK

Erbakan, MNP'nin kuruluşu öncesinde, dönemin genel sağcı, milliyetçi-mukaddesatçı iklimi içinde yer almaktaydı. İstanbul Teknik Üniversitesi'nde kürsü başkanıyken Milliyetçiler Derneği'nde konferanslar veriyordu. Odalar Birliği'nden AP hükümetinin müdahalesiyle zorla uzaklaştırıldığında kendisine destek veren üniversite öğrencilerinin sloganları da "Milliyetçi, İmanlı Türkiye" idi. Necip Fazıl'ın 1969 yılında Erbakan ve arkadaşlarının bağımsızlar hareketini başlattıkları dönemde kaleme aldığı "Mukaddesatçı Türk'e Beyanname" manifestosu şöyle başlar:

O halde bir Türk'ün ruh yapısını vatana hakim kılabilmek için muhitten merkeze doğru değil merkezden muhite doğru bir yol aramak durumundayız. Yani partimizle Meclis'e girmek yerine şahıslarımızla girip orada nüveleşmek, birleşmek, demetleşmek ve oradan çevreye hakim olmak. Hedef budur ve bütün dava yanık toprağın kupkuru ağzını göklere açıp yağmur beklemesi gibi vatanın muhtaç olduğu kurtarıcıyı olanca şartları içinde sağlayabilmektir. [...] Vasıflarını kalın çizgilerle belirttiğimiz partiler arasında ruhumuzu tercüme edebilecek hiçbir örnek bulunmadığına ve hüviyetimizin seçildiği ve göründüğü her yerde kapılar yüzümüze kapatıldığına göre beklenen kurtarıcıya fidelik teşkil etme yolunda işte davranışımız, ve işte bir salkım üzüm vahdeti ve tam bir yekparelik içinde tem tek millete başvuruşumuz. Türkiye'nin kurtuluş formülü tam bir şahsiyet ve asliyet temeli üzerinde büyütün bir kainat ve dünya görüşü muhasebesine ve Türkün ruh köküne dayalı olarak ancak bizim yolumuzdan, Meclise gireceklere ismarlanabilir.

"adalet" üzerine bina edilmiş ve bir düzen değişikliğini -belki de şeriat düzenini?- imleyen çarpıcı ve kolay bir slogan olarak görülen "Adil Düzen" (AD), aynı zamanda alabildiğine eklektik, karmaşık ve ütopik bir proje. Hakkında "Kabile sosyalizmi", "Sovyet komünizmi", "Arap sosyalizmi" gibi yakıştırmalar yapılan AD'nin kökleri İzmir'deki Akevler Kooperatifi'ne ve burada "İslâmî bir komün" yaşantısı süren bir avuç Müslüman aydına kadar uzanıyor.

Süleyman Karagülle, Arif Ersoy, Süleyman Akdemir gibi kişiler öncülüğündeki bir çalışma grubu tarafından hazırlanan faizsiz, alternatif bir ekonomik sistem projesi 1985'te Erbakan tarafından "Adil Düzen" diye biçimlendirilerek parti görüşü olarak benimsendi. Ardından Erbakan ve bazı RP'li uzmanlar Akevler çevresiyle birlikte bu projeyi parti programı olarak kaleme aldılar. Erbakan, AD'yi yurtdışındaki çeşitli platformlara da taşıdı.

Erbakan aktif siyasete başlarken İslâmcı bir misyonu değil sağcı olarak tarif ettiği "maneviyatçı ve mukaddesatçı" anlayışı benimsiyordu: "Dünyada üç türlü istikamet vardır.1 Komünizm, 2: Siyonizm, 3- Her milletin kendi milliyetçiliği ve mukaddesatçılığı. Biz üçüncü yolu tercih etmek mecburiyetindeyiz" (Yılmaz Çetin, *Milliyet*, 25 Eylül 1969). Erbakan "Bu yol sağı temsil eder" diyordu: "Hak yolu iman yolu. Önümüzdeki seçim sonunda, yani 1973 yılında sizleri Ayasofya Camiî'nde namaz kılmaya davet ediyorum."

Ancak bir yandan da mevcut sağcı partilerden farkını ortaya koymaya gayret ediyor, iktisadî teoriyle manevi teorinin birbiriyle örtüştüğüne dikkat çekiyordu: "Biz Sağcılık derken iktisadî bakımdan serbest teşebbüsü tanıyor ve iktisadî kalkınmada bunun büyük rolü olduğunu kabul eden görüşü kastediyoruz. Sağcılık derken bütün meselelerde manevi değerlerin kıymetini göz önünde bulundurarak dolayısıyla maneviyatçı ve ahlakçı olmayı kastediyoruz. Türkiye'de sağcı olduğunu iddia eden herkes sağı bu manada anlar. Manevi değerlere karşı saygılı olmanın zarureti. Manevi değerlerin ehemmiyeti. Sağı bugün bizim millî Nizam Partisi temsil etmektedir" (Necmi Onur, *Yeni Gazete*, 8 Mayıs 1970). Erbakan, sağcı olduğunun altını çizerken diğer yandan solcular gibi mevcut düzenin değişmesini isteyişine de şöyle açıklık getiriyordu: "Düzenin değişmesi üzerine teşhiste birleşmek yetmez. Hastalığı onlar da bulmuş. Biz de söylüyoruz. Fakat tedavide ayrılıyoruz. Sağ uzun zaman bocaladı, metafizik meseleler üzerinde tartıştı durdu. Oysa meselemiz hayata dair bir meseledir. Dolayısıyla ekonomiktir" (Sadun Tanju, *Cumhuriyet*, 25-30 Eylül 1969).

Sağcılığın merkezi görünen AP'ye yeniden şekillendirme iddiasıyla ortaya çıkan Erbakan ve arkadaşlarının birer birer veto yemeleri, yeni bir rota çizmelerine neden olur. Erbakan AP için "Kırata perhiz lazım, acı ilaç lazım, iman serumu lazım" demektedir (Sadun Tanju, *Cumhuriyet*, 25-30 Eylül 1969). Erbakan ve arkadaşlarının kurduğu Millî Nizam Partisi, sağcılıkta yapılacak bu revizyonu veya sağcılığın İslâmcılık adına aşılması hedefinin adresi olacaktır.

TARİKAT VE SİYSET

Erbakan,"Bizim ahlakımız tekke adabıdır" diyerek, ideolojisinin kaynaklarına işaret etmişti. O, Nakşibendî tarikatının devlete yön verme ve devlet adamlarına yol gösterme geleneğini hayata ge-

1991 seçimlerinde tüm ülke sathına yayılan AD projesi, genellikle milletvekili adaylarının bile açıklamakta zorluk çekeceği ölçüde karmaşık olduğu için RP tabanı tarafından bile tam olarak anlaşılamadı. Sonuçta kulağa hoş gelen bir slogan olarak benimsendi.

Erbakan, 1991'de yayımlanan *Adil Ekonomik Düzen* adlı kitapçıkta, günümüz ekonomik sistemi şöyle eleştiriyordu: "Köle düzeni, milyonlarca insanı geçim sıkıntısı, açlık, sefalet, işsizlik ve geri kalmışlığa mahkum ederek ezmekte; bunların hakkını haksız olarak ellerinden alıp emperyalizm, dünya siyonizmine ve onların işbirlikçisi ufak bir mutlu azınlığa aktarmaktadır. Bunun neticesi olarak büyük çoğunluk gittikçe fakirleşmekte, ufak bir azınlık ise gittikçe zenginleşmektedir. Bu durum, ülkeleri sosyal patlamalara götürmekte, yeryüzünde huzur ve güvenliği ortadan kaldırmaktadır" (s. 11-12).

çirmiş ve ileri bir safhaya taşımıştır.

1970'lerin başında Erbakan hareketinin oluşma safhasında İslâmî taban homojen bir yapı oluşturmuyordu. İslâmî gelenekleriyle yaşayan cemaatler ve tarikatlar olduğu gibi, İslâm'ı bir evrensel değerler çerçevesi içinde benimseme ve anlama yoluna girmiş ilahiyat fakültesi öğrencileri ve İmam-Hatip liseleri mezunları da vardı. Erbakan'ın Konya'da bağımsız aday olduğu zaman etrafında halkayı bu öğrenciler oluşturmuştu. Erbakan, o andan itibaren, tabandaki düşünsel etkileşimleri, özellikle İslâm dünyasından tercüme eserlerle hareketi dizayn etme gayretlerini bloke etmiş ve edebilmiştir. Bu nedenle radikal İslâmî unsurlar sık sık Erbakan'ın "İslâmî hareketi bloke etmek için korunduğu" tezini işlemişlerdir. Erbakan, yine radikal İslâmcı yönelimlerden farklı olarak, demokratik yollardan iktidara gelme hedefine tamamen angaje bir çizgi izlemiş, parlamenter siyasete ve seçim mücadelesine odaklanmıştır. Onun siyasî portresinin tayin edici bir özelliği de budur: İslâmcı siyasal düşüncenin ve hareketlerin, parlamenter rejime ve partiler siyasetine entegre olmasını sağlamıştır. Koşullar, dönem, konjonktür vs. yanında, bizzat onun öncülüğü ve siyasî iradesi, bu süreçte belirleyici bir etkin olmuştur. Erbakan, MNP'den FP'ye uzanan silsile içinde her yeni partide daha fazla "yoğurdu üfleme" eğiliminde olmuş, parti misyonunun devamlılığını her şeyin önünde görmüştür.

Siyasî rejimin kontrol altında tuttuğu tarikatlar 1950'den sonra kendi alanlarındaki etkinliklerini artırmaya başlamışlardı. Onların Tek Parti dönemine ve CHP'ye karşı tepkilerini Demokrat Parti oya tahvil etti. Adalet Partisi de, tarikatların ve cemaatlerin anti-komünizm temelinde verdiği desteği kendisi için reel politik bir güce dönüştürmekte zorluk çekmedi. Bu dönemde askerlerin de tehdit algısında komünizmin öne çıkması, devletin İslâmî camiaya hatta tarikatlara destek vermesini mümkün kıldı. Hatta aynı saiklerle 12 Mart 1971 ara rejiminde MNP'nin kapatılmasını ordu içinde tereddütle karşılayanlar vardı: "MNP'nin kapatılması kampanyasına MGK Kurulu Genel Sekreteri Rafet Ülgenalp karşı çıkmıştı. Nuri Emre (MİT mensubu) bana bu konuda Rafet Paşanın sol anarşinin hız kazandığını bunun önlemek için dini eğitime ağırlık verilmesi gerektiğini belirtiyordu. Hatta o sıralarda toplanan Maarif Şurası'na hitabeti kuvvetli bir konuşmacıyı göndererek, Şura'da bu konuda menfî bir karar çıkmasını önlemek istemişti" (Çalmuk, 2002: 22). Bu

Erbakan'a göre "köle düzeni"nin beş temel "mikrobu" vardı: "Faiz mikrobu, haksız vergi mikrobu, darphane mikrobu, kambiyo mikrobu, kredi sistemi mikrobu" (s. 3-4).

Erbakan Millî Görüş'ün vaatlerini de şöyle sıralamıştı: "Yeniden Büyük Türkiye'yi kurmak için, bugünkü Anayasa'ya aykırı köle düzenini ortadan kaldıracak, yerine Anayasa'da sözü edilen herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği tanıyan Millî Görüş'ün yeni düzeninde faiz olmayacak, haksız vergiler kalkacak, paranın değeri hak ölçüsü olarak kabul edilecek, sağlam paraya geçilecek, karşılıksız para basılmayacak, paranın değeri düşürülmeyecek ve krediler adil ölçüler içinde faydalı iş yapan herkese verilecek. Böylece herkes bugünkü düzende bir ekmek aldığı parayla üç ekmek alma imkânına kavuşacak ve aynı işletme sermayesiyle bugünkünün üç misli

süreç içinde "terbiye edilmiş", sağcılaştırılmış, kısmen de Türkçüleştirilmiş olan tarikatlar/İslâmî cemaatler, sistemi ve devleti kutsayan yönelim içindeydiler. "Devam-ı devlet" duası yapan tarikatlar, devlet tarafından da zımnen "derviş"liğe layık görülüyorlardı. Tasavvufi bir deyim olan "derviş" Farsça "Der" (kapı) ve "viş" (eşik) kelimelerinden türer; kapının eşiğinde duran, kapıyı koruyan, anlamına gelir. Tarikatlardan beklenen, yıkıcı olabilecek bir enerjiyle yüklü dindar yığınların kontrol edilmesi, reflekslerinin törpülenmesi olmuştur.

Erbakan'ın siyasal hamlesi, DP/AP yörüngesinde tavır alan tarikatların ve İslâmî cemaatlerin müstakil bir İslâmcı politika doğrultusunda seferber olması doğrultusunda olmuştur. MNP'nin ilk kongresinde partisinin gerçek sahibinin tarikatlar olduğunu belirten sözler sarf etmişti.

Bu hareketin çıkış noktası İskenderpaşa Cemaati'dir. Bu cemaat, devleti -dolaylı da olsa- yönetmeye talip olan Nakşibendi tarikatının en önemli mahfilidir. Siyasal İslâmî hareketin (MNP/MSP/RP... geleneği) yanı sıra, faizsiz finans kurumları, "İslâmî öz sermaye"nin endüstriyel girişimlerinin (Gümüş Motor, Gürsü Motor vd.), "Ağır Sanayi Hamlesi" sloganının kaynağında bu mahfilin izleri vardır. Ayrıca Turgut Özal'ın ilk ANAP'ını anlamak için de bu kaynağa bakmak gerekecektir.

Erbakan'ın 1969'da başlattığı siyasî girişim, İskenderpaşa Cemaati önderi Mehmet Zahid Kotku'nun 1950'li yıllardan itibaren İlim Yayma Cemiyeti'nde örgütlediği başarılı üniversite öğrencilerini devlet görevlerine talip olacak yolda yetiştirmesinin bir ürünü sayılabilir. Erbakan, teknik öğrenimi yanında, İslâmî ilimlere de vakıftı. Lise öğrencisiyken İslâmî ilimler konusunda şu dersleri almıştı: Hüseyin ve Saffet Efendiler'den Hadis, Numan Kurtulmuş Hoca Efendi'den (1990'larda FP/SP İstanbul İl Başkanı olan Numan Kurtulmuş'un dedesi) Akaid, Ömer Nesefi'den Amentü Şerhi, Fatih Dersiazamlarından Ali Osman Tatlısu'dan Esma-ül Hüsna Şerhi ve Celaleyn Tefsiri..

Kotku'nun Erbakan'ı şu sözlerle "görevlendirdiği" aktarılır: "Abdülhamit Han'ın tahtan indirilmesinden sonra ülke Batı taklitçiliği yapan masonların eline geçmiştir. Bunlar bir azınlıktır. Milletimizi temsil edemezler. Yönetimin milletin gerçek temsilcilerinin eline geçmesi için kanunların müsadesi içerisinde siyasî parti kurarak çalışmamız kaçınılmaz tarihî bir vazifedir. Bu teşebbüse katılın ve eğer arkadaşları-

fazla üretim yapabilecek, bugünkünden üç misli insan çalışabilecek, her şeyin fiyatı üçte birine düşecek, herkes üç misli fazla satın alma gücüne kavuşacak, en ucuz üretim Türkiye'de olacak, ihracat artacak, Müslüman ülkelerle Ortak Pazar kurularak onların ihtiyaçları Türkiye'den karşılanacak ve böylece Türkiye, çok kısa bir zamanda dünyanın en güçlü ülkelerinden birisi olacaktır. Bugün suni sebeplerle hasta hale getirilmiş olan milletimiz tarihteki büyük ve eşsiz pehlivan olarak ayağa kalkacak, bütün insanlığa en hayırlı hizmetleri yapacaktır inşaallah" (s. 14-5).

Erbakan'a göre AD "tam ve mütekâmil" bir düzendi ve "bu düzende kapitalizmin ve komünizmin faydalı yanları mevcuttur; fakat mahsurlu ve zararlı yanlarına ise yer verilmemişti(r)" (s. 17).

AD'de devlet, "güvenlik, yönetim, yargı, enerji temini, su, yol, altyapı hizmetleri gibi genel hizmetleri" yürütecekti. Ay-

nız istiyorsa bu işin başına geçin. Çalışmaya başlayın, şimdiye kadar geç bile kaldınız." Cemaatin önderliğini Kotku'dan devralmış olan Esad Coşan, Erbakan'ın kendilerine tâbi olarak siyasete girdiğini şu açıklıkla ifade edecektir: "Dergâhımızın bir aksiyonu olarak başladı. Hocamızdan izin istediler. Emir buyurdular. İstikamet buyurdu. Yapın buyurdu, yaptılar. Gelenlere hocamız destek için eleman verdiler. Böylece bizim dergâhımızın bir aksiyonu olarak politik bir hareket başladı. Tekkemizin bir aksiyonu olması dolayısıyla tepeden tırnağa destekleyerek devam etmişti" (*Tempo*, 17 Haziran 1990).

Cemaat ve tarikatlar ile, onların desteğiyle örgütlenen siyasal İslâm, reel düzeyde, aynı 'başlık' altında toplanmaktan uzak kaldılar. Cemaatler ve tarikatlar direndi. İlmî ve İslâmî bakımdan cemaatlere dayanan siyasî gücün, genel ve kesin itaat istemesi kolay değildi. Bağlıları üzerindeki gücünü Millî Görüş hareketiyle paylaşmak istemeyen tarikatlar ve cemaatler, bu arada bu siyasî yapılanmadan daha radikal faaliyetler ve somut sonuçlar beklediler. Cemaatlerine dağıtamadıkları ve vaat edemedikleri kimi fonksiyonları siyasî güçten talep ettiler. Bu durum, Millî Görüş'ü ve Erbakan'ı dönemsel değişikliklere zorlayan ve kıskaca alan bir etken oldu.

Erbakan, kendisini tarikat çizgisinde farklı bir yere koyuyordu. Cihad emri olduğunu belirtiyor ve bu sıfatıyla ona biat edilmesinin farz olduğunu söylüyordu. Ona göre, şuurlu Müslüman olmanın en büyük göstergesi karargâha, yani cihat emrine bağlılıktı. Erbakan, bu bağlığı göstermeyen ve biat ilişkisine hürmet etmeyen kişilere/cemaatlere "şuursuz Müslüman" anlamında "patates Müslüman'ı/patates dininden" yakıştırması yapmaktan geri kalmamışlardır. 2002 genel seçimleri sonrasında TBMM Başkanı olan Bülent Arınç, Millî Nizam Partisi döneminde başlayan biat tartışmalarına değinirken şunları söyleyecektir: "Benim biatım yok. Aslında [Erbakan'ın] yanındaki pek çoğunun biatı yoktur da, biatları varmış gibi davranıyorlar. Biat dediğim şey 1969 ve 70'te oldu. Küçük kağıt parçalarına yazıp biat ettiler. Ben vermedim" (*Zaman*, 14 Ocak 2001).

Erbakan, MNP genel başkanlığına bir şura kararıyla getirilmiştir. Necip Fazıl Kısakürek 135 kişi olarak belirlenen ilk şura listesini 35 kişiye indirmişti. Erbakan'ın yakın çevresinde özel konuşmalarda "Bu görev bize tevdi edildi, alınıncaya kadar görevin başındayız" sözleriyle referans verdiği 'görevlendirici-

rıca "tıpkı noterler gibi ve yeminli muhasipler ve yeminli mimar büroları gibi muhasebe ve ambar vs. gibi hizmetlerin yürütülmesini temin eder. Bu hizmetler, gruplar halinde tasnif edilirse bunları takriben 24 çeşit hizmet grubunda toplamak mümkündü(r)" (s. 22).

AD'nın temel şartı "Ne kadar tüketeceksen o kadar da kendin üreteceksin, başkasının hakkını yemeyeceksin"di (s. 25).

RP'ye göre AD nihaî hedef değildi, "Saadet Nizamı"na geçişte bir ara aşamaydı. Ancak bu "saadet nizamı"nın nasıl bir şey olduğu, AD'den farkı RP tarafından pek açıklanmadı. "Saadet nizamı"ndan kastedilenin Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemini (Asr-ı Saadet) örnek alan İslâmî bir nizam, diğer bir deyişle "şeriat düzeni" olduğunu ileri sürenler çıktı.

Ne var ki RP'nin projelerini, özellikle de AD'yi çoğu kişi ve çevre ciddiye bile almadı. Ciddiye alanlarsa çok derinlikli

ler', Mehmet Zahit Kotku başta olmak üzere, Eşref Edib, Necip Fazıl Kısakürek gibi isimlerin yanı sıra bazı Nakşibendî tarikatlarının kolları ile Süleymancı ve Nurcu cemaatlerin önde gelen isimleridir.

1980'lerin sonlarına doğru, RP hareketinin güçlenmesi, Millî Görüş'ün deyim yerindeyse en büyük cemaat haline gelmesi ve Erbakan'ın da tarikatlar ve cemaatler karşısında daha hükümran bir tutum takınması karşısında; İskenderpaşa Cemaati lideri Esad Coşan'ın ona karşı aldığı tavır, önemli bir eşiktir. Esad Coşan, Erbakan'la yollarını ayırdığını ortaya koyan şu sözleri söylemişti: "Cihat yapıyoruz diyor. Ben cihat emiriyim diyor. Şu anda Türkiye'de cihat yok. Yani silahlı çatışma yok. Cihat kâfirlerle olur. Sen cihat yaptın mı kâfirlerle, Afganistan'a gittin mi, orada düşmana silah attın mı? Sen bu tekkenin mensubu değil miydin? Sen bizim yolumuz tekke adabıdır demiyor muydun? Sen herkesin bir intisabı olması gerekir demiyor muydun? Baş başa baş şeriata yani bana bağlı diyor ve ben de istediğim gibi içtihad ederim diyor. Çünkü sen ne ayet bilirsin, ne de Arapça bilirsin, ne de içtihadın şartlarından herhangi birine sahipsin. Senin biata da intisap etmeye de hakkın yok ki! Her önüne gelene biat olur mu?" (*Tempo*, 17 Haziran 1990).

Erbakan, DYP ile RP'nin kurduğu kolisyon hükümetinin Başbakanı olarak, makamında birçok tarikat ve cemaat liderini toplu olarak kabul edecek ve onlara şu sözlerle teşekkür edecekti: "Bediüzzaman Said Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan, Mehmet Zahid Kotku, Mahmut Sami Ramazanoğlu, Muhammed Raşit Erol gibi birçok İslâm büyüğü ve sizin çalışmalarınızla bugünlere geldik. Allah-u Teala'nın yardımıyla sizlerin himmetleriyle Başbakanlıkta size hizmet vermek mümkün oldu" (Çalmuk, 2002: 249). Bu sözler, Erbakan'ın, yürüttüğü siyasal hareket fiilen tarikat ve cemaatlerin desteğinden özerkleşmiş olsa bile, meşruiyetini onlara dayandırma gereği duymasını gösterir. RP'nin kapanmasına ve Erbakan'ın siyasetten yasaklanmasına yol açan "28 Şubat süreci"ne sebep gösterilen skandal olaylar arasında gösterilmiştir.

ADİL DÜZEN

Erbakan'ın 1980'li yılların ortalarında gündeme getirdiği "Adil Düzen"in siyasî şeması, onun siyasal ütopyası hakkında fikir verir. Burada bu şemayı aktarmakla yetineceğiz.

ve sert eleştiriler geliştirdiler. Öte yandan, yaratıcılarının tanımlamasıyla, "Mazdek cemaatinden, Şeyh Bedrettin'den, ütopik sosyalist Robert Owen'dan, Tito deneyiminden esinlerle geliştirilmiş, Mezopotamya sitelerini örnek alan" AD projesi İslâmî kesimin ortodoks elitleri arasında şüpheyle karşılandı ve bu şüpheler RP'ye de sirayet etti.

Bir diğer ve daha etkili tepki de muhafazakâr burjuvaziden geldi. Yükseliş döneminde RP saflarına, doğrudan ya da dolaylı olarak çok sayıda, Turgut Özal'ın "transformasyonu" ile birlikte serpilip gelişen ve kimilerince "yeşil sermaye" olarak adlandırılan yeni girişimciler de katılmıştı. Serbest piyasa ekonomisinin kurallarını hızla benimseyip içselleştiren bu kesimler, bir slogan olarak itiraz etmedikleri AD'ye, bir proje olarak kesinlikle karşıydılar. Ancak bunu "Erbakan'ın uçuk bir projesi" olarak gördükleri için tepkile-

İSLÂM				
İnsan	Düşünce	His	Ünsiyet	İrade (Kabul veya Ret)
Cemiyet (devlet)	İlim	Ahlak (din)	Yönetim	İktisat
Kriter	Doğru yanlış	İyi Kötü	Adalet zulüm	Fayda zarar
Yönetim erki	Yasama	Denetleme	Yargı	Yürütme
Bağlanma	İktida	İntisap	Biat	Akit
Kime?	İmama	Şeyhe	Emire	Taraflar arasında
Niçin?	Cemaatle namaz kılmak ve ilim tahsil etmek	Nefsi terbiye için	Cihat etmek için	Alışveriş ve nikâh
Hükmü ne?	Sünneti müekkede	Müstehap	Farz	Şartlara göre değişir
Sosyal müessese	Cami, mescid, medrese	Tekke, zaviye	Karargâh	Lonca, aile
	Hz. Ali	Hz. Osman	Hz. Ömer	Hz. Ebubekir

ERBAKAN'A DAİR ÇEKİNCELER

Erbakan'ın siyasal üslubu, imalı, çift anlamlı ifadelere çokça yer veren bir üsluptur. Nihaî siyasî hedefini bir tür "kuş dili" ile ifade etmiş, kendi tabanına da bunu telkin eden bir tavır içinde olmuştur. Öte yandan Erbakan'ın topluma dönük söylemi ile kendi tabanına dönük söylemi arasında da hep büyük bir açı varolmuştur. Bütün bunlar, ona karşı "takiyyecilik" suçlamalarını beraberinde getirmiştir. Bu suçlamaları ve bunları doğuran endişeleri besleyen somut nedenlerden de söz etmek gerekir.

Öncelikle, Erbakan'ın değişik dönemlerdeki siyasî manevraları, güven sarsıcı bir izlenimi kökleştirmiştir. 1974'te MSP-CHP koalisyonunu "solcular bizim namaz kılmayan kardeşlerimizdir" sözleriyle meşrulaştıran Erbakan ve arkadaşlarının; 1991 yılında, kısa zaman önce "kontrgerilla" diye suçladıkları MHP ile "İnananların Birliği"

rini kapalı kapılar ardında dile getirmekle yetinip işi doğal akışına bırakmayı tercih ettiler.

AD eklektik, naif ve zamandışı yönleriyle somut bir programdan çok üstünkörü bir ütopyayı andırıyordu ve hayata geçirilmeye çalışılması Türkiye'de çok ciddi gerilimlere yol açabilirdi. Çünkü AD "sistemi reforme etme" perspektifinin çok ötesinde, devrim gerektiren bir projeydi. Sonuçta, tabanındaki sistem karşıtı potansiyele rağmen sistem içi bir güç olan RP için Adil Düzen, çekici bir slogan olmaktan öteye gidemedi ve partinin iktidara geldiği andan itibaren bu slogan ve projenin adı anılmaz oldu.

İSLÂM DÜNYASININ LİDERLİĞİ İDDİASI

RP'nin İslâmcılığı, dünyadaki birçok İslâmî harekette olduğu gibi, iç politikadan çok dünyaya bakışta kendini gösteriyor-

şiarıyla seçim ittifakı yapmaları, bunun açık bir örneğidir.

Erbakan'ın önderliğindeki bir siyasî hareketin tek başına iktidara geldiğinde nasıl bir politika izleyeceğine ilişkin kuşkular, sözünü ettiğimiz "kuş dili"nden ötürü, hiçbir zaman silinememiştir.

ERBAKAN'IN "CİHAD"I

Erbakan'ın İslâm anlayışı yerli İslâmî kaynaklara dayanır. Konyalı Vehbi Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen, Mehmet Âkif Ersoy, Ali Fuat Başgil Erbakan'ın düşünce ve siyaset ufkunun kaynaklarıdır. O, diğer ülkelerdeki İslâmî kaynakları referans göstermemiş, orada cemaat önderi olmuş âlimlere pek rağbet etmemiştir.

İstanbul Teknik Üniversitesi'nden başlayarak yakın çevresini "nefis terbiyesi" ve "tekke adabı" kazanmış insanlardan seçmiştir. Recai Kutan, Fehim Adak, Temel Karamollaoğlu, Korkut Özal, Ahmet Tekdal, Cevat Ayhan bu isimlerin önde gelenleridir. MNP ve MSP'nin ilk dönemlerinde İslâmî cemaatlerin, özellikle İskenderpaşa Cemaati'nin, Erbakan'ın teşkilatlanmasının omurgasını oluşturduğuna daha önce değinmiştik.

Erbakan İslâmcı çevrelerden, İslâmcı bir lider gibi yaşamadığına dair, zaman zaman sertleşen eleştiriler almıştır. O, aile geleneği bakımından aristokrat bir yönelime sahipti. 6 yaşında terzinin beden ölçüsü alıp takım elbise diktirdiği, manşetli gömleğine sarı-lacivert kol düğmesi kullandığı bilinir. Yaşam şeklinin Cumhuriyet seçkinlerinden büyük bir farkı yoktur, Millî Görüş tabanının yaşam tarzından ise çok farklıdır. Erbakan'ın çevresini her zaman dar tutması da bu özelliğiyle açıklanabilir. Dar kadrocu olmuş, her şeyden önce sadakatine önem verdiği bir ekip oluşturmuştur. Oğuzhan Asiltürk ile ilgili yoğun şikâyetler üzerine, onunla arasında bir görev bölümünden bahseder: "Benim görevim insanları iman dairesinin içine çekmek, onun görevi ise insanların bu dairenin dışına çıkmasını önlemektir."

Erbakan 40'lı yaşlarında evlenmişti. Eşi Nermin hanım evlendiğinde açıktı. Erbakan'ın düğününde papyon taktığı, eşinin kısa sayılacak bir etek giydiğine dair anlatımlar vardır. Erbakan'ın aile yaşantısı da "aristokratiktir". Kendisinin ve eşinin özel şoförü, ahçısı, hizmetçisi olmuştur. Ailesinin İslâmî kurallara uygun yaşaması konusunda toleranslı davrandığı görülür. Eşi kendi isteğiyle başını kapatmıştır. Ama büyük kızının başı açıktır ve bu nedenle tabanından

du. RP, katı ve taviz vermez bir Batı karşıtı bir parti olarak sivrildi. Önce Türkiye'nin Ortak Pazar, ardından Avrupa Topluluğu üyeliğine, buna bağlı olarak da Gümrük Birliği Antlaşması'na şiddetle karşı çıkan Millî Görüşçülerin esas derdi ABD ve İsrail'leydi. Dünyada olup bitenleri, "ABD'yi ellerinde oynatan siyonist ve masonların bir komplosu" olarak gören Erbakan'a göre bunların asıl hedefi İslâm dünyasıydı. Ve bu oyunun bozulması, Millî Görüş'ün iktidara gelip Türkiye'yi "uydu ülke" olmaktan çıkarıp İslâm dünyasının lideri yapmasıyla mümkündü.

RP'ye göre Türkiye ekonomik olarak ABD'ye ve onun denetimindeki IMF, Dünya Bankası gibi kurumlara bağlıydı ve Türkiye'den elde edilen rant ABD aracılığıyla İsrail ve "dünya siyonistlerine" aktarılmaktaydı. "Taklitçi" partilerin dış politikalarını tayin eden etkenler "Amerika'nın akıl ve rotaları" idi; dolayısıyla bu

çok sert eleştiriler almıştır. Kendisi, kadınların tesettüre girmesi yerine tesettüre giren kadınların haklarının korunmasını gündeme getirmiştir. Kravatın Hıristiyan alameti olduğunun belirtildiği, Müslümanların kendilerini belli etmeleri için sakal bırakması gerektiğinin düşünüldüğü bir vasatta o bu tartışmalara girmemiştir. Daima sakal tıraşı olmuş, kamu önüne hep kravatlı çıkmıştır. 1995'te kendi resimlerinin poster yapılmasına izin vermiş, "resmin putperestlik sayılacağı" tartışmalarına itibar etmemiştir.

Erbakan siyasî hayatı boyunca, Hz. Muhammed'in "Düşmana karşı güçlü görünmek gerektiği" sözlerinden hareket ederek, "cihad geleneğine" uygun o.duğunu düşündüğü bir tutum almış, bunun için telaffuz ettiği rakamları, vaadlerini, iddialarını hep abartmıştır. Öyle ki, abartılı, gerçekçilik dışı ölçülerle konuşması, Erbakan'ın siyasal üslup özelliği olarak mizah konusu yapılmıştır. Gerek partisine gerek kendisine yönelik saldırılar karşısında taktik olarak karşı saldırıya başvurmama konusundaki kararlı tutumunu da, Hz. Muhammed'in hiçbir savaşta saldırıda bulunmadığını, hep savunmada kaldığını göstermiştir. Kendi tabanına hitap ettiği konuşmalarının sonunda Hz. Muhammed'in Veda hutbesindeki "Şahit olun, geldim tebliğ ettim" sözlerini üç kez tekrarlamıştır. Bununla, Tebliğ görevini yerine getirdiğinin altını çizer. Mitinglerin sonunda yaptırdığı yemin ise bir bakıma biat'tır. Erbakan böylelikle cihad emiri olarak kendisine tâbi olanların dava için çalışacakları sözünü alır.

Erbakan, İran Devrimi'nden sonra Türkiye'de gündeme gelen "Türkiye Darülharp mi? Darülharp ise Cuma namazı kılınmaz" tartışmalarına da hiç girmemiştir. Bu konuda verdiği tek işaret, "Hal (eylem) ile siyaset" dediği bir yolla olmuştur. Erbakan halen Saadet Partisi'nin genel merkez olarak kullandığı binanın yanına Hamidiye Camisi'ni inşa ettirerek tabanına yönelik bir "Cuma camisi" hazırlamıştır. Böylelikle Türkiye'nin Darülharp sayılması durumunda devletin imamlarının cuma namazı kıldıramayacağı zımnen kabul ediliyor, Müslümanların bir araya gelerek (en az 40 kişi olmak kaydıyla) Cihad Emiri'nin emri doğrultusunda ibadetlerini yerine getirmesi için imkân sağlanıyordu.

Erbakan cihad kavramını kendisine göre yorumlamış ve uygulatmıştır. Erbakan'a göre cihad: "Hak nizamı kurabilmek için var gücünle, takadının son anına kadar çalışmak, gerektiğinde malını bu uğurda feda etmektir." Onun cihad tarifinde "canını verme"

politikalar "Amerika ve dış güçlerin menfaatine hizmet etmekte"ydi.

Erbakan'ın beş rüyası vardı:

1) Müslüman Ülkeleri Birleşmiş Milletler Teşkilatı (BM)

2) Müslüman Ülkeler Savunma İşbirliği Teşkilatı (NATO)

3) Müslüman Ülkeler Ortak Pazar Teşkilatı ve Birliği (AB)

4) Müslüman Ülkeler Ortak Para Birimi (Euro)

5) Müslüman Ülkeler Kültür İşbirliği Teşkilatı (UNESCO)

Erbakan'a göre bütün Müslüman ülkeler bu adımların atılmasında Türkiye'nin öncülüğünü arzu ediyordu. Tarihî, coğrafî şartlar ve Türkiye'nin Müslüman ülkeler arasında teknolojik bakımdan en gelişmiş ülke durumunda olması da bunu gerektirmekteydi.

Peki İslâm dünyası Türkiye'nin, Millî Görüş Hareketi ve Erbakan'ın liderliğine

yoktur. Erbakan bunun şiddeti teşvik anlamı içereceğini belirterek öylesi tariflere karşı çıkmıştır. 28 Şubat döneminde parti kurmaylarının "sokağa çıkalım" önerisine de "Bir Müslümanın burnu kanasa bunun hesabını Cenab-ı Hakka nasıl veririm?" sözleriyle karşı çıktığı belirtilir. 1970'lerde de, MSP saflarına aktif olarak katılmaya yanaşmayan MTTB'nin yerine kurdurduğu MSP Gençlik Kolları ve Akıncı Gençlik Örgütü'nden kopan AK-Güç'ün silahlı eylem teklifini "Daha mantar tabancanız bile yok..." diyerek 'refüze' ettiği bilinir.

Erbakan, Millî Görüş Hareketi bünyesinde hemen her alanda devlet kurumlarına yönelik alternatifler geliştirmeye önem vermiştir. Her alanda bir sivil toplum örgütü kurulmuştur: Hukukçular, teknik elemanlar, mahalli idareler, sağlık, İslâmî ilimler, öğretmenler, müteahhitler, iş adamları, esnaf teşkilatı, vd. Bu kuruluşların hepsi bir anlamda alternatif bakanlıklardır. Erbakan savunma ve güvenlik konularında böylesi bir hazırlığa ise hiç yönelmemiştir.

Erbakan'ın alternatif kadro hazırlama, yetiştirme misyonu açısından, 1973-1980 arasında MSP'nin koalisyon ortağı olduğu dönemler yol açıcı bir işlev görmüştür. Bu dönem, İslâmcılığın *siyasal sosyalleşme* dönemi olmuştur. Erbakan bu dönemde Cumhuriyet elitlerinin dindar kesime karşı bürokrasideki blokajını ortadan kaldırmaya öncelik vermiş, sakallı bürokratlar göreve gelmiş, "Allah korkusu olan" hâkimler, savcılar, kaymakam ve valilerden söz edilmeye başlanmıştır.

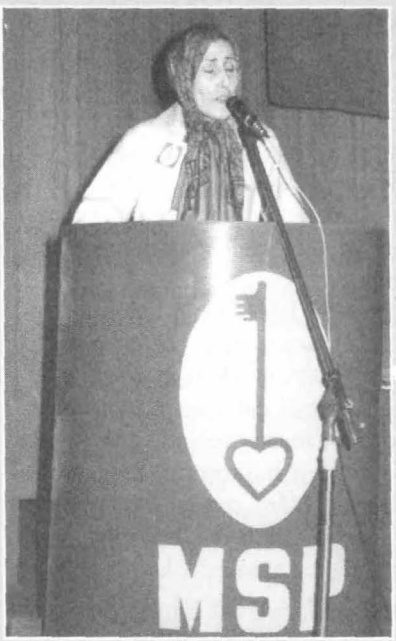
Erbakan, teknolojinin bütün imkânlarından yararlanmayı çok önemsemiştir. MSP döneminde teyp kaseti ve video ile tebliğ çalışmasını başlatmıştır. Video ve teyp sayesinde çok sayıda eve girmeyi başarmıştır. Erbakan bu hamleleri, İslâmî cemaatlerin teknolojiye (özel olarak teybe, hoparlöre, televizyona) bid'at sayarak karşı çıktığı ya da fevkalade şüpheyle yaklaştığı bir dönemde yapmıştır. Erbakan bu tutumuyla İslâmcı tabanın süreç içinde modern hayata adaptasyonunu sağlamakta önemli adımlar atmıştır. Bunun zaman aldığı açıktır.

Erbakan Batılı gibi yaşayan ancak İslâmî değerlere bağlı kendi özgü bir Müslüman tipini oluşturmaya çalışmıştır. Batılı denebilecek yaşantısının arkaplanında, kendi iç dünyasında ise bir tür derviş hayatı yaşamayı tercih etmiştir. AKP'nin 2002 seçimlerinde biçtiği hasat, Erbakan'ın siyasal ekiminin sonucudur.

nasıl bakıyordu? RP, 1990 başlarından itibaren Suudi Arabistan, Iran ve kısmen Libya'nın kıyasıya bir rekabet içinde olduğu uluslararası İslâmî jeostratejik sahnede önemli bir aktör olarak yerini aldı. İslâm dünyasıyla ilişkileri bizzat Erbakan üstlenmişti.

RP kimi Müslüman ülkelerde bizzat rejimleri (Suudi Arabistan, Libya, Iran, Irak, Körfez ülkeleri, İslâmî hükümetler zamanında Pakistan), kimilerinde rejim muhalifi İslâmî hareketleri (Mısır, Tunus, Cezayir, Suriye, Fas, Filipinler), kimi durumda ise hem rejimleri hem İslâmî hareketleri (Ürdün, Yemen, Malezya) muhatap aldı.

RP, birbirlerine rakip Müslüman ülke rejimleriyle dostane ilişkiler sürdürerek bu ülkelerin uluslararası planda İslâmî hareketleri denetimleri altına almak için dağıttıkları malî olanaklardan geniş bir şekilde yararlandı. Bu pragmatist tutumla



Milli Görüş Hareketi'nin gelişmesinde 1970'li yıllardaki durak, Milli Selamet Partisi idi. 1980 sonrası Milli Görüş partilerinin aksine, MSP'de kadınların etkinliği çok kısıtlıydı.

RP, kimi zaman bu ülkeler arasında gizli köprüler kurulmasına katkıda bulunurken, kimi durumda da rakiplerden herhangi biri tarafından "ikili" oynamakla suçlanabildi.

Erbakan Körfez Krizi boyunca "hakemlik ve arabuluculuk" konusunda yoğun çaba göstererek, kendisine dünya İslâmî hareketleri nezdinde muteber bir yer edindi. RP, gerek bu nedenle, gerek Türkiye'de başarı grafiğinin sürekli tırmanması sayesinde giderek dünyanın süper güçlerinin daha fazla kaale almak zorunda olduğu bir politik güç haline geldi.

NECMETTİN ERBAKAN EFSANESİ

RP'nin yükseliş yıllarında gözler kaçınılmaz olarak Necmettin Erbakan'a çevrildi. Çünkü Millî Görüş Hareketi'ni bir "Erbakan hareketi" olarak tanımlamak, Millî Görüşçülere de "Erbakancı" demek doğru olacaktır. Bu nedenle Erbakan'ın sık sık tekrarladığı "diğer partilerin seçmenleri var, bizimse inananlarımız var" sözü de bir ölçüde doğrudur. Geçekten onunla taraftarlarının arasındaki bağ, gizliliğin esas olduğu Batınî dinsel tarikatlarda şeyhle müritleri arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Dolayısıyla Erbakan'ın her toplantı sonunda baş parmakları havaya kaldırıp and içirmesi, bir nevi "biat töreni" veya "inisiyasyon seremonisi" olarak görülebilir. Bu törenlerde önemli olan, gündeme, Erbakan'ın ruh haline ve toplantı yerine göre sık sık değişen içerik değil, hep birlikte o yeminin edilmesidir.

Çünkü İslâmcı bir lider olarak Türkiye'deki mevcut rejimle arasında hep sorunlar oldu. Halbuki 1926 yılının Cumhuriyet Bayramı'nda, Adanalı bir ağır ceza reisinin oğlu olarak Sinop'ta dünyaya gelmişti. Çok başarılı bir talebeydi ve küçük yaştan itibaren dindardı. İTÜ'de Süleyman Demirel ve Turgut Özal'la birlikte okudu. Bu üç siyasetçinin kaderleri birçok kez birleşti, ama sıklıkla çakıştı. Esas çekişme ise Erbakan ile Demirel arasında yaşandı.

Millî Görüş Hareketi'ne kimi zaman birbirine zıt beklentilerle katılan; kültürel, etnik, sınıfsal açıdan birbirlerinden farklı kesimleri bir araya getiren en önemli yapıştırıcı öğelerin biri Erbakan'ın bizzat kendisidir. O yakın çevresine, hatta parti dışı birtakım mahfillere danışabilir, fakat derlediği fikirleri alıp ülke ve dünya konjonktürüne ve daha önemlisi kendi üslubuna göre yeniden biçimlendirir.

Millî Görüşçüler için Necmettin Erbakan efsanevi bir kişiliktir. Taraftarlarının onun hakkında anlattığı efsaneler üç türdür. Birinci öbekte, siyasî becerileri ve başarılı devlet adamlığı hakkında rivayetler yer alır. İkinci olarak onun dindarlığı ve İslâm ilimlerine vukfu söz konusu edilir. Ama taraftarlarının gözünde Erbakan'ın

"Hoca"lığı esas olarak onun dindarlığından değil profesörlüğünden, makine mühendisliğinden gelmektedir.

Erbakan, efsaneleştirilmesine hiç itiraz etmez, aksine bu tür girişimleri sonuna kadar teşvik eder; sonuç itibariyle sanki metafizik bir kişiliğe bürünür. Fakat hep taraftarlarının arasındadır; diğer liderlere kıyasla daha çok yurt gezisine çıkar, kalabalıkların arasına girip izdiham yaratır. Çocukları kucağına alıp sever, her isteyene elini öptürür, taraftarlarına "sen" diye hitap eder; öğrenci yurtlarında saatlerce öğrencilerle sohbet eder, gittiği yerlerde birçok kişiye adlarıyla hitap edip yakınlarının hatırlarını sorar... Her faaliyette önce kadınları, ardından tüm katılanları över, taraftarlarını asla açıktan eleştirmez ve böylece onların gözünde daha da efsaneleşir.

Erbakan her türlü rakamı (ülkenin nüfusu, partisinin oy oranı, attığı temellerin, Millî Görüşlü belediyelerin kestiği kurdelelerin sayısı...) gönlünce abartır; olmayacak vaatlerde bulunur; Millî Görüş iktidarında yalnız Türkiye'nin ve İslâm aleminin değil, tüm dünyanın kurtulacağını söyler. Dolayısıyla taraftarları Erbakan'ı bir efsane olarak görürken, rakipleri onun hayalciliğini ön plana çıkardılar. "Hoca'nın hayaline kurşun sıksan yetişmez" sözü birçok çevre tarafından benimsendi.

Erbakan'ın siyasî hayatı başlıbaşına bir efsanedir. Bu süre içinde üç kez genel başkanı, bir kez de perde arkası lideri olduğu partiler kapatıldı, sürgünler, hapisler ve yasaklarla boğuştu. Bütün bunlara rağmen Erbakan'dan bir "demokrasi efsanesi" çıkartmak zordur. Çünkü Millî Görüş partileri daha çok, belli bir "sır"rın paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve apayrı bir mantığı olan birer "kan kardeşliği cemaati" olarak görülebilir. Ve ne cemaatin, ne de onun liderinin demokrasi kavramıyla aralarının iyi olduğu söylenemez. Millî Görüşçülerin gözünde demokrasi uzun bir süre basit bir "beşerî ideoloji" olarak görüldü ve küçümsendi. Hareket içinde beşerler arasındaki ilişkilerde de demokrasiye itibar edilmedi.

Millî Görüş Hareketi'nde otoriter ve hatta totaliter eğilimlerin kimi durumlarda egemen olduğu gözlendi. Özellikle Erbakan'ın dünyayı "büyük bir komplo" olarak açıklamada geliştirdiği İsrail ve siyonizm aleyhtarı tezler, Millî Görüş Hareketi'ni açık bir anti-semitik (Yahudi aleyhtarı) çizgiye taşıdı.

Tüm İslâm coğrafyasında yasal siyasî arenada Erbakan kadar eski, deneyimli, dayanıklı ve başarılı bir başka İslâmcı lider yok. Bunda İslâmî hareketleri belli sınırlar içerisinde oyuna kabul eden Türkiye'deki mevcut sistemin rolü büyük olsa da Erbakan'ın maharet, yetenek ve karizması da asla göz ardı edilemez.

Erbakan İslâm dünyası tarafından biliniyor; Sünni kökenli İslâmî hareketlerden belli bir saygı da görüyor ama Türkiyeli olmayan Erbakancı ya da Millî Görüşçü yok. Halbuki Türkiye'de Humeynici, Seyyid Kutupçu, Mevdudici ya da Hizbüttahrirci, Müslüman Kardeşler sempatizanı ve hatta El Kaideci oldu.

Bunda Türkçe'nin, Arapça gibi İslâm dünyasının büyük bir bölümünü kucaklayabilecek bir dil olmamasının rolü olabilir kesin, fakat belirleyici olan Erbakan'ın kişisel özellikleri. Öncelikle Türkiye'yi İslâm dünyasının lideri yapma iddiası, Türkiye'ye karşı gizli ya da açık bir antipatinin var olduğu Arap dünyası nezdinde Erbakan'ı antipatik kılıyor. Kaldı ki Erbakan, İslâm dünyasıyla ilişkileri kendisi üstlenmiş durumda ve sadece yönetici elitleri muhatap alıyor; yani İslâm topluluklarına doğrudan seslenmiyor. Ama en önemlisi Erbakan'ın görüşlerinde, dünyanın her köşesindeki İslâmcıyı cezbedecek bir derinlik ve özgünlük yok. Çünkü Erbakan siyaset yapıyor, görüş üretmiyor. Dolayısıyla siyasetin tıkandığı yer ve zamanda o da tıkanıyor.

SİSTEMLE UZLAŞMA ÇABALARI

RP'nin yaptığı, emperyalist dünya-sisteminin karşısına, onun çokuluslu veya uluslararası örgütlenme şemasını kopya ederek İslâmî bir dünya-sistemi çıkartmaktı. Kaldı ki Millî Görüş'ün üçüncü dünyacılığı daha baştan dünyanın tüm mazlum halklarını gözetmediği için anti-emperyalistlikten kolaylıkla "anti-gayri İslâmîliğe" kayabilir ve üçüncü dünyacılıktan çıkıp İslâm'ı tüm dünyaya hâkim kılmayı hedefleyen totaliter bir ideolojiye dönüşebilirdi. Bu noktada Millî Görüş'ün (ve Erbakan'ın) anti-siyonizminin kolaylıkla anti-semitizme, yani Yahudi aleyhtarlığına kayması kötü bir örnek olarak ortada duruyordu.

Erbakan, Ekim 1994'te Amerikan Müslümanlar Konseyi'nin davetlisi olarak ABD'ye gitti. Davetin görünürdeki nedeni ırkçılar tarafından yakılmış bir caminin yeniden açılışıydı. Fakat davet sahipleri ve onlara yakın duran bazı Amerikalı profesörler Erbakan üzerinden Washington'a "İslâm'ın bir uzlaşma dini olduğunu, demokrasiyle pekâlâ bağdaşabileceğini" göstermek niyetindeydiler.

Fakat beklentiler gerçekleşmedi, çünkü Erbakan diyalog kurulması zor, tavizsiz, keskin ve en önemlisi Batı düşmanı bir İslâmcı lider profili çizdi. Zaten İslâmî çevreler dışında çok az teması oldu. Israrlar üzerine kerhen birkaç alt ve orta düzey Amerikan yetkilisiyle görüştü ve asla onların suyunda gitmedi.

Aslında Erbakan bütün hasmane çizgisine rağmen Batı ile bir yakınlaşmaya karşı çıkmıyordu. Fakat kişisel olarak yerinden kıpırdamaya pek hevesli değildi, adımları Batı'nın atmasını ve kendisini olduğu gibi kabul etmesini bekliyordu. Çünkü o 1980 ortalarından itibaren yükselişte olan bir hareketin lideriydi, daha yeni yerel seçimlerden zaferle çıkmış, İstanbul ve Ankara Büyükşehir belediye başkanlıklarını kazanmıştı.

Millî Görüş'ün Batı ile gerçek sınavı 30 Haziran 1996'da Erbakan'ın Refahyol hükümetinin başbakanı olmasıyla başladı. Tansu Çiller liderliğindeki DYP ile koalisyona giden RP'liler ilk olarak, o güne kadar sert bir şekilde karşı çıktıkları Çekiç Güç'ün görev süresinin ve Olağanüstü Hal'in uzatılmasına evet demek zorunda kaldılar. Ardından İsrail ile yapılan askerî anlaşmayı, son ana kadar direnen Devlet Bakanı Fehim Adak da dahil olmak üzere tüm RP'li bakanlar imzaladı.

Erbakan'ın 13 Ekim 1996'da yapılan RP 5. Kongresi'ndeki konuşması da iç ve dış güç odaklarıyla yakınlaşma arayışlarının izlerini taşıyordu. Erbakan, Demokrat Parti'nin "46 ruhunu" 24 Aralık seçimlerinden kısa süre önce Aydın Menderes'in RP'ye geçmesiyle sahiplenmeye başlamıştı. Seçimlerden sonra da ANAP'la koalisyon yapabilme uğruna Özal'ın "83 ruhu"na sahip çıkar olmuştu. Konuşmasında bu tutumunu sürdürdü ve ANAP'ı misyonunu tamamlamış bir parti olarak ilan etti. Diğer bir deyişle partisinin ANAP'ı yutarak merkez sağın lider partisi olması hedefinin altını çizdi. Erbakan Atatürk'ün "Yurtta sulh cihanda sulh" ilkesine bağlılığının altını çizdi. "Ülkemize en büyük hizmetleri yapmış bir devlet adamı" olarak tanımladığı Atatürk'e ve onun ilkelerine en bağlı siyasî partinin RP olduğunu söyledi.

Fakat aynı Erbakan, ABD'nin karşı çıkmasına, Genelkurmay ve Dışişleri'nin ikazlarına rağmen, başbakan olarak ilk resmî ziyaretini İran'a yapmıştı. RP liderinin bir sonraki turunun ilk durağı Mısır, ikincisiyse Libya oldu. Yine iç ve dış egemen güçlerin şiddetli uyarı ve itirazlarına rağmen, Türk müteahhitlerin alacaklarını tahsil etmek için Libya giden Erbakan'a öldürücü darbeyi, çöldeki çadırında onu kabul eden Muammer Kaddafi indirdi. Kaddafi'nin, Türkiye'deki ("Batıcı-Kemalist") rejimi hakaretamiz bir üslupla yeren sözleri, Türkiye kamuoyunda "skandal"

etkisi yarattı. Erbakan'ın, herhangi bir Batı ülkesini ziyaret etmeye fırsat bulamadan bir yıl içinde iktidardan düşmesinde kuşkusuz bu Batı aleyhtarı tavrı çok etkili oldu. Fakat kamuoyu, RP'nin siyaset sahnesinden tasfiyesinin asıl nedenleri olarak laiklikle ilgili iç olayları gördü.

POSTMODERN DARBE

RP, Çekiç Güç, Olağanüstü Hal, yolsuzluklar, İsrail'le anlaşma, Kürt sorunu, insan hakları gibi birçok konuda geri adım atarak genel kamuoyunda derin şaşkınlıklara yol açtı ve daha önemlisi kendi tabanını hayal kırıklığına uğrattı. Merkeze taşınmak için denklerini toplamış RP'nin bir türlü egemen güçlerle sözleşmeyi imzalayamaması, genel kitleyi memnun edecek hiçbir projeyi ortaya koyamamış bir hükümet görüntüsüyle birleşince tabandaki rahatsızlıklar artmaya başladı. Bunun sonucunda, kendini ve pozisyonunu kalıcılaştıracak kararlılığı ve siyasî netliği yaratamayan RP üst yönetimi ve Erbakan can havliyle eski reflekslerine döndü.

Taksim'e cami olayından kurban derisine, iftar mesaisi girişiminden devlet dairelerinde türban iznine kadar uzanan bir seri olay da böyle başladı. RP'lilerin çoğu sonradan, Susurluk olayının kovuşturulması ve "Bir Dakika Karanlık" eylemi karşısındaki engelleyici tutumlarını da, "gereksiz bir savunma refleksiydi ve yanlıştı" diye yorumlayacaklardı. Başbakanlık konutunda cemaat liderlerine verilen iftar ve tam bir diplomatik skandala dönüşen Libya gezisi Erbakan'ın kredilerini iyice tükettiği olaylar olarak kayda geçti. 1997 yılına girilirken RP ve Refahyol artık kendi belirleyemediği bir konjonktürün içinde sürüklenir hale gelmişti.

26 Ocak 1997'de Gölcük'teki Donanma Komutanlığı'nda yapılan ve 14 üst düzey generalin katıldığı toplantı sonun başlangıcı oldu. Generallerin "irtica" konusundaki hassasiyetleri bir gün sonraki MGK toplantısında dile getirildi. Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Güven Erkaya'nın toplantı sonunda yaptığı sert çıkışın ardından, bir ay sonraki MGK toplantısının ana gündem maddesi olarak "irtica" belirlendi.

İsabetli bir biçimde "postmodern darbe" olarak tanımlanan ve Cumhuriyet tarihine "28 Şubat süreci" olarak geçen dönemin köşe taşları bu iki MGK toplantısı arasındaki bir aylık sürede döşendi: Erbakan'ın Kayseri'de üniformalı partili gençler tarafından karşılanması; "İslâmcılar pompalı tüfeklerle iç savaşa hazırlanıyor" söylentileri; 1 Şubat günü Ankara'nın Sincan ilçesinde yapılan Kudüs Gecesi ve 4 Şubat sabahı ilçenin içinden geçmesi...

28 Şubat 1997 tarihindeki, dokuz saatlik MGK toplantısı, Erbakan'ın hiç de rakiplerinin vehmettiği ve kendisinin de sandığı gibi güçlü olmadığını ortaya çıkardı. Burada alınan 18 kararın önemli bir kısmı RP'nin temel görüşlerine zıttı, hatta onun üzerinde yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelikti.

Bir yıldan biraz fazla süren Refahyol deneyimi bir kararsızlık, hazırlıksızlık, basiretsizlik ve kifayetsizlik örneği olarak tarihe geçti. Ama en önemlisi RP, kendisinin ve Türkiye'nin sandığı gibi olmadığını dehşetle gördü; daha doğrusu baktığı aynada derin bir boşlukla yüz yüze kaldı.

FP: DEĞİŞEN VE DÖNÜŞEN MİLLÎ GÖRÜŞ

RP'liler iktidarı, nimetlerinden tam yararlanamadan, ne olduğunu anlayamadan kaybettiler. 16 Ocak 1998 tarihindeyse Anayasa Mahkemesi partilerini kapattı, Erbakan başta olmak üzere bazı yöneticilere siyaset yasağı getirdi. Fakat Millî Görüşçüler tedbirlerini almış, 17 Aralık 1997'de yedek olarak Fazilet Partisi'ni kurmuşlardı. Bir ay sonra RP kapatılınca, yasaklı olmayanların büyük kısmı sırayla

FP'ye geçti. ANAP'tan seçilmiş olan Ali Coşkun ile Cemil Çiçek'in de katılımıyla FP 146 milletvekiline ulaştı.

FP'liler kamuoyu karşısına ilk ciddi çıkışlarını Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950 tarihindeki seçim zaferinden hareketle 14 Mayıs günü düzenlemişlerdi. Bu zamanlama FP'nin Millî Görüş Hareketi'nin basit bir uzantısı olarak görülmek istemediğini, merkez sağın içinde bulunduğu krizden de hareketle, tüm sağı toparlamaya soyunduğunu gösteriyordu. Nitekim FP lideri Recai Kutan "Türkiye'nin vizyonunu demokratikleşme-sivilleşme doğrultusunda değiştirme başarısını gösteren ve türlü engellemelere rağmen demokratik açılımlara kapı aralayan Turgut Özal'ın misyonunun da" FP'de varlığını sürdürdüğünü söyledi.

Millî Görüş Hareketi, Erdoğan'ın mahkûmiyetini engelleyemeyerek sistem karşısında ne denli çaresiz olduğunu; önce RP'nin kapatılması, ardından İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasetten men edilmesi kararlarına karşı hiçbir ciddi sivil protesto örgütleyemeyerek de ne denli güçsüz ve kendine güvensiz olduğunu gösterdi.

28 Şubat sürecine kadar Millî Görüşçüler, kendi iradeleriyle ve disiplinli bir şekilde değişiyorlardı. 1990'lı yılların başlarında Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki İstanbul örgütlenmesinde ortaya çıkan yenilikçi akım ve onun başarılı çalışmaları, ideolojik (yani İslâmcı) omurga korunarak pekâlâ bir kitle partisi olunabileceği yolunda umutları da yeşertmişti. Erbakan da bu "yeni ufuklar" stratejisine onay vermişti. Dolayısıyla bu dönemde esas olan değişme değil açılmaydı. RP kendi çizgisinden pek taviz vermeden, yeni üsluplar ve metotlarla yeni kesimlere ulaşıp onları dönüştürmeyi (İslâmcılaştırmayı) hedefliyordu.

Refahyol hükümetiyle birlikte belli ölçülerde değişim de kabullenildi. Fakat bu değişim sayesinde toplumun kendilerinden olmayan kesimlerini değil, ulusal ve uluslararası sistemin güç odaklarını ikna etmeyi hedefliyorlardı. Dolayısıyla "takiyye" suçlamalarına yol açacak bir biçimde pragmatizm yeğlenmişti.

Bütün bunların kâr etmediğinin ortaya çıktığı 28 Şubat süreciyle birlikte Millî Görüş Hareketi, kendi iradesinin dışında zorunlu bir değişim ve dönüşüme sürüklendi. Bu yeni dönemde Millî Görüşçüler demokrasi, insan hakları, hukuk devleti ve sivil toplum gibi kavramları temel ilke olarak benimsediler. Fakat bu yeni ilkeler de içinde bulundukları ideolojik krizi aşmalarında tek başına yardımcı olamadı.

Öncelikle, İslâmcı olmayan kamuoyu tarafından samimiyetsizlikle suçlandılar; çünkü bu ilkeleri zaruret sonucu benimsedikleri açıktı. İkinci olarak, hareketin İslâmcı tabanı, uzun bir süre sorgulamış olduğu bu ilkeleri benimseme noktasında ciddi bir uyum sorunu çekti. Ve nihayet, söz konusu olan yalnız Millî Görüşçülerin değil tüm İslâmcıların ideolojik bir kriziydi, bu da sadece Türkiye'ye özgü bir olay değildi. 1990'lı yıllardan itibaren İslâmî hareketlerde başlayan muhasebe ve özeleştiri süreci sonucunda kimileri İslâmcılığı bırakmıştı. Kimileri dillerini ılımlılaştırıp ulusal ve uluslararası sistemlere entegre olmanın yollarını arıyordu; bu amaca uygun olarak "liberal" bir İslâmcı söylem geliştirmişlerdi. Radikal tavırlarda ısrar edenler giderek daha da marjinalleşiyordu; içlerinden bazıları çokuluslu şiddet şebekelerine dahil olmuştu.

Millî Görüş'ün değişmesi ya da yenilenmesi Erbakan'ın değişmesine doğrudan bağlıydı. Bu nedenle Erbakan'ın, bir yıllık hapis cezasının infazının durdurulması için bir Fransız avukat aracılığıyla Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurması çok ciddi bir değişimin göstergesi oldu.

Katı ve tavizsiz bir Batı karşıtı olan Erbakan, Ortak Pazar sürecinden itibaren AB olgusunu, hep Hıristiyanların Müslü-

manlara karşı bir tezgâhı olarak görmüş, 1995 seçimlerinden hemen önce de, Gümrük Birliği Antlaşması'nı yırtıp atacaklarını söylemişti.

28 Şubat sürecine dek Türkiye İslâmcılarının ana gündem maddesi Avrupa ve o zamanki adıyla AT (Avrupa Topluluğu) idi. İslâmcılık basit bir şekilde Batı, dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan medeniyeti karşıtlığı olarak algılanıp yaşandığı için çoğunluk AT'ye karşıydı. 28 Şubat'la birlikteyse yalnızca Millî Görüşçüler değil İslâmcıların büyük çoğunluğu çok ciddi bir dönüşüm yaşadı. Bunu "zorunlu Batılılaşma", hatta "Batıcılaşma" ve en önemlisi "Avrupacılaşma" olarak adlandırabiliriz.

FP'liler (aynı zamanda İslâmcıların büyük kısmı) "rol icabı" değil "samimi" olarak AB'ye üyeliği savundular. Ancak İslâmcılar bu noktaya can-ı gönülden değil mecburen geldiler. Yakın bir zamana kadar sürekli yükselişte oldukları yanılsaması içindeydiler. Diyalog yerine "öteki"lerin kendilerine kulak kesilmesini istiyorlardı. İnsanları ikiye ayırıyorlardı: "Bizden olanlar ve bizden olmaya aday olanlar." "Hak ve özgürlükler" bahsini "öncelik kulun Allah'a karşı görevlerindedir" diyerek kesip atıveriyorlardı. Demokrasi, "beşerî ideoloji"ydi, "modern cahiliye"nin bir ürünüydü.

Fakat 28 Şubat'la birlikte ellerindekini korumanın derdine düştüler. Mevcut sistem içinde tek başlarına var kalabilmenin bile başlı başına ne kadar zor olduğunu, mutlaka "öteki"lerle ittifaka gitmeleri gerektiğini gördüler. İslâm dünyasının geri kalan kısmından herhangi bir şekilde bir yardım gelmeyeceğini/gelemeyeceğini çok iyi bilen Türkiye İslâmcıları varoluşlarının teminatını ister istemez Batı'da aramaya başladılar.

Örneğin FP Genel Başkanı Recai Kutan ilk yurtdışı gezisini ABD'ye yaptı ve daha uçaktayken şeriat düzenine karşı olduklarını söyledi. Kutan'ın temasları içinde en çarpıcıları kuşkusuz Yahudi kuruluşlarla olan randevularıydı ve bunu hiç de gizleme gereği duymadı.

28 Şubat, RP ve Erbakan açısından travmatik oldu. Büyük toplumsal-siyasal gücün hiçleştiğinin görülmesi ve bariz stratejik hatalar yanında; Erbakan'ın pragmatist ve demagojik ikili söyleminin, bizzat kendisine dönük bir ironiye dönüşmesi önemliydi.

Artık Millî Görüş sürekli yükselişte olan değil, sürekli düşüşte olan bir hareketti ve Batı'ya burun kıvırma gibi bir lüksü kalmamıştı. Eskiden Batı'nın Türkiye'ye her türlü müdahalesini bağımsızlığa saldırı olarak gören Millî Görüşçüler bundan böyle bunları teşvik eder olmuşlardı.

Bu bağlamda Kutan'dan birkaç saat sonra Recep Tayyip Erdoğan'ın da İngiltere'ye uçması çok ilginç bir tesadüftü. "Küreselleşme, globalizm, farklı kesimleri kucaklamak" gibi lafları ağzından eksik etmeyen Erdoğan'ın "ikinci Erbakan" olma ısrarından vazgeçip "ikinci Özal" olmaya soyunduğu bu tür yolculuklarla iyice ortaya çıkmıştı.

Recai Kutan ikinci gezisini AB'nin iki önemli şehri Brüksel ve Strazburg'a yaptı.

Erbakan vaktiyle "Biz Batılı değiliz. Biz Avrupalı değiliz. Avrupa kültürü ile er ya da geç hesaplaşacağız. Bundan kurtuluş yok. Biz kararımızı bu hesaplaşmaya göre vermek zorundayız," demişti ama Kutan asla böyle bir hesaplaşmanın peşinde değildi. Aksine gezi boyunca, Türkiye'nin Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu, FP'nin de Avrupa ile bütünleşmenin "en hararetli, en samimi savunucusu" olduğunu anlattı.

YOLLAR AYRILIYOR

FP ilk önemli sınavı 18 Nisan 1999 genel ve yerel seçimlerinde verdi. FP'liler kampanyalarını görünüşte, yıllardır telaffuz etmekten imtina ettikleri ama 28 Şubat süreciyle birlikte sahiplendikleri "demokrasi, insan hakları, hukuk devleti" üzerine oturttular. Fakat bu kavramların içi çoktan boşaltılmış olduğu için geriye bir tek "28 Şubat'ın mağduru" olmaları kaldı.

FP'liler "mağduriyet" edebiyatını tırmandırdıkça, MHP'liler başta olmak üzere rakiplerinin dillendirdiği, "Bunlara seçilseler bile iktidar vermezler," şeklindeki karşı propaganda daha fazla etkili oldu.

Sonuçta FP oyların ancak yüzde 15,4'ünü toplayarak DSP ile MHP'nin ardından üçüncü parti olabildi. Seçim sonuçları, daha çok MHP'nin üstlendiği, FP aleyhine yürütülen "seçilseler bile iktidar olamazlar" kampanyasının etkili olduğunu, özellikle devlete itaat noktasından pek şaşmayan İç ve Doğu Anadolu seçmeninin bu propagandaya itibar ettiğini gösterdi. FP, sistemle kavgalı ve daha önemlisi bu kavgada ömür boyu hükmen mağlubiyete mahkûm olduğu imajını yıkamadığı için seçimlerin en büyük mağlubu oldu.

28 Şubat darbesinin getirdiği çözülme, partinin 14 Mayıs 2000 tarihindeki kongresi yaklaştıkça daha görünür hal almaya başladı. Millî Görüş Hareketi'nde ilk kez bir kongrede iki genel başkan adayı çıktı: Erbakan'ın vekili Kutan'ın karşısına yenilikçilerin adayı olarak önce Bülent Arınç çıktı. Fakat Arınç, daha sonra adaylığını açıklayan Abdullah Gül lehine yarıştan çekildi. Sonuçta Kutan ve listesi 633, Gül ve yenilikçiler de 521 oy aldı. İki ay gibi kısa bir sürede Erbakan'ın bütün engellemelerine, genel merkez imkânlarından hiçbir şekilde yararlanamamalarına, haklarında çıkarılan bir dizi karalamaya karşın Gül'ün aldığı bu yüksek oy, çok kişiyi şaşırttı. Ve bu sonuç, bu harekette artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı gerçeğini ortaya koydu. Zaten sonuçlar açıklandıktan sonra, kazanan taraf olan gelenekçilerin suratı asıkken, yenilikçiler oldukça mutluydu. Yenilikçiler uzun bir süre kutlamaları kabul ederken, FP Genel Merkezi'nde tam bir yas havası egemendi. Ne var ki tüzük değişikliğiyle 50 kişilik GİK'e sadece gelenekçiler girebildiği için, yenilikçiler parti yönetiminde hiçbir şekilde temsil edilemediler.

Uzun süre yok sayılmaya çalışılan iç mücadele böylece meşrulaştı ve tırmanıp nitelik değiştirdi. Kişi eksenli ve esas olarak üslup farklılığı olarak başlayan ayrışmanın öze de sirayet etmiş olduğu çok açıktı.

Kongreden büyük bir moralle çıkan yenilikçiler, siyasî yasağı nedeniyle ön plana çıkamayan gerçek liderleri Tayyip Erdoğan'ın etrafında Millî Görüş'ten kopmanın hazırlıklarını yürüttüler. Geriye kalan en önemli pürüz, 22 Haziran 2001 tarihinde Anayasa Mahkemesi'nin FP'yi kapatmasıyla giderildi. Mahkeme FP'nin, kapatılan RP'nin devamı olma iddiasını oy çokluğuyla reddetti, ancak laiklik ilkesine aykırı faaliyetlerden FP'nin temelli kapatılmasına oy çokluğuyla karar verdi.

Gelenekçiler, 20 Temmuz 2001'de yine Kutan'ın genel başkanlığında Saadet Partisi'ni kurarken, yenilikçiler 14 Ağustos 2001'de Erdoğan'ın başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdular.

SONUÇ

Bugün Erdoğan ve AKP'nin ana gövdesini oluşturan Millî Görüş kökenli kadroların hemen hepsi, 28 Şubat sürecinden itibaren içine girmiş oldukları, İslâmcılıktan ve dolayısıyla da Millî Görüşçülükten uzaklaşma, hatta sıyrılma yolunda epey mesafe katetmiş durumdalar. Örneğin AKP'nin, Abdullah Gül, Bülent Arınç, Mehmet Ali Şahin gibi önde gelen kadroları değişik vesilelerle İslâmcı geçmişleriyle yüzleşip özeleştiri verdiler. Tayyip Erdoğan ise ısrarla kendisinin hiç İslâmcı olmadığını söyledi. Fakat partisinin "kırmızı çizgileri"ni de "dincilik, ırkçılık ve bölgecilik" olarak sıraladı.

AKP lideri "İslâmcı" yerine "dinci" tanımını yerleştirerek, geçmiş muhasebesi yapmaksızın, kendi deyimiyle "sıfır kilometre" siyaset yapma formülünü 15 ve 20 Kasım 2003 tarihindeki İstanbul'daki terör saldırılarının ardından da yürürlüğe soktu.

AKP'nin İslâmcılıktan/Millî Görüş'ten kopuşu çıplak bir şekilde dış politika alanında kendini gösteriyor. AKP hükümetlerinin Irak'a asker yollama ve Amerikan askerlerinin Türkiye'de konuşlanması konularında gösterdikleri gayretkeşlik, büyük ölçüde İslâmcı reflekslerini kaybetmeleriyle alakalandırılabilir. Buna karşılık, 1 Mart 2003 günü AKP hükümetinin Irak'la ilgili tezkeresi, 99 AKP milletvekilinin, diğer bazı kaygılara ek olarak, bir ölçüde aynı İslâmcı refleksi hâlâ muhafaza etmeleri sayesinde Meclis'ten geçmedi. 1 Mart 2003 günü, birçok açıdan Türkiye ve AKP için dönüm noktası olmaya adaydır; en azından köklü bir İslâmcı gelenekten, gömlek değiştirir gibi kopulamayacağını sert bir şekilde göstermiştir.

AKP kendisi için "muhafazakâr demokrat" tanımını uygun görüyor. Özellikle yabancı medyaysa AKP'yi "Müslüman demokrat, ılımlı İslâmcı" gibi kavramlarla tanımlamayı tercih ediyor. AKP için, özellikle Tayyip Erdoğan'ın savunuculuğunu yaptığı akım "globalist muhafazakârlık" olarak adlandırılabilir. Çünkü Erdoğan ve yakın çevresinin, ABD'nin başını çektiği "Yeni 'Yeni' Dünya Düzeni"ne, çok fazla eleştirmeksizin eklemlenme gayretlerinin, ulusal sisteme entegre olma çabalarından daha önemli.

Öte yandan AKP'yi tanımlamakta, Edvard Şevardnadze, Haydar Aliyev, Boris Yeltsin ve komünizme tövbe etmiş diğer eski komünist ülke yöneticilerini tanımlamakta kullanılan "eski komünist" tanımına benzer bir şekilde "eski İslâmcı" tamlaması daha kullanışlı olabilir.

AKP 21. yüzyılda kendine bir yer arar ve bu amaçla ilk olarak İslâmcılığa elveda derken SP, RP'den de önceki dönemin, yani Soğuk Savaş'ın İslâmcılığına dönme işaretleri veriyor. Bu partiyi 21. yüzyılın İslâmcılığına (diğer bir deyişle post-İslâmcılığa) taşıyabilecek belli bir entelektüel arayış olmakla birlikte Necmettin Erbakan'ın siyasete ve partinin başına geri dönmesiyle birlikte bunun en azından ertelendiği söylenebilir.

Kasım 2002 seçimlerinde binlerce Millî Görüşçü, SP'nin barajı aşamayacağı düşüncesiyle AKP'ye oy verdi. Bu kişilerin AKP'de ısrarlı mı olacakları, yoksa oradan koparacakları başkalarıyla birlikte SP'yi mi güçlendirecekleri zamanla anlaşılacak. Bunun ölçüsü de AKP iktidarının performansı olacak. ❐

Millî Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği

ALİ YAŞAR SARIBAY

MNP'nin Türk siyasal hayatına doğmasına neden olan olay, Türkiye Odalar Birliği içindeki kişiler düzeyde görülen bir çekişmeyle ilgilidir:

1966 yılında Türkiye Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanlığı'na getirilen Prof. Dr. Necmettin Erbakan, 1968'de büyük ticaret ve sanayi çevrelerine karşılık "küçük ve orta çaptaki iş adamlarının temsilcisi" olarak Odalar Birliği başkanlığına seçilmiştir. Ancak, görüşleri büyük ticaret ve sanayi kesiminin etkin olduğu İstanbul ve İzmir Ticaret odalarının tepkileriyle karşılaşan Erbakan; AP iktidarının Ticaret Bakanı tarafından başkan olarak tanınmayarak bu önemli karar merkezinin yönetiminden hemen uzaklaştırılmış, hatta AP'den milletvekilliği aday adaylığı da veto edilmiştir.

1969 genel seçimlerine Konya'dan bağımsız aday olarak giren ve kazanan Erbakan, Anadolu küçük girişimci kesimin tepkisini şu şekilde dile getirmiştir:

> *Ekonomik mekanizma büyük kent tüccarlarından yana işlemekte, Anadolu tüccarı, kendilerini üvey evlat olarak bilmektedir. İthalat kotalarındaki aslan payı, üç-dört kentin tüccarına ayrılmaktadır. [...] Anadolu bankalarında toplanan toplam mevduatı, Anadolu halkı yatırmakta ama bu para kredi şeklinde büyük kent tüccarına verilmektedir. [...] Odalar Birliği tümüyle komprador-mason bir azınlığın vasıtası halinde çalışmaktadır. Koca teşkilat komprador ticaret ve sanayiin kontrolü altındadır. O halde önce idare heyetine girelim ve Odalar Birliğini Anadolu tüccar ve sanayicisinin de hizmetine yarar bir hale getirelim dedik.*

Odalar Birliği içindeki mücadele, Anadolu küçük ve orta girişimciliğinin Erbakan'ın önderliğinde bir siyasal parti olarak örgütlenmesini gerektiren boyutlara ulaşmaktır. Böylece Millî Nizam Partisi (MNP) 26 ocak 1970'de siyasal hayatındaki yerini almıştır. MNP'nin kuruluşunu zorunlu kılan nesnel koşullar, sanayileşen Türk toplumundaki işlevsel bölünmelerin keskinleşmesinin bir sonucu olmasın rağmen; basın ve kamuoyu, yeni partiyi ve yöneticilerini siyasal yollarla Türkiye'de İslâmiyet'in destekleyicisi olarak nitelemiştir.

Gerçekten de İslâmcı ideolojiyi savunduğu açık olan *Bugün* ve *Sabah* gazetelerinin MNP'yi bu şekilde lanse ettikleri söylenebilir. Bu gazetelerden birincisi, okuyucularına, MNP'nin sağcıların partisi olacağına ilişkin güvence verirken; ikincisi, partinin Anadolu'nun tüm "mukaddesatçıları" tarafından beklenen, tüm sağcıların gerçek çıkarlarını gözetecek, ortamın sağında bir parti olduğunu vurgulamaktaydı.

Partinin böyle tanıtılmasından bir abartma olduğu söylenemez. Çünkü, Erbakan daha 1969 seçimlerine aday olarak katılırken "milliyetçi ve mukaddesatçı bir Türkiye yaratmak" sloganını kullandığı gibi Nizamülmülk'den Sultan Hamit'e kadar birçok sultanın partinin kurucuları arasında yer aldığı söylemekteydi. Ayrıca, Erbakan, 26 Ocak 1970'de yaptığı bir basın toplantısıyla MNP'nin mason, komünist ve siyonistler dışına herkesi üye olarak kabul edeceğini bildirmişti.

MNP'nin kuruluş kongresi 8 Şubat 1970'de Ankara'da, "Allahüekber, Amin, İnşallah" sedaları arasında tekbir getire-

Necip Fazıl, MNP'nin devamcısı MSP'yi "Avrupa'dan ithal malı mukallid partiler" içinde "ilk yerli malı fikir ve hamlesi" olarak kutsamış, ancak MSP'yi de İslâm davasının kurmay stratejisine ve irfanına malik görmediğini yazmıştı.

rekten yapıldı. Kuruluş Beyannamesi'nde, Millî Nizam Partisi'nin, Allah'ın, hakkı tutma, iyiyi sağlama ve kötüyü men etme yolunda bulunmak üzere seçtiği mümtaz ve aziz milletimizin asırlardan beri özleyip beklediği kendi ruhunun derinliklerinden gelen mânâ ve madde sahasında yeniden doğuşundan başka bir şey olmadığı söyleniyordu.

Dolayısıyla, diğer partilerin tohumunun kabuğunu boyama çabalarından öteye geçmeyen gaye ve tutumlarının yanında açılmış halis, özden ve içten gelen ve mesut neticeye giden, hayat ve maneviyat dolu tek ve kesin hamlesi olduğu belirtilerek MNP'nin, dokuzuncu parti değil, birinci parti olduğu vurgulanmaktadır.

MNP'yi doğuran koşulların doğal olarak programına da yansıdığını görmekteyiz. Gerçekten de partinin programı incelendiğinde MNP hareketini doğuran ekonomik ve sosyal sorunlara önerilen çözümlerin yanında, modernleşmenin doğurduğu sonuçlara gösterilen ideolojik tepkilerin de yer aldığını söylemek mümkündür:

MNP programının "Esas Gaye" bölümünde partinin, milletimizin fıtratında mevcut olan yüksek ahlak ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılmasını, inkişafını ve cemiyetimize nizam, huzur, içtimaî adalet ve vatandaşlarımıza saadet ve selamet getirmesine gaye edindiği söylenerek milletimizin geçirdiği büyük tarihî tecrübeler ve kazandığı olgunluk sayesinde, millî ve manevi değerlerimize halel getirmeden demokratik hukuk nizamı içerisinde manevi maddi kalkınma hareketlerinin bir sentezini getireceği, yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kuracağı belirtilmektedir.

Ayrıca mutlak olarak cemiyeti gözetip ferdi ihmal eden veya ferdi gözedip cemiyeti ihmal eden sistemlerin içtimai adalet anlayışı ve tatbikatı yeterli bulunmamaktadır. İçtimaî adaletten maksadın, fertle cemiyet ve halkla emek arasında adilâne bir dengenin bulunması olduğu belirtilerek partinin, bu dengede sadece adaleti kifayetli addetmeyip fazilet ve ihsan ile daha mesut cemiyet nizamına da ulaştırılmasını gaye saydığı hususuna

dikkat çekilmektedir. Bu bakımdan fertlerin, iç düzeni bozulmaya terk edildikten sonra dışta yapılacak düzen değişiklikleriyle bütün meselelerin hal yoluna gireceğini zanneden görüşler kifayetsiz sayılmaktadır.

MNP programı, "Maarif Politikası"na ayrı bir önem vermektedir. Programda bu konu, "ilme ve âlime en fazla kıymet veren ve hürmet eden aziz Milletimizin hizmetinde Partimizin birinci derecede ehemmiyet verdiği dava, maarif kalkınmasıdır. İlim ve medeniyet yarışında Milletimizin lâyık olduğu mevkie erişmesi ancak bu sayede mümkün olacaktır" şeklinde dile getirilerek; "bu itibarla az gelişmiş olmaktan kurtuluncaya ve insanlık camiasında her bakımdan örnek millet seviyesine erişinceye kadar maarif sahasında bir millî kültür mücadele hareketinin başarılması icap ettiğinde kaniiz" denilmekte ve "yeni nesillerin inançlı, çalışkan, vatanperver, millî ahlaka, aile nizâmına ve tarih şuurumuza sahip, hakşinas, feragatkâr ve fedakâr, ilim teknik ve medeniyet yarışında bütün insanlığa ışık tutacak bir seviyeye erişme azminde olarak yetiştirilmesi gereği" vurgulanmaktadır.

Programın bir başka yerinde ise maarif politikası içinde din eğitimine verilen yer şu şekilde anlatılmaktadır: "Partimiz, temel hak ve hürriyetlerin umumi esasları dahilinde vatandaşları öğretim ve eğitime tâbi tutmak suretiyle dini öğretim noksanından doğacak mahsurların izâle edilebileceğine ve dinin istismardan kurtulacağına inanır." Programda din eğitimine verilen bu yerin MNP'nin laiklik anlayışının bir uzantısı olduğu söylenebilir. Nitekim parti programının "Vicdan Hürriyeti" başlığı altında yer alan laiklik anlayışının şu şekilde temellendirildiğini görmekteyiz: "Din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak tarif edilen laikliğin, dine baskı ve dindarlara saygısızlık gayesine alet edilmesine karşıyız. Laiklik mevzuunda partimizin ölçüsü, bu müesseseyi din aleyhtarlığı şeklinde bir tatbikata döken her nevi anlayışa karşı olmak şeklinde ifade edilebilir. Milletimizi dini bilgiden kısmen veya tamamen mahrum bırakmaya müncer olabilecek yanlış politikanın yerine, dini hislerin istismarına mahâl ve imkân bırakmayacak mahiyette bir eğitim ve öğretim politikası takip ve tatbik etmek davasındayız."

Özetle diyebiliriz ki MNP'nin programında buraya kadar aktarılan konuların ortak özelliği, sosyal hayat içinde ve iktisadî faaliyetlerde rol alacak "inançlı insan tipi" yaratmak istemesi ve "ahlakî nizam"a önem vermesidir. Nitekim, programın iktisadî hayata ilişkin önerileri de böyle bir anlayışı yansıtacak öğelere sahiptir.

Bunun yanında MNP, iktisadî felsefesinin esasını oluşturan "helal kazancı teşvik etmek ve mülkiyet hakkında hürmetkar olmak" ilkeleri çerçevesinde, özel teşebbüsü geliştirmeye, teşvik etmeye, yol gösterici olmaya özen göstereceğini belirtmekle beraber, "halen tatbik edilmekte olan mahdut zümre özel sektörcülüğü yerine kalkınmayı bütün yurt sathına yayıp, bir yaygın özel sektör politikası yürütmeyi" öngörülmektedir. Böyle bir politikada, devlete de özel girişimciliğin kuramadığı ekonomik ve sınaî kuruluşları kurup, verimliliğini sağladıktan sonra özel girişimciliğe aktarma görevi yüklenmektedir.

MNP, siyasî ve iktisadî bağımsızlığın teminatını "ağır sanayi" kurmakta görerek, sanayileşmeyi sağlamak için yeni bir Sanayii Teşvik Kanunu'nun çıkarılmasını savunmakta, "sınaî kuruluşların bütün yurt sathına dağılmasını sağlayarak sermayenin teşekkülü ve sanayileşme hareketlerine tahsisi için teşvik edici ve kolaylık gösterici usullerin tatbik edilmesi"ni istemektedir.

Erbakan'ın Birinci Büyük Kongre'de özetlediği gibi, MNP iktisadî anlamda şu köklü değişiklikleri öngörmektedir:

1- Mahdut özel sektörcülük ve devletçiliğin yerine yaygın özel sektörcülüğün ikame edilmesi.

2- Yatırımların az gelişmiş bölgelere tevcihi.

3- Merkezî planlama yerine, bölgesel planlamaya geçilmesi.

4- Açık, gizli ve muzur israfın önlenmesi.

5- Sömürücü faizciliğin zararlarından halkımızın ve ekonomimizin kurtarılması.

6- Vergiyi sonunda fakire yükleyen sistemin değiştirilmesi.

7- Kredi sisteminin tamamının değiştirilerek, çalışmak isteyen insanların her zaman, işlerinin verimlilikleri derecesinde para bulacakları bir nizamın getirilmesi.

8- Topraktan azamî istifadeyi sağlayacak yeni esasların getirilmesi.

9- Çalışmayı ibadet aşkı ile yapacak ruhun ihyası.

10- Millî turizme dönülerek, millî mehfâhirimizin, şehitlerimizin, büyüklerimizin, evliyalarımızın tanınması.

Bu "iktisadî esaslar"a bakılarak MNP'nin, girişimciliğin ekonomik sistem içinde kazandığı etkinliğe, Anadolu orta/küçük girişimciliğinde doğan tepkileri simgelediği söylenebilir.

MNP hareketine kadar Türkiye'nin modernleşme süreci içinde dinsel muhalefet kendi başına ortaya çıkmıştır. Gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerek Cumhuriyet döneminde dinsel muhalefet, görünüşte Batılılaşmaya karşı tepki olarak kenar muhalefetin yanında yer almış ve her iki dönemde sınıfsal muhalefetle çakışmıştır.

Cumhuriyet dönemi ve özellikle 1950'den sonraki sosyo-ekonomik gelişmeler, bu çakışmada dinsel muhalefetin özellik kazanmasını sağlayacak evreler içermiştir. AP iktidarı dönemi bu açıdan son evre olarak nitelenebilir. Çünkü, sosyo-ekonomik alanda küçük ve orta girişimciliğin temsilcisi olarak gördüğümüz MNP'nin doğuşu, ekonomik yapının farklılaşmasının AP'de yarattığı çelişkiden kaynaklanmıştır.

Küçük ve orta girişimciliğin MNP'den önce AP içinde yer almasının nedenleri, AP'nin, devamı olduğunu söylediği DP döneminde özellikle 1954-1958 yıllarının en çok küçük sanayiciler, ikinci derecede de küçük ticaret kesimi için refah dönemi olmasına bağlanabilir.

MNP, bu noktada DP ve AP'den farklı olarak dinsel muhalefeti kendi sosyo-ekonomik tabanına dayandırarak ortaya çıkmıştır diyebiliriz.

MNP, 20 Mayıs 1971 tarihinde, Siyasi Partiler Kanunu'nun 101, 92, 94 ve 97. maddelerine dayanarak, Kemalist ideolojin ilkelerinin sınırlarını çizdiği siyasal sistem içinde, MNP'nin "sisteminin üstünde" bir çatışmaya yöneldiği gerekçesiyle, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Çünkü meşruluğunu değişik bir ideolojiden alan bir siyasal sistem içinde yer almasına rağmen MNP'nin dayandığı başka bir meşruluk anlayışı söz konusudur: Mevcut siyasal sistem, meşruluk kaynağı olan Kemalist ideolojinin geçiş toplumunun milliyetçiliğini temsil ederken, geleneksel toplumun hâkim ideolojisi olan dinci ideoloji, "millet" kavramına değil "ümmet" kavramına önem verdiğinden, meşruluk anlayışı da bu esaslara dayanır. MNP'nin kapatılmasındaki temel ideolojik neden her şeyden önce bu farklılıktan kaynaklanmaktadır. Çünkü MNP'nin siyasal sistem içinde hareket edebileceği alanın sınırları, geleneksel toplumdaki ideolojiye rakip olarak doğan ve hâkim duruma gelen milliyetçi ideoloji -yani Kemalizm- tarafından saptanmıştır.

MNP'nin kapatılmasında belirleyici bir etken olarak o günkü siyasal ortamın, yani 12 Mart döneminin en belirgin özelliği ise bürokrasinin iktidara ağırlığını yeniden koyma denemesi olması ve Kemalist ideolojinin izlerini taşımasıdır. 12 Mart muhtırasındaki ana tema, toplumun içine girdiği bunalımdan kurtuluşun tek yolunun Kemalist ideoloji doğrultusunda getirilecek çözümler oluşudur. Şüphesiz böyle bir ortamdan dinci ideoloji benimse-

yen bir siyasal partinin etkilenmemesi mümkün olmazdı. Nitekim MNP'nin kapatılması da bunu kanıtlamıştır.

MİLLÎ SELAMET PARTİSİ'NİN KURULUŞU, ÖRGÜTLENİŞİ VE İDEOLOJİK TEMELİ

Kuruluş ve Örgütleniş

Millî Nizam Partisi'nin kapatılmasından kısa bir süre sonra 11 EKİM 1972'de Millî Selamet Partisi (MSP) kurulmuştur. MSP'nin kuruluşu açısından önemli soru, bu partinin MNP ile arasında bir farkın olup olmadığı; varsa bu farkların hangi noktalarda toplandığıdır.

Gazeteci Abdi İpekçi' nin aynı doğrultuda sorduğu soruya Erbakan'ın verdiği yanıt şöyledir:

> *MNP kapandığı zaman ne olacağı yine kanunlarda gösterilmiştir. Bu partinin hükmi şahsiyeti ortadan kalkar. Ama bu partiye üye olan milyonlarca insan, herhangi bir şekilde milletin bu çeşit büyük bölümlerinin demokrasi dışında tutulması veya onların hakkında herhangi bir muamele yapılması esasen mümkün değildir. Bu güne kadar kurulan birçok partilerden birisi de Milli Selamet Partisi'dir. Bunlar arasında herhangi bir münasebet zorlayarak kurmakta ne bir fayda vardır, ne de mânâ ifade eder.*

Erbakan'ın dolaylı cevabına rağmen MSP sözcüleri mümkün olduğu kadar MNP'nin devamı olduklarını, toplantılarda açıkça söylemeye çalışmışlardır. Bunun yanında MNP hareketinde rol alan kişilerin aynı zamanda MSP'nin kuruluşunda da katkıda bulunmaları, MSP'nin, MNP'nin değişikliğe uğramamış bir devamı olduğunu göstermektedir.

Anayasa Mahkemesi'nin MNP'yi kapatması, aynı akıbete uğramamak için MSP yöneticilerini daha temkinli davranmaya itmiştir. Öyle ki kapatılan MNP'nin genel başkanı olan Erbakan, yeni partinin kurucuları arasında bile yer almamıştır. Bunun yanında MNP zamanında olduğu gibi, kürsüye her aklına geleni söyleyecek kimselerin çıkmamasına özen gösterilmiş, seçim öncesinde açık hava ya da kapalı salon toplantılarını yeğleyen MSP genel merkezi, Erbakan'ın radyo konuşmalarının bütün Türkiye' de evlerde gruplar halinde dinlenmesini sağlamıştır.

Buna karşılık, partinin yurt düzeyinde örgütlenmesi hızlı bir biçimde gerçekleşmiştir. Örneğin MSP 21 Ocak 1973'de Birinci Büyük Kongresi'ni yaptığı tarihte, 42 ilde ve 300'e yakın ilçede örgütlenmiş, bu sayı Birinci Büyük Kongre'den sonra artış göstererek "Fevkalade Büyük Kongre"nin yapıldığı 22 Temmuz 1977 tarihinde 65 il ve 400'ü aşkın ilçe sayısına ulaşılmıştır.

Şüphesiz, bu hızlı örgütlenmede MSP'nin gördüğü yaygın desteğin büyük etkisi olmuştur. 1973 seçim sonuçları bu yaygın desteği kanıtlaması açısından önemli bir evreyi simgelemektedir. Bu seçimlerden aldığı oy ve kazandığı sandalye sayısı MSP'yi Türk siyasal hayatının üçüncü büyük partisi yapmıştır. Ayrıca, MSP geldiği bu durumdan sonra Türk demokrasisi için "anahtar parti" niteliğini kazanmış ve üç ayrı hükümete ortak olarak ideolojisini uygulamaya koyma olanağını bulmuştur.

İdeolojik Temel: Millî Görüş'ün Dayandığı Esaslar

MSP'nin Birinci Büyük Kongresi'nin açış konuşmasında, partinin ilk genel başkanı Süleyman Arif Emre, Türk toplumunun siyasal bakımdan bir yapı değişikliği geçirdiğini ve bu değişikliğin, şimdiye kadar Türk siyasal hayatında birinci derecede rol oynayan kitle partilerinin çözülmesine, bunun yerine "fikir sistemleri etrafında mihraklaşan" partilerin geçmesine neden olduğunu belirterek, hür ve demokratik Batı ülkelerinin hemen hepsinde olduğu gibi Türkiye'de de belli başlı üç görüşü temsil eden siyasal kuruluşların yer alacağını vurgulamıştır.

Emre'nin değindiği bu üç temel görüş, "Millî", "Liberal" ve "Solcu" görüşlerdir. Ona göre ülkemizde millî görüşün samimi temsilcisi olan MSP'ye karşılık, liberal görüşü Adalet Partisi, solcu görüşü ise Cumhuriyet Halk Partisi temsil etmektedir.

Millî Görüş'ün ne olduğu ve toplumsal sorunlara diğer görüşlerden farklı olarak ne gibi çözümler bulduğu sorusunu Emre, "Millî Görüşün İzahı" başlığı altında şöyle yanıtlamaktadır:

Anayasamız devlete ferdin, hem maddi ve hem de manevi varlığını geliştirecek şartları hazırlama vazifesini vermiştir. Partimiz de bu prensibe muvâzi olarak manevi ve maddi kalkınma hareketlerinin dengeli olarak yürütülmesini kabul eder. Sadece maddi kalkınmaya ağırlık vererek manevi gelişmeyi ihmal eden sol ve liberal görüşlerin Milli ihtiyaca cevap vermekten uzak olduğu ve Anayasanın 10., 14. ve diğer ilgili maddelerinde emrettiği manevi gelişmeye ve ahlakçılığa gereken ağırlığı vermedikleri kanaatindeyiz.

Bu ise eksik bir görüştür. Çünkü maddi kalkınma, manevi kalkınmanın tamamlayıcısı ve desteğidir.

Anayasamız ayrıca 11., 19., 22., 26. ve 29. maddelerinde ise ahlak ve fazilete dayalı bir cemiyet nizâmı zarureti üzerinde hassasiyetle durmuştur. Partimiz ve demokratik rejimde cemiyet huzur ve selâmetin ve siyasî hayatta istikrarın sadece hukuk nizâmı ile temin edilemeyeceği, hukuk nizâmının aynı zamanda ahlak nizâmı ile tamamlanması ve desteklenmesi gerektiği görüşündedir.

Ahlak nizâmı, demokratik rejimin manevi temeli ve mevcudiyetinin garantisidir. Çünkü demokratik rejimin kişilere bahşettiği hak ve hürriyetler ancak ahlak nizâmı sayesinde cemiyetin yararına kullanılabilir. Ve yine ancak ahlak ve faziletin hakim olduğu cemiyetlerde yapılan secimler ahlaklı ve adil olanların iş başına gelmelerini sağlar. Ahlak ve faziletin çoğunluğa hakim olmadığı vasatlarda ise seçimler menfi netice vererek menfaatçiler veya lâyık olmayanların hakimiyetine yol açabilir. Bu sebepten ahlak nizâmı olmadan sıhhatli ve başarılı bir demokratik Cumhuriyet rejiminin mevcudiyeti düşünülmez.

Bir rejim, ancak ona inananların mevcudiyetiyle ve çoğunluğu ile ayakta durabilir. Bu ise ferdin manevi ve fikri eğitimi ile temin edilebilir.

Bu çerçevede Millî Görüş, beş ana hedef öngörülmektedir. Bunlar: 1) İç Barış 2) Devlet-Millet Kaynaşması 3) Yeniden Büyük Türkiye Meş'alesi 4) Manevi Kalkınma 5) Maddi Kalkınma'dır.

Millî Görüşün sahip olduğu önündeki "millî"lik sıfatına ve millî bünyemizin kendisini temsil ettiğinin ileri sürülmesine rağmen, milliyetçi görüş olarak adlandırılmaması ilgi çekicidir. Bu durumu açıklayıcı bir neden olarak; Türk toplumunun şanlı bir geçmişe sahip olmasında ve geleceğe dönük olarak yeniden "Büyük Türkiye"nin yaratılmasında en büyük etkenin din olduğunun kabul edilmesi; dolayısıyla ulus bağına önem veren "milliyetçi" deyiminden kaçınılması gerektiği belirtilebilir.

Bununla beraber, MSP'ye yakın bir yazarın da belirttiği gibi; milliyetçilik düşüncesinin dinci ideoloji açısından içerdiği mantık sistemi de açıklayıcı ikinci bir neden olarak göz önünde tutulmak gerekir. Şöyle ki: Millet" kavramının sözcük kökeninin Arapça "aynı inanç etrafında meydana gelen bir topluluk" anlamını içermesi; çeşitli inançlar etrafında meydana gelen her topluluğa bir millet adı verilmesi sonucunu doğurmaktadır. Fakat, dinci ideoloji açısından asıl önemli olanı, bütün fikir ve inançların temelde "hak" ve "batıl" olarak ikiye ayrılmasıdır. Buna göre millet kavramı da geniş anlamda ikiye ayrılmakta, "İslâm milleti" ve "Küfür milleti" kavramları ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak S. Eş şunları söylemektedir:

İslâm milleti İslâm inancına bağlanmış insanları etrafında toplandığına göre bu insanların kan ve dil beraberliği gibi dar bir kabile şuurunda bağlandıklarını düşünmek bile Müslümanlara iftira olur. Kaldı ki, cihanşümul bir hayat nizâmı olan İslâm'ın, insanlara derilerinin renklerine veya kan soylarına ve dillerine yahut memleketlerine göre değişik fazilet ölçüleri içinde değerlendirilen görüşlerle bağdaşamayacağı açıktır. Nitekim İslâm inancına sahip insanlar arasında Allah yoluna sadakatle bağlılık demek olan 'takva'dan başka bir üstünlük ayırımı yapılamayacağı kesinlikle kaideleştirilmiş ve bu temel kaide dışındaki düşünceler zammolunmuştur. Durum bu iken, artık bir Müslüman'ın başka insanları ırklarına, dillerine, kan soylarına, yurtlarına göre değerlendirilmesinin İslâm hakikatiyle bir ilişkisinin olamayacağı açıktır. O halde biz de milliyetçilik düşüncemizin mantığını iyice kurmalı ve İslâm milliyetçiliği dışındaki her türlü yakınlaştırmanın bize hakkın dışına sürükleyeceğini idrâk etmeliyiz.

Millî Görüş Açısından Laiklik Sorunu

Millî Görüş'e göre, "içtimâi büyük sızıların, yaraların temelini teşkil eden" laikliği bir toplumsal sorun olarak ortaya çıkaran iki önemli etken bulunmaktadır. Birincisi, laikliğin Türkiye'de anlaşılmamış olması, dolayısıyla yanlış tanımlanmasıdır. İkincisi ise laikliğin yanlış tanımlanması, düşünce özgürlüğü çerçevesinde yanlış uygulamalara neden olmasıdır.

Millî Görüş laikliği tanımlamada kalkış noktası olarak Türkiye'de yanlış algılanan anlamını almaktadır. Buna göre, Türkiye'de laiklik, şimdiye kadar "inanmayan insanların inananlara tahakkümü" olarak anlaşılmıştır. Oysa Millî Görüşe göre;

Sözcük kökenine inildiğinde görülür ki "laiklik", bizden başkaları da var ve fakat onlar da aynı derecede itibara sahip kimseler demektir. Çünkü, Fransız Devriminden beri, laikliğin Batı'da uygulanışına kaynaklık eden anlayış budur: Fransa'da bazı kimseler dindar, kiliseye bağlı, bazıları değil. Ne dediler? Biz laik olacağız, yani temel düşünce sisteminden dolayı kimseyi kınamayacağız. Laikliğin esası; kimse başkasına düşüncesinden dolayı kınayamaz, demektir. Bu düşünce hürriyeti teminatının ifadesidir. Laikliğin lûgâten ve istilâhen mânâsı bu... Batıdaki tatbikatı bu... Hâl böyleyken bunu alıp da bambaşka mânâlara çekmek Türkiye'de içtimâî bünyemizi zedelemekten başka netice vermiyor. Bir an evvel bütün bu hususlarda medeni alemdeki seviyeye erişmek mecburiyetindeyiz. Bunun için de yapılacak tek şey, iç barışın sağlanmasında, düşünce ve inanç özgürlüklerinin uygulanmasında bir engel oluşturan ceza yasasındaki 163. maddenin kaldırılarak yerine İnsan Haklarını Koruma Kanunu'nun getirilmesidir. Böylece hiç kimse birbirine inancından dolayı tahakküm edemeyecek. Ne bir insan başka biri camiye giderken 'sen niye camiye gidiyorsun' diyebilecek. Ne de camiye gitmeyen bir insana 'sen niye camiye gitmiyorsun' diyebilecek. Herkes vicdan ve inanç hürriyetine sahip olabilecek. Kimse inancından dolayı kınanamayacak.

Bu çerçevede, 63. maddenin içeriğinde getirilen eleştiri ise şöyledir:

Bu maddede iki esas var: Bir tanesi bir kimse dini esasa müstenit devlet kurmak isterse bu kimse, ağır suçlu ayılır ve ağır şekilde cezalandırılıyor. Bunun arkasında diğer bir bölüm, din istismarı da suç sayılıyor. Bu da cezalandırılıyor. Aslında bu kanun çeşitli tefsirlerle şu veya bu şekilde haklı gösterilmeye çalışılıyor. Fakat bunun bir ilmi tahlili yapıldığı zaman bu kanun içerisinde haklı karar bulunmaz. Din istismarı deniliyor. Ne demek din istismarı? Türk milleti çocuk mu? Gel sen istismar et de göreyim bakayım. Milleti çocuk yerine

koyuyorlar. Gelip de dindar görünerek bu milleti kimse aldatamaz... Bundan başka dini esasa müstenit devlet kurmak istinadı herkese çok kolaylıkla yapılabilecek bir istinattır.

Bütün bunlara rağmen, Erbakan'ın bir Alman gazeteciye verdiği demeç, MSP'nin laiklik anlayışı üzerindeki kuşkuları yoğunlaştırmıştır. Federal Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin yayın organı olan *Vorwarts* gazetesinde yer alan ve Almanya'nın Sesi Radyosu'nun "Atatürk Türkiye'si için korkunç sayılabilecek ve Ortaçağ'ın bütün taassubunu kapsayan bir demeç" olarak nitelediği konuşmasında Erbakan, "çağımızda şer'i kanunların yürürlükte olduğu bir Türkiye düşünebiliyor musunuz?" sorusuna, "teorik olarak pekalâ mümkündür. Şer'i kanunları muhafaza eden ülkeler bunlardan memnunlar ama karar parlamentonundur" cevabını vermiştir.

Erbakan'ın bu demecine ek olarak MSP'nin iktidarda bulunduğu II. Milliyetçi Cephe döneminde İstanbul'da toplanması ve açış konuşmasını Erbakan'ın yapası tasarlanan Siret-i Nebi Konferansı'ndan da söz etmek gerekmektedir.

Söz konusu konferansın niteliğini ortaya koya bilmek için, Pakistan'da yapılan Birinci Siret-i Nebi Kongresi'nde alınan bazı kararlara bakmak yetecektir.

Bu kararlara şöylece özetlemek mümkündür:

Kongre, bütün Müslüman ülkelerin hükümetlerine şeriatın temel yasa olarak kabulü konusunda çağrıda bulunur.

Kongre, İslâm ülkeleri hükümetlerine kutsal Kur'an dili olan Arapça'nın halka mâl edilmesi ve Arapça'nın İslâm Dünyasının evrensel haberleşme dili olarak kullanılması konusunda tavsiyelerde bulunur.

Kongre, bütün İslâm Ülkelerinin, Cuma gününü resmi tatil günü kabul etmesi için girişimlerde bulunmayı ve her fırsatta din bayramlarının kutlanmasını ister.

Nitekim Milletlerarası II. Siret Konferansı, genel seçimlerin öne alınmasıyla ertelenerek 10 Haziran 1977'de İstanbul'da toplanmış, açış konuşmasını, tasarladığı gibi, Erbakan yapmıştır.

Görüldüğü gibi gerek Erbakan'ın Alman gazeteciye verdiği demecin niteliği, gerek Siret konferanslarının içeriği, Millî Görüş açısından laikliğin kurumsal düzeyde bir "din ve vicdan hürriyeti" olarak algılanır görünmesine rağmen aynı görüş fiiliyatta dinî sosyal/siyasal hayatta kılavuz yapma eğilimi taşımaktadır.

Bugün Batı toplumlarının birçoğunda hâlâ bir resmî devlet dinine sahip olanların görülmesine ve gene birçoğunda topumu düzenleyen kuralların dinin etkisinden kesinlikle sıyrılmamasına rağmen, yukarıda belirtilen üç aşamanın laikliğin evrimini bir bütün olarak yansıtıldığı söylenebilir.

Oysa, İslâm dini, laikliğin Batı'da geçirdiği aşamalar açısından din ile devlet işlerini ayırmak bir yana, tam tesirine kaynaştırılmıştır. Dolayısıyla İslâm dini için insanların iç dünyasını olduğu kadar, devlet içindeki davranışlarını da tanrısal kurallara bağlama amacını gütmek söz konusudur.

MİLLÎ SELAMET PARTİSİ'NİN SOSYAL TEMELİ VE İDEOLOJİSİNİN UYGULAMAYA YANSIMASI

1973 genel seçimlerinden sonra ortaya çıkan meclis aritmetiğinin hiçbir siyasal partiye tek başına iktidar olanağını vermemesine karşılık partilerin koalisyon kurarak iktidar olmalarını sağlayan çeşitli seçenekler bulunmaktaydı. Nitekim parlamentoda en çok sandalyeye sahip partinin başkanı olarak cumhurbaşkanı tarafından Ecevit'e hükümeti kurma görevi verildiğinde, CHP genel başkanı, koalisyon konusunda varolan tüm seçenekleri deneme girişiminde bulundu.

Ecevit'in girişimde bulunup gerçekleştirmeye çalıştığı en son seçenek MSP ile

kurulmasını düşündüğü koalisyon oldu. Böyle bir girişim, ilk turda MSP'nin takındığı olumsuz tavır nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen, sonunda güçlükler aşılarak oluşturulan bir hükümet protokolü gerçekleştirilmiştir.

CHP-MSP koalisyonu, kamuoyunun bir bölümünde, "Atatürkçü bir partiyle dinci bir partinin bir araya nasıl gelebildiği" çerçevesinde bir tartışmaya neden olurken koalisyonun MSP'lilerce üzerinde durulan en önemli yanı, seçimle yasama düzeyinde kazanılan meşruiyetin, yürütme düzeyinde de kazanılma olanağının doğmuş bulunması olmuştur.

Örneğin MSP milletvekillerinden Gündüz Sevilgen, hükümetin güvenoyu almasının hemen ardından yaptığı bir değerlendirmede "Millî Selametçi'lerin bu ortaklıktan bekledikleri hedefin" başına "meşruiyet kazanma" sorununu koyarak şöyle demiştir:

> *Bu ortaklık bir defa ortalıkta dolaşan dedikodu, söylenti ve iftiraları ortadan kaldırmıştır. Milli Selamet'e iktidar mı teslim edilirmiş veya Milli Selamet'i bu meclislere nasıl oluyor da sokuyorlar diye hayıflananların gözleri fal taşı gibi açılmış, adete yüreklerine inmiştir. Evet artık hiçbir çevrenin şüphesi kalmamıştır ki Milli Selamet Partisi de Anayasanın vazgeçilmez unsur diye tesmiye ettiği siyasî teşekkürlerden biridir ve kırk sekiz kişisi ile hükümete ortak olmuştur.*

MSP, koalisyonun kendini "meşru kılma"nın bir aracı olarak görmenin yanında, bir koalisyonun "karşılıklı ödün verme" temel ilkesine dayandığını unutur görünerek, salt kendi programını uygulama aracı da yapmaya çalışmıştır. Öyle ki hükümetin ilk önemli icraatından birinde MSP'nin bu tutumu hemen ortaya çıkmıştır:

Koalisyon protokolünde yer alan "düşünce ve inanç suçlarını kapsayan genel af" konusu mecliste gündeme geldiğinde, MSP'li bazı milletvekilleri Genel Af Yasası'nın 5. maddesinin aleyhine oy kullanarak aykırı bir tutum içine girmişlerdir.

Şüphesiz böyle bir tutum, hükümet programını ihlalden öte MSP'nin fikir ve vicdan hürriyetini "kırk iki milyonun kardeşliği"ni ve iç barışı savunmasıyla da bir çelişki oluşturmuştur.

Bunu yanında daha önce DP milletvekili Hasan Değer'in hafta sonu tatilinin cumaya alınmasına ilişkin yasa değişikliği önergesini, Millet Meclisi İçişleri Komisyonu'nda MSP'li üyelerce desteklenmesi simgesel görünmekle beraber eskiye dönme özlemi taşıyan, aynı zamanda MSP'nin baştan beri kendi ideolojisi doğrultusundaki her eyleme, bir koalisyonun üyesi değilmiş psikozunda uygulamaya koymasını gösteren ilginç bir örnektir.

MSP'nin iktidarda bulunduğu sürece, elinde bulundurduğu bakanlıklar aracılığıyla dış görünüme önem veren icraatın uygulayıcısı olması da ayrı bir olgundur.

Örneğin Adalet Bakanı Şevket Kazan, ilk iş olarak müstehcen neşriyata karşı savaş açmış ve Karaköy meydanındaki "Güzel İstanbul" adlı çıplak kadın heykelini kaldırmıştır. İçişleri Bakanı Oğuzhan Asiltürk ise alkol tüketimini sınırlandırarak biranın tüm lokanta ve kahvehanelerde satılmasını özel izne tâbi kılmıştır.

MSP, bu uygulamaların yanında kendi ideolojisine uygun olarak manevi kalkınmayı gerçekleştirmek için dinsel alanı ilgilendiren icraata da çok önem vermiştir. Örneğin Devlet Bakanı Süleyman Arif Emre, binden çok köy camiinin proje ve bedellerinin devletçe karşılanmasını, beş bin imam-müezzin ve Kuran Kursu hocası kadrosunun, ek olarak bütçeye konması ve dağıtılması, İmam-Hatip Okullarının orta kısımlarının yeniden açılması, binası bitmiş İmam-Hatip Okulu mezunlarının aynen lise mezunu haklarına sahip olarak diledikleri fakültelere girebilmesi, bütün ilkokul, ortaokul ve liselerde ahlak dersleri konmasını sağlamıştır.

MSP'nin dinsel alanda bulunduğu bir

başka girişim, Diyanet İşleri Başkanı'nın, ilgili bakanın teklifi ve Din Kurulu'nun onayı ile "kaydı hayat şartı" esas olarak başkan kalmasına ilişkin hazırlattığı yasa teklifi olmuştur. Ne var ki, sonuç olarak devlet örgütü Şeyhülislâmlık kurumunun diriltilmesi demek olan bu teklif yasalaşmamıştır.

Manevi kalkınmayı gerçekleştirmeye yönelik bu tür girişimler CHP'yi rahatsız etmeye başlamıştır. Nitekim zaman ilerledikçe koalisyon ortakları arasındaki anlaşmazlıklar artma eğilimi göstermiştir. Örneğin devlet memurluklarına yapılan atamalar, CHP'nin "Halk Sektörü" tasarı, MSP'nin Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası (DESİYAB), Uçak Sanayii girişimleri, ahlak derslerinin içeriğinin ve kimler tarafından okutulacağının saptanması gibi sorunlar, ortaklar arasında sürekli sürtüşme konusu olmuştur.

Fakat Kıbrıs sorunu bu sürtüşmeleri bir yana bırakmayı zorunlu kılmıştır. Ancak Kıbrıs askeri harekâtı ve cenaze görüşmeleri bittikten sonra sürtüşmeler yeniden gündeme gelmiştir: CHP'nin askerî harekâtı Ada'daki Türkler'in aleyhine muhtemel gelişmeleri önlemek ve güney kıyılarımızın güvenliğinin sağlanmasıyla sınırlandırmak istemesine karşılık MSP, Ada'nın taksimini gerçekleştirici düzeye gelinceye kadar harekâtın devam etmesinden yana olmuştur.

Kıbrıs sorununa ilişkin koalisyon ortakları arasında ortaya çıkan bir başka sürtüşmeyi askerî harekâtın, MSP'li bakanların zoruyla başlatıldığını yayarak, bizzat MSP'liler yaratmışlardır. MSP'li basın bunu özellikle yaymış, on bir CHP'li bakanın çekimser kaldığı ve başta Ecevit olmak üzere diğer CHP'li bakanların harekâta karşı çıktığı, harekâtın MSP'li bakanların diretmesiyle başlatıldığı sürekli yinelenmiştir.

Erbakan da düzenlediği bir basın toplantısında konuya ilişkin bir soruyu kafalarda şüphe yaratacak şekilde cevaplandırmıştır:

Herkes çeşitli fikirlere sahip olarak Bakanlar Kurulu toplantısına gelebilir. Kanaatlerini serbestçe söyler. Mühim olan herkesin o esnada getirmiş olduğu ön fikirler değildir. Önemli olan arkadan verilen kararlardır. Bu bakımdan herkes çeşitli fikirlere sahip olsa da neticede tek bir karara varılmış olması asıl ehemmiyeti haizdir. Bu konuda açıklayacağım husus şudur ki hükümetimiz bir çıkartmaya karar almıştır ve müzâkerelerin sonunda alınan bu karar Bakanlar Kurulunda ittifakla kabul edilmiştir.

Şüphesiz, MSP'yi böyle davranmaya iten neden, askerî harekâttan sonra Ecevit'in kamuoyunda kazandığı saygınlık olmuştur. MSP bu tür söylentileri yayarak bunu önlemeye çalışmıştır denilebilir.

Koalisyon ortakları arasında iç politikaya ilişkin sürtüşmeler, böylece bir dış politika sorunuyla doruk noktasına erişince, koalisyonun pek kalıcı olmayacağı ortaya çıkmıştır. Sonunda Ecevit'in, İskandinav ülkelerine yapacağı gezi nedeniyle kendisinin yerine vekâleten CHP'li bir devlet bakanını görevlendirmesi ve MSP'lilerin buna itiraz ederek gezi kararnamesini imzalamamaları, koalisyonun dağılmasına yol açmıştır.

Ecevit, düzenlediği bir basın toplantısında, koalisyon ortaklığıyla hükümet etme ve siyaset anlayışının çok farklı oluşunu, koalisyonun bozulmasının asıl gerekçesi olarak göstermişse de Kıbrıs Harekâtı'yla Ecevit ve partisinin kamuoyunda kazandığı saygınlığın, oylarının artışında bir etken olacağının düşünülmesi de koalisyonu bozma kararını hızlandırıcı bir neden olarak belirtilmesi mümkündür. Nitekim CHP genel başkanının hükümetten çekilir çekilmez erken seçim önerisinde bulunması da bu durumu kanıtlamıştır.

"Milliyetçi Cephe" Koalisyonları

CHP-MSP koalisyonunun bozulmasından sonra hükümet oluşturmada var olan seçenekler gerçekleştirilmeyince ortaya çıkan bunalımı çözmek için, kontenjan se-

natörü Sadi Irmak, Cumhurbaşkanı tarafından Başbakan olarak atandı. Ancak Irmak'ın kurduğu hükümet güvenoyu almadı ve hükümet bunalımının daha da yoğunlaşmasına yol açtı. Çünkü o durumda başka seçenek bulunmadığı için ülke, güvenoyu alamayan bir hükümetle yönetilme durumuna girdi.

Ama sonunda partiler arası görüşmeleri yeniden başlamasıyla, kendilerince "Milliyetçi Partiler Topluluğu" olarak anılan AP, MSP, MHP, CGP bir araya gelerek Milliyetçi Cephe (MC) koalisyonunu gerçekleştirmek için anlaştılar. Böylece 31 Mart 1975'de Demirel'in başkanlığında kurulan hükümet, 12 Nisan 1975'de güvenoyu alarak göreve başladı.

MC'nin oluşturulması hükümet bunalımın çözülmesine yönelik olmasının yanında, koalisyon ortakları olarak partilerce yapılan bir siyasal hesaba da dayandırılmıştır denilebilir. Şöyle ki: 1973 seçimlerinde oldukça gerileyen AP, bu durumunu sağ oyların bölünmesine bağlamıştı. Seçimlerden sonra AP yöneticileri, her ne kadar *"millet bize muhalefet görevi verdi"* diyerek herhangi bir hükümet ortaklığına yanaşmamışlarsa da sonradan hem sol parti olarak CHP'nin iktidar olmasını engellemek hem de sağ oyları simgesel olarak AP liderliğinde toplamış görünerek, rakip sağ partilerin seçmenleri gözünde saygınlık kazanmak için "Milliyetçi Partiler Topluluğu" olarak bir koalisyon oluşturmada yarar görmüşlerdir.

Böylece AP, rakip sağ partileri yanına alarak onları kendisine karşı yetkisiz kılabileceği gibi giderek güçlenen CHP'ye karşı da ortak bir "cephe" oluşturmuş olacaktı.

MSP, MHP ve CGP'nin böyle bir koalisyondan umdukları yararın ise büyük ölçüde iktidar olmanın nimetlerini iyi kullanarak gelişmelerini sağlamak olduğu söylenebilir. Böyle bir eğilimin özellikle koalisyonun ikinci partisi olan MSP açısından sürtüşmelere yol açtığını da görmekteyiz.

Birinci MC Koalisyonu'nda kadrolaşmanın, MSP için en önemli sorunların başında geldiği söyleye biliriz. Çünkü MSP'li bir yazarın da belirttiği gibi, "şayet MSP istediği tayinleri yapamazsa, hiçbir iş yapamayacağını gayet iyi biliyordu". Bu bakımdan, MSP'li bakanların yaptığı ilk iş, atamalarla uğraşmak olmuştur.

MSP'nin kendi ideolojik doğrultusundaki kadrolaşması, hükümet çerçevesini aşan bir nitelik taşıdığı için yalnız koalisyon ortaklarını değil birçok kişiyi de tedirgin etmiştir. Örneğin, MSP, müftülerin vali yapılmasını, İslâm ülkelerine atanacak temsilcilerin o ülkenin dilini bilen ve namaz kılan kimselerden seçilmesini, İmam-Hatip Okulu mezunlarının polis olmasını ve bu mezunlara Silahlı Kuvvetler mensubu olma hakkının verilmesini istemekteydi. Kadrolaşmaya ilişkin koalisyon içindeki karşılıklı engellemeler ve bazı konulardaki hükümet programına rağmen beliren politik tutum farklılığı, ortaklar arasındaki ilişkileri gerginleştirmiş bulunmaktaydı.

Örneğin Meclis başkanlığına seçilecek aday üzerinde MSP ve AP'nin anlaşamaması, vali ve elçi atamaları konusunda yapılan pazarlığın sonuçlanamaması, Erbakan'ın İslâm Konferansı'nda konuşma isteğinin koalisyon ortaklarınca reddedilmesi, devlet güvenlik mahkemelerinin kurulması konusunda AP, MSP ve MHP'nin laiklikle ilgili suçların kapsam dışı kalması eğilimine, CGP'nin karşı çıkması, Basın-Yayın Genel Müdürlüğü'nün MSP'li Devlet Bakanına bağlanmaması, MSP'nin Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Ankara'da büro açması isteğine AP'nin karşı çıkması gibi konular, MSP'yi koalisyon ortaklarıyla çekişmeye itmiştir.

Sonunda MSP, koalisyonun kendilerini "hizmet yapma imkânından mahrum bıraktığını ve gelişme hızını azalttığını" bildirerek koalisyonun devam edebilmesi için bazı koşullar ileri sürmüştür. MSP Genel İdare Kurulu'nca basına açıklanan bildiride koalisyona devam şartları şöyle sıralanmıştır:

- Maarif, ahlakî ve manevi değerlere istinat ettirilmeli, müfredat programlarının milli kültüre uymayan kısımları değiştirilmelidir.

- Devlet Sanayi ve Yatırım Bankası sürâtle kurulmalı, kanunun âmir bulunduğu sermaye bakaya tahsis edilmelidir.

- Motor sanayii, otomotiv alanında aktarma organları sanayii, takım tezgahları sanayii ve diğer ağır sanayii yatırımları hızla gerçekleştirilmeli, bunların kuruluşuyla ilgili kararname imzaları tamamlanmalıdır.

- Sanayi Bakanlığı için istenen yeni kadrolar derhal tahsis edilmelidir.

- Sümerbank, MKE, Türkiye Demir Çelik İşletmeleri, SEKA, Çimento, Şeker ve Azot Sanayii için istenen kadrolar derhal tahsil edilmelidir.

- Türk Uçak Sanayii Anonim Şirketi girişimi ve Milli Harp Sanayii, gerekli sermaye tahsisi yapılarak derhal faaliyete geçirilmelidir.

- Yeni, âdil, sade ve külfetsiz bir vergi sistemi tahakkuk ettirilmelidir.

- Basın Yayın Genel Müdürlüğü Başkanlığa bağlanmalı ve MSP'ye ait Devlet Bakanlığına devredilmelidir.

- Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki fiili gayri kanuni durumun giderilmesi için bağlı bulunduğu devlet bakanlığınca altı ay önce yapılmış müracaat ele alınmıştır.

- Binaları tamamlanmış meslek okulları ve İmam-Hatip Okullarının tamamı açılmalıdır.

- Yurt dışında Müslüman ülkelerde tahsil yapanların, yurdumuzdaki muadeletlerinin tanınmasında karşılaşılan güçlükler kaldırılmalıdır.

İleri sürülen koşulları Başbakan Demirel, bunların "yeni şeyler olmadığını zaten koalisyon protokolünde bulunduğunu" söyleyerek kabul etmiş, MSP'liler ise bundan sonra uygulamanın önem taşıdığı belirterek, kabul ettikleri şartların kâğıt üzerinde kalmaması halinde koalisyonun devam edebileceğini vurgulamışlardır.

Koalisyona devam etme kararından sonra, MSP'nin "manevi ve maddi kalkınma" ya yönelik çalışmalarına yoğunluk kazandırdığını görmekteyiz.

MSP'nin yayınladığı "Sanayide Millî Hamle" adlı broşürden öğrendiğimize göre, manevi kalkınma yolunda gerçekleştirilen işlerin bazıları şunlardır:

** Karayolu ile hacca gitmenin serbest bırakılması.*

**1976-1977 ders yılı başından itibaren, ortaokul ve liselerin son sınıflarında da din ve âhlak derslerinin okutulmasının kararlaştırılması.*

** 4000 âmâ ve sakata vakıflarından maaş bağlanması.*

** Dini kitapların okutulmasına konulan yasakların kaldırılması*

** Vakıfların aş evlerinde yemek verilen yoksulların sayısının üç katına çıkarılması.*

** Yeni iş hanları inşaatına başlanılması.*

** Kur'an kursu yapımı ve yürütülmesine devlet olarak iştirak için bütçeye ödenek telif edilmesi.*

"Maddi kalkınma" kapsamına giren ve Erbakan tarafından 26 Temmuz 1976 da düzenlenen bir basın toplantısıyla kamuoyuna açıklanan, 1975 yılında Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'nca ikmal edilen ağır sanayi hamlesi çalışmaları ise şunlardır:

** Yılda 100.000 traktör motoru yapacak olan Konya Traktör Motor Sanayii'nin kurulması.*

**Yılda 30.000 traktör imâl edecek olan Konya Traktör Fabrikası'nın kurulması.*

**Yozgat Kazan Fabrikası'nın kurulması.*

**Niğde Aksaray Kamyon Motor Fabrikası'nın kurulması*

**Nevşehir Aktarma Organları Fabrikası'nın kurulması*

**Çankırı Ağır Teçhizat Fabrikası'nın kurulması*

**Gerede Çeltik Konstrüksiyon Fabrikası'nın kurulması*

Erbakan'ın *"Cumhuriyet tarihinin en önemli ve en büyük kalkınma hamlesi"* dediği bu kuruluşların ciddi karşılanmayarak tartışmalara yol açtığını, Başbakan Demirel'in Devlet Planlama Teşkilatı'ndan projeleri isteterek incelemesini, "bunları kim yapacak, neyi yapacak, nerede yapacak, nasıl yapacak, ne zaman yapacak" gibi soruları DPT'nin cevaplamasını istediğini görmekteyiz. DPT'nin sorulara verdiği cevaplarda vurgulanan nokta, bu projelerin 3. Beş Yıllık Büyük Kalkınma Planlı'nın belirttiği "ön proje" niteliğinden mahrum ve yatırım öz kararının verilmesi olanağını sağlamayan, alelacele ve acemice hazırlanmış birer ön proje taslağı olduğudur. Örneğin DPT'nin belirttiğine göre, Konya'daki motor ve traktör fabrikasının projesi yoktur, finansman işi çözülememiştir, ayrıca henüz motorun hangi firmanın patentine göre yapılacağı da belli olmadığı için ne proje yapılabilmekte ne de dış kredi ve finansman hakkında kesin bir şey söylenebilmektedir. Hatta temel atılan arazinin özel bir kişiye ait bölümü de ihtilâflıdır ve mahkemeye intikal etmiştir. Nitekim, Dünya Bankası da Erbakan'ın ağır sanayii projelerini ciddi bulmayarak kredi isteğini geri çevirmiştir.

MSP'nin ağır sanayi hamlesinin bu görünümünün yanında siyasal yatırıma dönük bir içeriye sahip olduğunu da söylemek mümkündür. Hatta bu yönüyle sanayileşme hamlesinin Erbakan'ın art arda attığı temeller nedeniyle kamuoyunda alay konusu olabilecek boyutlara ulaştığına tanık olmaktayız. Öyle ki örneğin Erbakan Erzurum'un Dumlu ilçesinde ağır elektronik sanayiinin temelini atarken, Pasinler ilçesi halkının ısrarı üzerine oraya da gidip ikinci bir ünitenin temelini atmakta bir sakınca görülmemiştir.

Bu noktada, MSP'nin sanayileşme hamlesini ciddi kabul edilmeyecek izlenimler doğurmasını spekülatif bir açıklamasını yapmak mümkündür. Şöyle ki MSP, sanayileşmeye yönelik girişimleri aynı zamanda seçmenlerinin gözünde iktidar olduğunu gösteren simgesel bir araç olarak kullanmak da istemektedir. Böylece atılan her temel MSP'nin iktidar mitosunu yaratmaya yönelik bir işleve sahip olmaktadır; atılan temellerin çokluğunun MSP'nin alay konusu olmasına yol açmasına yol açması pahasına... Nitekim MSP'nin şimdiye kadar girdiği üç koalisyonda da Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'nı almada ısrar etmesi, bunun yanında sanayi projelerinin gerçekleşmesi için bütçeye, yüklü bir tahsisat konulması istemesi ve koalisyon ortaklarıyla sürtüşmelere yol açması boşuna değildir. Hatta MC Koalisyonu'nun bozulmasını hazırlayıcı bir ortamın bu nedenle oluştuğunu hatırlatmak gerekir: MSP'nin yatırım projeleri ve bu projelerin gerçekleşmesi için gerekli kadroların bir kısmının musluklarının AP'nin elinde bulunması ve Demirel'in MSP'ye bu projeler için bütçeye konan tahsisatın kullanımında, Erbakan'ın deyimiyle uyguladığı "macun politikası"yla engel olması, koalisyonun iki büyük ortağı arasındaki sürtüşmeleri doruk noktasına çıkarmıştır.

Sonunda AP, 1977 genel seçimlerinin erkene alınması konusunda MSP'nin tüm direnmelerine rağmen, CHP ile işbirliği yaparak koalisyonu bozmuştur. AP'nin bu kararında MSP'ye karşı uyguladığı politikada CGP'den ve özellikle MHP'den gördüğü yakınlık da hızlandırıcı bir etken olmuştur, denilebilir.

Böylece MSP, 1977 genel seçimleri AP'nin kendisine karşı uyguladığı bir eritme politikasından aldığı yaralarla girmek durumuna düşürülmüştür. Çünkü MSP'nin bütün amacı, yaz aylarına kadar yatırım projelerini tamamlamak ve genel seçimlere bu projeleri kendisine seçmen gözünde kazandırdığı puanlarla girmekti. Seçimin erkene alınmasında direnmesinin nedeni de buydu.

Genel seçimlerin erkene alınmasından

sonra AP, seçim kampanyalarında da MSP'yi eritme politikasını sürdürmüş, AP genel başkanı, seçim konuşmalarını çoğunda koalisyon ortağına açıktan açığa çatmış ve bu tutumunu giderek sertleştirmiştir. Demirel'in seçim stratejisini bu açıdan MSP oylarını parçalamaya dayandırdığını da söylemek mümkündür. Nitekim, sağ seçmenler gözünde MSP'ye ilişkin yaratmaya çalıştığı imaj bu stratejisinin bir gösterisi sayılabilir: Bir konuşmasında Demirel, Türkiye siyasetinin solcular ve milliyetçiler diye ikiye bölündüğünü, bunların yanında bir de ne solcuyum ne de milliyetçiyim diyenler bulunduğunu söyleyerek MSP'yi şöyle çatmıştır:

MSP, milliyetçi değildir. Ne idüğü belirsizdir. Milli Görüş diye bir şey ortaya koydular. Bu, safsatadan ibarettir. MSP'ye verilmiş oylar, CHP'ye verilmiş sayılır.

Erbakan ise AP liderini cevaplarken, *"AP, hizmet yerine bahşiş toplayan garson aç gözlülüğü içindedir"* suçlamasını yönelterek oyların bölünmeyeceğini, tam tersine, MSP'nin 250 milletvekili çıkararak iktidara geldiğini savlamıştır.

Ne var ki, 1977 genel seçimleri, ne AP'nin ne de MSP'nin umduğu sonucu doğurmuştur. CHP, kazandığı milletvekili sayısıyla hükümeti kurmaya aday birinci parti durumuna gelmiştir.

CHP'nin bir azınlık hükümeti kurma olasılığı belirince Demirel, eski koalisyon ortaklarına *"milliyetçi partiler topluluğu iktidarın sola teslim etmemeli"* diye bir çağrıda bulunmuş ve yeni bir Milliyetçi Cephe Koalisyonu'nu gündeme getirmiştir. Ancak, özellikle MSP, bu çağrıyı reddetmiş, hatta genel sekreter Oğuzhan Asiltürk, *"Demirel'in Milliyetçi Cephe Hükümetini yeniden istemesini bir tenâkus örneği"* olarak nitelenmiştir.

Fakat MSP, Ecevit Hükümeti'nin güvenoyu alamamasından sonra, Demirel'in çağrısına kayıtsız kalmamış, AP'yle yapılan uzun pazarlıklardan sonra MHP'nin de katıldığı İkinci Milliyetçi Cephe Koalisyonu'na girmiştir.

MSP, Demirel'den büyük ödünler koparmasına rağmen uygulamada bunların çoğunu elde edememiş ve dolayısıyla hükümet uyum içinde görev yapamamıştır. Çünkü MSP bu kez hem istediği ödünleri gerçekleştirmede çok daha kesin davranmış hem de ağır ekonomik ve siyasal sorunlar, koalisyon içi sürtüşmeleri yoğunlaştırmıştır. Örneğin Türkiye'nin döviz sıkıntısını gidermede hükümetin AP kanadı Uluslararası Para Fonu'nun önerilerini kabul ederken, MSP karşı çıkmıştır. Dışişleri Bakanı Çağlayangil'in Mısır ziyareti, ortakları birbirine düşürmüştür. Silahlı Kuvvetler komuta kademesinde yapılacak atamalar üzerinde doğan anlaşmazlık da koalisyon içi bir sorun olmuştur. Kıbrıs konusunda AP ve MSP toplumlararası görüşmelerin sürdürülmesinde farklı tutum takınmışlardır.

Bunların yanında, koalisyonu uzlaşmazlık noktasına getiren son neden, 1978 malî yılı bütçesi olmuştur: Birinci MC döneminde hükümet ortaklarının ortak bir görüş üzerinde anlaşamamaları nedeniyle 4. Beş Yıllık Kalkınma Planı hazırlanamamıştır. Ortada bir planın bulunmayışı yıllık yatırım ve uygulama programını, dolayısıyla bütçenin hazırlanmasının olanaksız kılmaktaydı. İkinci MC kurulduktan sonra özellikle MSP'nin plana manevi kalkınmayla ilgili bir bölüm konulmasındaki ısrarlı tutumuyla ortaklar arasında yeniden bir anlaşmazlık konusu doğmuş oldu. Oysa, bütçenin en geç 30 Kasım gecesine kadar parlamentoya sunulması gerekmekteydi. Bu durum karşısında, 1 günde hazırlanan plan müsveddeleri düzenlenerek parlamentoya sunulmuştur.

Böylece 1978 malî yılı bütçesinin zamanında gittikçe erimesi olasılığı doğmuş oldu. Ancak Erbakan, Arabistan'dan döndüğünde 260 milyar lira olmasını istediği bütçenin 250 milyar lira olarak bağlandığını, bunun yanında kalkınma hızının dü-

şürüldüğünü ve MSP harcamalarında yüzde 70 oranında kasıntı öngörüldüğünü öğrenince Demirel'e bütçeyi imzalayacağını bildirmiştir.

Bunun üzerine Demirel, Erbakan'ın isteklerini kabul etmeyeceğini açıklamıştır. Fakat, MSP liderinin ciddi olarak direndiğini görünce, bu tutumundan caymış, iki liderin görüşmelerinin olumlu sonuçlanmasıyla da bütçenin zamanında parlamentoya sunulması gerçekleşmiştir. Ne var ki anlaşmazlığın giderilir görünmesi koalisyonun iki ortağının sürtüşmesini azaltmamıştır. Erbakan'a AP'li bazı milletvekillerinin yönelttiği suçlamalarla daha da yoğunlaşmıştır.

Bunun yanında MSP'ye verilen ödüller bizzat AP içinde hoşnutsuzluklara yol açmıştır, bazı milletvekillerinin partiden istifa etmelerini doğuracak boyutlara ulaşmıştır. Nitekim AP içindeki bu hoşnutsuzluk II. MC döneminde enflasyonun, işsizliğin, anarşinin koalisyon ortaklarının partizanlığını bile aşan kadrolaşma politikalarının ve dış politikadaki tutarsızlıkların kamuoyunda yarattığı rahatsızlıkla birleşince, hükümet daha fazla dayanamamıştır. Yerel seçimlerden sonra peş peşe istifa eden AP'li on milletvekilinin de desteği ile hükümet hakkındaki gensoru, II. MC Koalisyonu'nu sona erdirmiştir.

MC koalisyonlarını kısa bir değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda MSP'nin kendi ideolojisi doğrultusunda tutarlı davrandığını söyleme olanağımız doğmaktadır: MSP, iktidar ortağı olarak, gerek manevi kalkınma gerek maddi kalkınma alanlarında öngördüğü politikaları uygulamaya büyük özen göstermiştir. Koalisyonlarda doğan sürtüşmelerin önemli nedenlerinden biri MSP'nin bu tutumudur. MSP'nin manevi kalkınma alanında İmam-Hatip yorumu, daha önce seçmenleriyle kurmak isteği simgesel iletişim çerçevesinde yapılmaya çalışmıştı. Bu yoruma, bir-iki hususa daha eklemek gerekmektedir. MSP, Türkiye'nin sanayileşmesinde öncülük görevini devlete yüklemekte ve bunu "sanayide devlet" sloganıyla dile getirmektedir. Bunu küçük orta girişimciliğin sözcülüğünü üstlenen MSP'nin, bu kesimin kendi kendini örgütleme olanağından yoksunluğunun bilincinde olduğunun göstergesi saymak akla yatkın görünmektedir.

MSP'nin manevi kalkınma alanında ise, İmam-Hatip okullarını Kuran kurslarını hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını da, kendi ideolojik doğrultusundaki siyasal toplumsallaştırma politikası olarak algılamak gerekmektedir. Aynı politika laik eğitim gören okullarda da ahlak derslerinin konulmasıyla uygulanmaya çalışılmıştır.

MC koalisyonları, MSP'nin ne pahasına olursa olsun ideolojisinden ödün vermeyen özelliğe sahip olduğunu da göstermiştir. Bu özellik büyük ölçüde MSP'nin "anahtar parti" olma psikozundan kaynaklanmıştır. Ayrıca bunda, MSP'nin yeni bir parti olmasının dolayısıyla varlığını kanıtlamak istemesinin de payı vardır. Bütün bunlar, ortaklarının oy tabanı açısından (özellikle AP açısından) yakın rakipler olmasının etkisiyle de koalisyon içi sürtüşmelerde MSP'yi odak noktası yapmıştır.

Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek

M. HAKAN YAVUZ

Millî Görüş Hareketi'nin (MGH) dönüşerek günümüze gelmesini sağlayan başlıca faktörler hareketin süreklilik arz eden bir liderlik ve kurumsal yapısı ile değişime açık gelenekçi muhalif ve modernist söylemi oldu. MGH'nin en önemli özelliği hem muhalif hem modernleştirici olmasıdır. Bu iki zıt amaç arasında şekillenen MGH'nin tarihi bir başka açıdan din-devlet, yasal-illegal, özel-kamusal alanların yeniden tanımlanması ve dinin kamu alanına taşınmasının da öyküsüdür. Bu öykünün temelinde ise siyasî ve ekonomik politikalara bağlı olarak genişleyen veya daralan "imkân alanları" ile Türkiye'deki dinî muhalif hareketlerin altyapısını teşkil eden Nakşibendîlik vardır.

Kemalist ideolojinin tepeden inmeci modernleştirme politikaları Anadolu'daki geleneksel sosyal hayatın sarsılmasına ve dinin politize olmasına neden olmuştur. Hem ortak ahlakı paydaların hem de ortak dil olan İslâm'ın modern ihtiyaçlara uygun şekilde yeniden siyasî alanda üretilmesinin öncülüğünü MGH yüklenmiştir. MGH'nin başlangıçtaki ideolojisinin şekillenmesinde İskenderpaşa Dergâhı'nın Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun rolü büyüktür. Kotku'nun ana amacı İslâm kimliğini ve o kimliğin yerleştirildiği ahlakî düzeyi korumaktı. Ona göre Türk halkının demokratikleşmesi ve modernleşmesi İslâm'a rağmen değil İslâm'la beraber mümkündü. MGH'nin kimliğini, kullandığı mobilizasyon stratejilerini, lider-partili ilişkilerini ve örgütlenme şeklini İskenderpaşa Dergâhı'nın deneyimlerinden ayırmak epey güçtür.

Kotku makro sosyo-ekonomik değişimlerin ancak ahlaklı kişilerden oluşan bir hareketle gerçekleştirilebileceğine inanmıştı. İskenderpaşa Dergâhı 1969 seçimlerinde Erbakan'ın Konya'dan bağımsız aday olarak seçilmesi için tüm ekonomik ve cemaatsel gücünü seferber etmiş ve Erbakan'ın seçilmesini sağlamıştı. Bu ilk siyasî başarı daha sonraki başarıların başlangıcı ve modeli olacaktı.

Erbakan öncülüğünde başlatılan MGH iki ana kavram üzerine inşa edildi: "Ağır sanayileşme" (adil toplumun kurulması için ekonomik bağımsızlık) ve "manevi kalkınma" (otantik İslâm kimliğinin inşası ve korunması). MGH etrafında kurulan siyasî partiler dinin siyasî alanda temsilini sağlayarak, dindar-muhafazakâr kesimlerin yerel ve ulusal düzeyde politikaya ve bürokrasiye katılmalarını mümkün kılmışlardır. Bu süreçte de, isteyerek veya istemeyerek hem geleneksel devlet bürokrasisinin hem de siyasî alanın dinî konularda daha hassas olmasına neden olmuşlardır. MGH'nin asıl başarısı ekonomik ve kültürel açıdan dışlanmış kitleleri ulusal siyasî sisteme yerel yönetimlerden başlayarak entegre etmesidir. Kısacası, MGH hem muhalif merkez olmuş hem de çatısı altında toplanan kitlenin modernleşmesini sağlamıştır.

MGH'NİN ARKAPLANI

Cumhuriyet'in izlediği laiklik ve milliyetçilik politikalarına karşı dinsel ve etnik temelli tepkiler Cumhuriyet kurucularını hem radikal olmaya itmiş hem de devletin kolektif şuurunda İslâmî ve Kürt eksenli oluşumların "tehdit" olarak algılanmasına yol açmıştır. 1925-1950 yılları arasında İslâmî oluşumlar birbirinden ba-

ğımsız şekilde "ev" (Süleymancılık hareketinde), "dershane" (Nur hareketinde) ve camiler (İskenderpaşa Dergâhı) ekseninde kalarak farklı bir strateji uygulamışlardır. Ayrıca, daha çok bireysel Müslümanlık öne çıkarılmış ve birçok tarikat bu dönemde yine etkisini sürdürmüştür. Bu yıllarda siyasî ve ekonomik koşullar Nurcu ve Süleymancı hareketlerin daha da güçlenmesine neden olmuştur (Yavuz, 2003). Demokrat Parti (DP) ile inşâ edilen "siyasî imkân alanı" yönetici kadrolarının laikçi ve Kemalist çizgisine rağmen İslâmî söylemlerin daha rahatça ortaya çıkmasına ve örgütlenmesine neden olmuştur. DP döneminde birçok Nurcu, Süleymancı ve Nakşibendî Hareketi demokratikleşmeye destek vermiş ve DP bu desteğin devamı için birtakım sembolik adımlar atmıştır: ezanın tekrar Arapça okunması, din adamı yetiştirecek kurumların açılması ve Risale-i Nur Külliyatı'nın basımının serbest bırakılması gibi. DP'nin CHP destekli askerî darbe tarafından devrilmesi Müslüman kesimleri sisteme daha muhalif olmaya itmiş ve bu kesimler yeni dönemde Adalet Partisi (AP) etrafında toplanmışlardır. Daha çok Cumhuriyet'in kültürel dönüşüme karşı İslâmî geleneğin korunması için ortaya çıkan muhalif İslâmî hareket zamanla sınıfsal bir tabana oturacaktır. Ama bu sınıfsal dayanak İslâmî Hareket'in bir kültürel muhalefet olma ihtimalini veya gerçeğini ortadan kaldırmayacaktır.

MİLLÎ NİZAM VE MİLLÎ SELAMET

Daha çok CHP'nin radikal politikalarına ve devletçiliğine karşı ortaya çıkan AP cephesinde yer alan kesimler bir ayrışma süreci yaşadılar. Türkiye'deki ekonomik gelişmeler AP'yi büyük sanayici ve serbest piyasadan yana olmaya itmiş ve AP'nin izlediği politikalar küçük ve bağımsız esnaf, zanaatkâr ve çiftçinin aleyhine olmuştur. İlk İslâmî siyasî partinin Millî Nizam (MNP) ve Millî Selamet Partisi'nin (MSP) kurulması bu sınıfsal ayrışma döneminde oldu. Artık, devletçi kültürel politikalara karşı olmak yetmiyor ayrıca her kesim kendi sınıfsal çıkarına uygun yapılanma istiyordu. AP etrafında toplanan Batı yanlısı büyük şehirlerde yer alan sanayici ile tüccarlar bu yapının tehdit ettiği kasabalı esnaf, sanatkâr ve çiftçi kesimi karşı karşıya geldi. İlk çatışma, kasabalı esnaf tarafından Ticaret ve Sanayi Odaları başkanlığına getirilen Erbakan'ın 1968'de AP hükümeti tarafından zorla uzaklaştırılmasıyla başladı. Kısa zamanda devletin izlediği ekonomik politikalardan olumsuz şekilde etkilenen kesimlerin sesine dönüşen Erbakan, İskenderpaşa Dergâhı başta olmak üzere diğer cemaatlerin desteğiyle 1969'da Konya'dan bağımsız millet vekili olarak seçildi.

Ocak 1970'de Erbakan ve arkadaşları tarafından kurulan MNP Mayıs 1971'de kapatıldı. MNP Türk sağının İslâmcı ve muhafazakâr şeklinde ayrışmasını getirdi. Bu ayrışma aslında bir kopmayı veya çatışmayı beraberinde getirmedi. Hem İslâmcı hem muhafazakâr sağ aynı kültürel kaynaklardan beslendiği için ilişkiler çatışma değil işbirliği halinde oldu. Ekim 1972'de kurulan MSP İslâmî kavramlara daha fazla vurgu yaptı ve daha iyi örgütlendi. 1973 genel seçimlerinde aldığı yüzde 11,8 oyla 48 milletvekili kazandı. Erbakan etrafında şekillenen MGH kutsiyet addedilen hedefleri gerçekleştirmek için o hedeflere inanan "inançlı seçmenlerden" oluşan tabanıyla diğer partilerden ayrıldı. MSP'nin siyasal alanda örgütlenmesi ve mobilizasyon stratejileri diğer partilerden farklıydı. MGH seçimleri "Müslümanların sayımı" şeklinde ele alırken halkla ilişkilere büyük önem verdi. Partileşme sürecinde cemaat, teşkilat ve lidere itaat sürekli vurgulandı. Cemaat şeklinde örgütlenilmesi hareketin her alana yayılmasını sağlarken, aynı zamanda teşkilatların yerel koşul ve ihtiyaçlara göre örgütlenmesine izin verildi. Tüm bu yapının başında ise itaat edilmesi gereken

Erbakan vardı. Erbakan siyasî alandaki cihadı yapacak tek liderdi ve tarikat liderlerinin de Erbakan'a itaat ve biat etmesi isteniyordu. Erbakan her zaman siyasî fikirlerini bir iyi ile kötü, güzel ile çirkin, hak ile batıl, refah ile yoksulluk, adalet ile zulüm ikilemi üzerine kurdu. Her zaman kendisini "ötekine" karşı tarif etmek Erbakan stratejisinin özünü oluşturdu. Parti içinde demokrasi değil sağ siyasette olan tekçilik hâkimdi. Lidere itaat esastı. Her milletvekili veya bakan Erbakan'ın elini öpmek zorundaydı. Erbakan'ın "diğer partilerin üyeleri bizim inananlarımız var" şeklindeki açıklaması aslında Erbakan'ın dini sürekli siyasî hedefleri için kullandığını gösteriyordu. Aynı zamanda, MGH'nin belki de en büyük başarısı "inananları" siyasî imkân alanlarına taşıyarak sisteme entegre etmesidir.

MSP'yi destekleyen iller genelde devletin sanayi lehine izlediği ekonomik politikalardan olumsuz şekilde etkilenen taşradaki zanaatkâr, esnaf ve çiftçi olmuştur. MSP çevredeki dinsel söyleme dayanarak bir kalkınma modeli arayışına girmiştir. Hem sosyal anlamda muhafazakâr (dinin sosyal hareketteki yerini savunan), ekonomik anlamda devlet öncülüğünde sanayileşmeyi savunan ve gelenekle barışık moderniteye taraftar olmuştur. Hızlı şekilde yaşanan tekelleşme ve sanayileşmeden etkilenen esnafın ve küçük tüccarın sesi olmuş ve onların siyasal arenadaki temsilciliğini yapmıştır. MSP her zaman büyük şirketlere karşı taşradaki esnaf ve zanaatkârın yanında olmuş ve onları koruyacak ekonomik politikaları desteklemiştir. MSP programları ekonominin korumacı tedbirlerle ve küçük işletmeci ve sanayicinin desteklenmesiyle gerçekleştirileceğine inandığından Avrupa Ekonomik Topluluğu'na (AET) karşı oldu. Türkiye'nin ekonomik geri kalmışlığının nedenini kültürel yozlaşmaya bu yozlaşmayı ise laiklik ile Batılılaşmaya bağlayan bir yaklaşım benimsemişti (Sarıbay, 1985). Hâkim "Batıcı" ideoloji yerine MSP Millî Görüş ideolojisinde ısrar etti. Gelir dağılımının düzeltilmesi için inançlı bireylere ihtiyaç olduğu görüşünü savundu.

MSP'nin İslâmî olmasa da, İslâm'ın dünya görüşünden esinlenen bir dinî-laik karışımı ideolojisi ve kimliği vardı. Bu ideoloji iki yoldan çözüm öngörüyordu: Devletin korumacı politikaları sayesinde esnaf ve tüccarın korunması için ağır sanayii hamlesi ve bireysel bazda da inançlı bireylerin yetiştirilmesiydi. "Yeniden Büyük Türkiye" sloganıyla ortaya çıkan MSP bu büyüklüğün inşâsı için manevi kimliğin ve İslâmî kültürün gerekli olduğunu vurguladı. MSP'nin hareket ettiği varsayıma göre "Müslüman çalmaz, hak yemez ve adaleti gözetirdi." İslâm MSP için vicdanı ve davranışı kontrol eden bir yaptırıcı bir güçtü. Bu kimlik ve kişiliğin inşâsının "Müslüman aile" ve devlet eliyle açılacak İmam-Hatip okulları olduğu tezi işlendi. MSP'nin programına göre ahlaklı ve inançlı nesillerin yetişmesi için Müslüman aileye ve devlete büyük görev düşüyordu. Ülke sathına yayılan birçok İmam-Hatip okulu yaptırma derneği yönetimi MSP il veya ilçe yönetici kadrolarından oluştu. 1970'li yıllarda güçlenen Nur cemaatinin de desteğini alan MSP hızlı şekilde tüm cemaatlerle bağlantı kurdu. Hem sanayi hem İmam-Hatip için geniş kitleleri mobilize eden MSP modernleşmek için geleneğin gerekli olduğu vurgusunu sürekli işledi.

MSP'yi diğer partilerden ayıran ana özelliklerinden biri devlet öncülüğünde ağır sanayi hamlesini sürekli olarak gündemde tutmasıdır (Sarıbay, 1985; Alkan, 1984). MSP için "ağır sanayii hamlesi" ekonomik ve siyasî bağımsızlığın ön koşuluydu. MSP'nin savunduğu siyasî ve ekonomik program Türkiye'deki hâkim devlet eksenli kültürle barışıktı. Birçok sosyal ve siyaset bilimcinin beklentilerinin tersine İslâmî kimlik etrafında şekillenen MSP Türk modernleşmesinin itici gücü oldu. MSP hem muhalefet açısından hem çevre güçlerini merkeze taşıyarak ve

devlet tarafından değil toplum tarafından belirlenmiş bir modernleşme partisi olarak son derece başarılı olmuştur. MSP sadece bir muhalif hareket olarak kalmamış yeni bir elit ve modernleşme vizyonu da ortaya koymuştur. Bir yandan sanayileşen toplumun yarattığı sorunları dinsel dayanışma ve kimlik kanallarıyla törpülerken; öte yandan da şehirlere gelenlere yeni bir üst kimlik sunmuştur. MSP'nin tarihi, İslâmcılıkla laiklik arasında uzlaşmanın aranmasıdır. Aslında MSP laikliğe karşı olmamış ama onun Türkiye'deki uygulamalarını eleştirmiştir.

Söylemi

Osmanlı'dan devralınan dinsel kimlik ve normatif yapı ve bu yapıyı ortadan kaldırmak için uygulanan laiklik politikaları İslâm kimliğinin siyasîleştirilerek bir "muhalif kimlik" şeklinde kamu alanına taşınmasında büyük rol oynadı. İşte bu yapısal faktörlerin yanında Erbakan'ın kullandığı muhalif söylem sürekli olarak dinî sembol ve değerleri siyasete taşıdı. MGH Türk halkının genelde sisteme olan tepkisini, özelde ise şehirleşme ve modernleşme arzusunu yansıtan, ikici bir sosyo-siyasî harekettir. MGH'nin bu "muhalif" yanıyla "modernleşmeci" yanını beraber ele almamız gerekiyor. Bu harekete katılan kişilerin biyografisine, kullandıkları dile, stratejilere ve liderlik yapısına bakmak gerekiyor. MGH sadece dinî kavram ve kurumları değil yerine göre anti-kapitalist, anti-Batıcı ve anti-Kemalist bir dil kullandı. Bu bir dinî hareket değil dinin (a) iktidar ilişkilerinin yeniden tanımlanması, (b) devlet-toplum arasındaki çizginin yeniden tanzimi; ve (c) inanç ve kimlikleri yüzünden sistem dışına itilen (özellikle Şafiî Kürtler) kitlelere protesto kimliği sunarak bu kesimleri siyasî alana taşıma çabasıdır.

MGH'nin siyasî söylemini şekillendiren dinî kavramlar bir kimlik ve düzen arayışı içindedir. Burada bireysel ve cemaatsel bazda İslâmî kimlik, devlet düzeyinde ise yeni bir "adil" düzen arayışı söz konusudur. Hem kimlik hem de düzen arayışında kullanılan kavramlar geleneksel Osmanlı-İslâm anlayışı ve kavramlarıdır. Özellikle ulus-devlet oluşturma sürecindeki Türk-Kürt ayrışmasına karşı, "Müslüman kimliği," "devlet-millet bütünlüğü" ve "memleket evlatları" vurgusu yapılarak, Kürtlerin bağımsız ve ayrılıkçı bir kimlik arayışı içine girmesini büyük ölçüde önlemiştir. Tabii, MGH ayrıca yerel düzeydeki kimliklerin İslâm kimliği içinde "yaşama alanı" sağlamış ve bu kimliklerin uluslaşma sürecinde erimesini de önlemiştir.

MGH geleneksel İslâm ile modern kurumların siyasî alanda uzlaşmasını öngördü. Burada gelenek sürekli vurgulanırken, üretilen ütopik Osmanlı sistemi gelecek için bir model şekline getirildi. Arap ülkelerindeki ve İran'daki İslâmî hareketlerden farklı olarak gelenek geri plana itilmedi veya dışlanmadı. Tam tersine gelecek gelenekle şekillendirilirken moderniteteknoloji ve bilimsel ilerleme şeklinde ele alındı. Teknolojiye indirgenen bir modernite anlayışı hâkim oldu. MGH manevi ve iktisadî kalkınmayı bir bütün olarak görürken ikincisinin ancak manevi kalkınma olduğunda gerçekleşeceği tezini işledi. Erbakan geçmişteki "büyüklüğü" tekrar inşâ etmek için manevi ve maddi kalkınmayı isterken hedefi "yeniden büyük" Türkiye'yi tekrar inşâ etmek ve Türkiye öncülüğünde İslâm alemini şekillendirmekti. Büyük Türkiye'nin kurulmasında ve İslâm aleminin lideri olmasında en büyük engel Batı emperyalizmi ve özellikle de Siyonizm görüldü. Hem Batıcılık hem Yahudilik MGH'nin ideolojisinin dış düşmanlarını oluşturuyor. Batı ve Siyonizme karşı "ağır sanayi" kalkınması ve manevi kalkınma sürekli vurgulandı. İslâm milliyetçiliği MHG'nin temel ideolojik kurucu taşlarından biridir. Erbakan ve arkadaşları İslâm kimliği ışığında çıkarları belirlerken, Türkiye'nin kendi çıkarlarının İslâmî söylem ve dayanışma içinde daha iyi korunacağına inandılar.

MGH Türk İslâm'ının kurgusu ve hareket alanı hakkında bir dizi ipucu veriyor. Ümmet ve devlet eksenli Türk milliyetçiliği, sosyal ve ahlakî muhafazakârlık ve güçlü olmak için sanayileşmenin zorunlu olduğunu vurguluyor. Geleneğe rağmen değil geleneğin ıslahıyla güçlü olunacağı varsayımı var. Hareket alanı ve teşkilatlanma çerçevesinde tarikatlardan yararlanan ve tarikat yapısını siyasî alana taşıyan MGH tasavvuf ahlakı ve tarikat dinamizmini vurgularken "manevi kalkınma"nın ancak tasavvuf ekseninde olacağını açık ve kapalı şekilde dile getirmiştir. Burada tarikatlar vurgulanırken "terakkiperverliğin" her zaman İslâm'ın gereği olduğu ele alınıyor ve maddi kalkınmanın gerekliliği üzerinde duruluyordu. İşte bu "terakkiperverlik" ve maddi kalkınma Kemalizmle MGH'nin buluşma noktası olmuş ve bu şekilde MGH zamanla birçok Kemalist söylemi içselleştirmiştir.

Seçmeni

Devletin değişen ekonomik ve siyasî politikaları siyasî partilerin seçmen tabanını etkileyerek yeni oluşumlara neden olmuştur. MGH daha çok çevrede yer alan siyasî, ekonomik ve kültürel güçlerin merkeze karşı örgütlenmesini sağlamış ve hem çevre güçlerini sisteme entegre etmiş hem de merkezin yeniden harmanlanmasına neden olmuştur. MGH "öteki" Türkiye'nin, yani ekonomik ve kültürel olarak dışlanmışların siyasal alandaki temsilcisi ve sesi olmuştur. MGH'nin yönetici elit kadrosu ise orta ve yukarı sınıflardan gelmiş ve sistem karşıtlığı etrafında bir siyasî kadro oluşturmuştur. MGH her zaman çevrede yer alan ve merkeze doğru ilerlemek isteyen Anadolu burjuvazisi, küçük bürokrat ve teknokrat gruplar, İslâm adaleti etrafında toplanan işçi kesimlerin ve Kemalist projenin modernleştirme çabalarına karşı çıkan Kürt grupların "muhalefet" ettikleri hareket oldu. Kısacası, İslâmî kimlik etrafında toplanan birçok-sınıflı bir siyasî-kültürel koalisyon söz konusudur. İslâmî hareketler içindeki dönüşümü merkez-çevre çerçevesi dışında "imkân alanları" kavramıyla açıklamamız gerekiyor (Yavuz, 2003).

Genişleyen bu "imkân alanları" devletçi ideolojilerin aşınmasını sağlamış ve bastırılan kimliklerin yeniden yeşermesine neden olmuştur. İslâmî seslerin ve hareketlerin dönüşmesinde bu alanlar birinci derecede rol oynamış ve farklılıkların ön plana çıkmasını sağlamıştır. Özellikle, demokratikleşme sonucu yaratılan siyasî alanlar ve hukuksal güvenceler İslâm eksenli siyasî hareketin oluşumuna ortam hazırladı. Burada B. Lewis'in iddiasının tersine "dine dönüş" değil dinin yeniden modernleşmeyi kolaylaştırmak için "anlamlandırılması" çabası var. Sadece Türkiye'de değil aynı dönemde birçok Müslüman ülkede siyasî aktivizmin ana kaynaklarından biri İslâm oldu. Türkiye'deki İslâmî hareketi diğer Müslüman ülkelerden ayıran ana faktör "imkân alanları"nın yavaş da olsa sürekli genişlemesidir. Ayrıca, Türk İslâmcılığının ana hedefi devlet ve milletin daha da güçlendirilmesi için İslâm'dan yararlanmanın yollarını bulmaktır. Kısacası, Türk İslâmî hareketlerinin ana saiki "modernleşmeye uygun ayet" arayışı olmuştur. Modernleşmenin getirdiği kimlik ve kişilik sorunlarına yanıt arayışı var. MGH ortak amaçlar ve paylaşılan İslâm kimliğine dayanarak iktidar ilişkilerini ve kamu politikalarını yeniden tanımlamak amacıyla girişilen ve süreklilik arz eden bir siyasî harekettir. MGH amaçlarına göre muhalif bir harekettir. İnsanları bu harekete iten nedenler nelerdi? MGH'nin tabanını oluşturan insanların profili neydi?

MGH Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu ve Osmanlı Devleti'nin çöküşünü manevi çöküşle açıklamış ve manevi kalkınmayı birinci hedef yapmıştır. Burada manevi kalkınmayla anlatılmak istenen Osmanlı düzeninin yeniden inşâ edilmesi (Yeniden Büyük Türkiye) ve bu düzen sayesinde dine (İslâm) ve vatana daha iyi hizmet edileceği varsayımı var. İslâm ve

memlekete "hizmet" çoğu zaman aynı iş bazende memlekete "hizmet" daha kutsal vazife şeklinde anlaşıldı. Daha sonraki gelişmeler sonucunda, her ne kadar burada İslâm eksenli bir düşünce varsa da asıl Osmanlı-Türk "memleketinin" yeniden güçlendirilmesi ve bu amaç ışığında dinden yararlanma politikası var. İddia edilenin tersine MGH dine değil memlekete ve memleket evlatlarına hizmet için dinden yararlanmaya çalışmış ve yerine göre İslâm'ı kullanmaktan çekinmemiştir. İşte dinin siyasî hedefler ışığında kullanılması MGH eksenli partilerin düzenli şekilde kapatılmasına neden olmuştur. Her kapanma hadisesi MGH'nin sistem içinde "normalleşmesine ve kabul edilir bir dile" kavuşmasına neden olmuştur. Kısacası, MGH eksenli partilerin uzun suren stratejik ve söylemsel bir "evcilleşme" süreci yaşadıklarını görüyoruz. Bu süreç içinde dış faktörler kadar MGH tabanındaki dönüşüm de büyük rol oynadı. Örneğin Erbakan'ın, "Atatürk yaşasaydı Millî Görüşçü olurdu" veya "Avrupa Birliği hedefimizdir" şeklindeki açıklamalar MGH'deki ideolojik değişimi gösteriyor.

Bu dönemde MGH eksenli Refah Partisi'nin "adil düzen" vurgusu önemlidir. Burada kastedilen aslında ekonomik ve kültürel dışlanmaya son vermektir.

REFAH PARTİSİ

1983 yılında kurulan Refah Partisi 1987 yılında Erbakan'ın başkanlığında yeniden Millî Görüş çizgisine dondu. Katıldığı ilk seçimlerde RP 1.717.425 oyla, yüzde 7,1 oranıyla ülke barajını aşamamış ve Meclis'e milletvekili sokamamıştır. Bu tarihten sonra yapılan tüm seçimlerde RP oylarını artırdı. 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde 2.170.365 oy alan RP Maraş, Konya, Şanlıurfa, Sivas ve Van belediye başkanlıklarını kazandı. Ekim 1991 genel seçimlerinde Milliyetçi Çalışma Partisi ve Islahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yapan RP aldığı 4.121.355 oyla (yüzde 16.2) oylarını ikiye katladı. RP listesinden TBMM'ye giren 62 milletvekilinin 22'si daha sonra ayrıldı. RP en büyük başarısını 1994 yerel seçimlerinde genel oyların yüzde 19,1'ini alarak birçok büyük ilin belediye başkanlıklarını kazanarak gerçekleştirdi. Bu seçim sonucunda belediyeler en önemli dönüşüm merkezi haline geldi. Belediyelerdeki deneyimler, yetiştirilen kadrolar ve yine kamu kaynaklarının "kendi adamlarına" aktarılması açısından (2002 seçim sonuçlarını etkileyecek şekilde) başarı tohumlarını ekti. RP'nin başarısı 1995 genel seçimlerine yansıdı ve aldığı yüzde 21 oyla TBMM'ye 158 milletvekili sokarak birinci parti oldu. RP'nin en başarılı olduğu bölgeler sırasıyla: Doğu, İç Anadolu ve Karadeniz bölgesi oldu. Geleneksel olarak daha muhafazakâr ve milliyetçi olan bu bölgelerde RP başarılı olurken en büyük yenilgisini Güneydoğu'da aldı. Bu başarısızlığın nedenlerinden biri 1991 ittifakından dolayı RP'nin daha Türkçü bir söylem kullanması ve bunun da Kürt seçmenin uzaklaşmasına neden olmasıydı. Ayrıca, aynı dönemde Kürt milliyetçiliğindeki gelişmeler RP'ye karşı Kürtçü partileri daha etkili kıldı.

RP'nin Bölgesel Oy Durumu

Bölge	*1991*	*1995*
Türkiye	16.2	21.4
Batı	16.8	17.3
Akdeniz	11.8	16.8
Karadeniz	16.7	19.5
Orta Anadolu	23.4	29.0
Doğu Anadolu	28.7	33.2
Güneydoğu Anadolu	28.0	23.0

REFAH SÖYLEMİ

Selamet Partisi ile Refah arasındaki en büyük fark RP'nin daha az dinsel kavramlardan oluşan daha demokrat ve daha sivil toplumcu bir söyleme sahip olmasıdır. Bu yeni söylemin oluşmasında "imkân alanlarının" genişlemesi ve Türkiye'nin AB'ye girme konusundaki ulusal oydaşması birinci derecede rol oynadı.

Avrupa'daki örgütlenmesi, Milli Görüş Hareketi için hem büyük bir malî kaynak, hem de kadro ve taban kaynağı teşkil etmiştir.

Bu dönemde (1994-1997) dinsel-laik (*religio-secular*) söyleminin demokratik bir anlayışla inşa edildiğini görüyoruz. Örneğin, Erbakan ile İskenderpaşa Dergâhı'nın şeyhi Esad Coşan arasındaki iktidar mücadelesi aslında siyasî otoritenin tamamen bağımsız olma çabası ve dinsel otoritenin üstüne çıkmasının öyküsüdür. Erbakan'ın hem dinî hem laik lider olma çabasına İskenderpaşa Dergâhı tepki göstererek, dinin siyaset adına kullanılmasına tepki göstermiştir. Bu mücadele sonucu, Nakşiler parti içindeki egemenliklerini kaybettiler ve ciddi anlamda siyasî laiklik yaşandı. MGH daha sağcı bir düzleme kaydı ve 1991'de MHP ile seçim ittifakında hiç bir sakınca görmedi. Parti programının dinselliğine değil yönetici kadrolarının "inançlı" olduklarına vurgu yapmaya başladı. Dinsel kavramların kullanıldığı, geleneğin modernleştirildiği, millîleştirildiği, halkı dinsel inançlarının siyasî ve sosyal hareket adına harekete geçirilmesi, dinsel dayanışma bağlarının vurgulanması, dinsel kimliğin ön plana çıkarılmasıdır.

Özal döneminde uygulanan neo-liberal ekonomik politikalar sonucu oluşan yeni "imkân alanları" ve bu alanlardan yararlanan Anadolu burjuvazisi devletin kontrolcü ve sınırlayıcı gücünden kurtulmayı birinci hedef haline getirdi. Dahası, devletin ekonomiden çekilmesini isteyen bu yeni burjuvazi RP'nin ekonomik politikalarının değişmesine neden oldu. RP devletçi ve korumacı politikalardan vazgeçerek piyasa ekonomisi modelini benimsedi. RP söylemindeki liberalleşme tamamen tabanındaki sosyolojik dönüşümle alakalıdır. Taban tarafından yeniden üretilen ve nüanslaştırılan daha gerçekçi ve daha liberal bir program 1994'te RP'nin 4. Büyük Kongresi'nde benimsendi. Bu MGH'nin en büyük dönüm noktasıdır. Hem ekonomik hem siyasî açıdan parti yeni bir söylem benimsemiş ve merkezi kuşatarak dönüştürecek bir proje ortaya koymuştur. MGH artık yükselmek ve daha fazla kazanmak isteyen Anadolu burjuvasının isteklerine göre bir siyaset izlerken, ekonomik sistemden olumsuz şekilde etkilenen kesimleri yanına çekecek "adalet ve ahlak" kavramlarına yeni anlam yükledi. RP farklı sınıfları bir arada tutacak İslâmî kimliğe dayalı bir söylem kurarken, siyasî ve ekonomik olarak "dışlanmışların" partisi olduğunu devamlı vurguladı ve "dışlanmış" kesimler için de RP dışında bir alternatif yoktu. Burada içi boş ama her kesimin farklı anladığı Adil Düzen kavramı son derece önemliydi. Özellikle, geniş halk kesimlerindeki "dışlanmışlık" duygusu ve adalet arayışı bu kavramı etkili bir slogana dönüştürmüştü. İçinin boşluğu belki de kavramı daha etkili kıldı. Herkes kendi durumuna göre bir adil düzen çiziyordu. Kısacası, adalet ve kimlik arayışı 1990'lı yılların sosyal hareketlerine yön veriyordu.

Seçmen ve Seçimler

RP'nin oylarının düzenli artmasının ana sebeplerinden biri diğer partilerin toplu-

mun karşılaştığı sorunlar karşısındaki kayıtsızlıkları ve sorunların kaynağı haline gelmeleridir. Toplumun ana sorunlar olarak tanımladığı yolsuzluk, rüşvet, işsizlik, devletin eğitim, sağlık ve adalet hizmetlerindeki çöküntüsü ve Kürt-Türk sürtüşmesi konularında iktidar partilerinin yeteneksizliği halkı adalet ve iş yapan parti arayışına itti. Mevcut sistem tıkanmış ve bu sisteme yönelik eleştiriler "değişim ve dönüşüm" talebini seçimlerin ana konusu haline getirmişti. Sistemi eleştiren partiler "değişimci" olarak algılanmış ve tepki oylarının adresine dönüşmüştür. 1991 seçimlerinde "tepki oylarının" adresi haline gelen RP zamanla ciddi bir alternatif haline geldi. Yerel yönetimlerdeki uygulamaları ve şehirlerin su ve altyapı sorunlarını çözmedeki tavrı RP'ye "dürüst ve temiz" parti imajını sağladı ve bu imaj 1995 genel seçimlerinde oya dönüştü. Kısacası, RP'nin seçimlerdeki başarısında RP'li belediyelerin başarısı yanında halkın iktidar partilerinin rüşvet ve yolsuzluğa karışmasına duyduğu tepki büyük rol oynadı.

Şehirlere göç eden geniş kitlelerin iş ve adalet arayışına cevap veremeyen sisteme karşı daha radikal çözümler denenmeye başlandı. Sistem RP'ye saldırdıkça ve RP'yi sistem-karşıtı ilan ettikçe sisteme karşı olan kesimlerin ilgi odağı oldu. 1990'lı yıllarda "kayıt dışı" ekonomi, "kayıt dışı" mahallelerin ilgi gösterdiği tek güç sistem tarafından illegalleştirilmeye çalışılan RP oldu. Birçok insan RP'ye sistemi protesto etmek için oy verdi. Yolsuzluk ve rüşvete karşı RP'nin Adil Düzen sloganı ve bunu "iş yapan bürokrasi ve temiz şehir" çerçevesinde yerel yönetimlerde başarılı şekilde uygulaması halka umut verdi.

Ayrıca, toplumu huzursuz eden şiddete dayalı bir kültürün oluşmasına neden olan Kürt-Türk sorunsalını üst bir kimlik olan İslâm ekseninde çözme çabası RP'yi kimi kesimlerde toplumsal barışın adresine dönüştürdü. Bunlara ek olarak, RP'nin İslâmcı kimliklerin rahatça yaşanması ve inanç özgürlükleri konusundaki liberal tavrı, özellikle yeni "İslâmcı" kızların başörtüsü konusundaki tutumu, birçok ailenin RP'ye yönelmesine neden oldu. Gittikçe genişleyen "imkân alanlarının" katkısıyla farklılıkların vurgulandığı kimlik ve yaşam biçimlerinin rahatça gelişeceği siyasal ortam arayışı RP'yi İslâmcı kimlik taraftarlarının ana adresi haline getirdi.

Yerel yönetimleri elinde tutan RP geniş halk kitlelerinin taleplerine cevap verirken, sahip olduğu belediyelerdeki malî imkânlarla kendi sermayedarını üretti. Bu sermayedar daha sonraki dönüşümlerin öncüsü olacaktır. Bu yeni ekonomik "imkân alanlarından" yararlanan İslâmcı aydınlar daha demokrat ve daha liberal söylemler üretmeye başladılar. Bu aydınlar tarafından üretilen "İslâmcı söylem"lerin ortak noktası hepsinin milliyetçi-muhafazakâr tutuma sahip olmaları ve bu muhafazakâr tutumu İslâmî kavramlarla ifade etmeleridir. Hiçbir özgünlüğü olmayan bu kesim zamanla beslendiği yeni burjuvazinin ihtiyaçlarına uygun bir "serbest piyasa İslâmı" söylemini üretti. Yeni kurulan gazete, dergi, TV, radyolar İslâmcı aydınların hem yaşam alanı hem de düşüncelerini yaydıkları yerlerdi. İslâmcı okurların yazarlarıyla ilişkileri birer "şeyh-mürit" ilişkisiydi. Yazarı için kitap alınır ve okunmasa bile vitrinde bulundurulurdu. Bu tavır ayrıca bir İslâmî duruşun yansımasıydı. Bununla beraber, İslâmcı aydın ve okurlar arasında eleştirel bir çekirdek zamanla oluştu ve bu kesim devlet eksenli modernizm yerine toplumsal yapı ve dile uygun yerel moderniteler arayışına girdi. Kısacası, bu moderniteye karşı değil moderniteyle barışık kendi modernitesini İslâmî kavramlarla üretme çabasıydı. Bu arayış her ne kadar postmodern tartışmalardan beslendiyse de ciddi bir açılım getiremedi. Bu düşünsel bazdaki "fakirliğin" ana nedenlerinden biri İslâmcı aydınların RP'ye dayanmaları ve İslâmcı burjuvazi tarafından etki altına alınmalarıydı.

RP'nin söylemindeki bir başka değişme ise Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi-

ni isterken Batı ve ABD eleştirisini sürdürmesiydi. Özellikle Bosna'daki Müslüman katliamını kullanan RP bunu bir iç politika malzemesi yapmış ve iktidarı sert şekilde eleştirmiştir. İsrail, Ermenistan ve Avrupa Birliği'ni eleştiren RP daha adil bir dünya için yeni Osmanlıcılık fikriyle flörtleşmiştir. RP sürekli olarak Osmanlı geleneğini vurgulamış ve o gelenek ekseninde bir dış politika üretmiştir.

Belediyeler yavaş yavaş kendi "kamu alanlarını" beş yıldızlı otellerin tüketim kalıplarına göre yeniden İslâmî kimlik ve yaşantıya göre şekillendirirken yeni bir dizi "imkân alanı" ürettiler. Zamanla RP tabanı siyaseti sadece temiz toplumun inşâsının aracı değil ayrıca ekonomik dengenin yeniden kurulmasının aracı olarak görmüştür. Bu alanlar 2000'li yıllardaki dönüşümün gerçekleştirildiği yerler olacaktır. Kısacası, kapitalist sistem içine giren RP o sistem tarafından ciddi bir tanzime tâbi tutulacaktır. Artık kapitalizmle barışık bir söylem üretirken ekonomik olarak "geride kalanların" korunması ve bunların birer üretici olarak "ileriye taşınması" için parti kontrolünde bir dizi hizmet şebekesi kurulmuştu. Bilgisayar kursları, dershane için öğrencilere burs imkânları, ihtiyaç içindeki ailelere odun-kömür yardımı, sağlık hizmetlerinin sunulması RP'nin bir dayanışmacı cemaat modelinde teşkilatlanması geniş kitleler için hem parti hem okul hem ekonomik dayanışma kurumu haline getirmiştir. Bu dayanışmacı şebekeler MGH'nin 1995 ve 1999 seçimlerinde başarılı olmasını doğrudan etkiledi. Zamanla RP içinden çıktığı İskenderpaşa Dergâhı'nın birçok fonksiyonunu yüklenmiş ve dergâh modelini ülke sathına yaymıştır. RP'nin teşkilatlanma şekli ve kurduğu şebeke sistemin her kesime inmesini sağlamış ve her kesimle yakın bir ilişkiye girilmiştir.

RP bilgisayar teknolojisini kullanarak en iyi parti örgütlenmesini sağlamıştır. Partinin elemanları "dine hizmet" şuuru içinde geceli gündüzlü hummalı bir çalışma içine girmişlerdir. Özellikle, çalışmalarının 1991 seçimlerindeki sonucunu elde eden parti taraftarları daha büyük bir özveriyle faaliyet alanlarını genişletmişlerdir. RP seçimlere kırsal kesimdeki 80 bin üzerindeki "mahalle ve köy temsilcileri"; 12 bin civarındaki parti örgütlerinde ve kahvehanelerde sürekli konuşan "öğretmen ve hatipler"; sayısı 50 bini bulan "örgüt yöneticileri"; sayısı 210 bini bulan "örgüt gönüllüleri" ve seçim günü sırf seçimlerde görevli 100 bin "müşahit ordusuyla" hem yatay hem de dikeylemesine yoğun bir şebeke ağı kurmuştu. RP'nin en büyük başarısı İslâm eksenli dayanışma ve ortak iş yapma güdüsünü siyasî alana aktarması ve gücü sürekli canlı tutmasıdır. Parti kapatılsa dahi bu halk arasındaki şebeke her an bir başka isimle harekete geçirilmeye hazırdı. Partinin bir başka stratejisi ise partiye "tepki oyu" olarak oy veren veya sempati duyan seçmeni zamanla partilileştirmek ve her seçmeni "Refahlı yapmaktı." Her ne kadar bu çalışma ve özverinin arkaplanında İslâm'a "hizmet" duygusu olsa da partililerin temel amacı daha adil, daha temiz bir toplumu inşâ etmekti. 1980'li yıllarda başlayan hızlı kapitalistleşme ve "köşe dönme" çabaları sonucu toplumsal yapıda derin bir tahribat yaşanmış ve özellikle şehirleri muhasara altına alan varoşlar sisteme duydukları tepkiyi yansıtacakları sistem dışı parti arayışına girmiş ve RP bu gruplar için bir sığınak ve protesto mekanizmasına dönüşmüştür. RP'nin sağladığı yeni sığınma, savunma veya sisteme eklenme alanları bu kitlelerin radikalleşmesini önlemiş ve onları kontrollü şekilde sisteme entegre etmiştir. Özellikle 1995 seçimleri sonrası parti tabanının genişlemesi sonucunda hem teşkilat yapısında hem söyleminde ciddi bir yumuşama yaşanmıştır. Partinin büyümesiyle kendisine olan güven artmış ve iktidarı elde etmek için sistemle belli alanlarda uzlaşma arayışı artmıştır. Eğitim alanında yaşanan genişlemeyle Batı felsefesini ve değerlerini daha iyi tanıyan yeni

bir entelektüel kesim ortaya çıkmış ve bu kesim partinin daha demokratik olmasını sağlamıştır. Bu dönüşümün uygulandığı ilk alanlar ise mahalli yönetimler olmuş ve tüm RP belediyelerinde halk meclisleri kurumlaşarak yayılmıştır.

RP'nin en büyük dönüşümü 4. Büyük Kongre ile sonuçlansa da yeni ideolojinin "sinkretik ve parçalanmış" bir yapı aldığını görüyoruz. Hem yükselenlerin hem geride kalanların, hem Sünnî milliyetçi Türklerin hem kimi Kürtçülerin ve geleneği modernleşmenin modeli olarak ele alanlarla, geleneği modernleştirerek yaşatmak isteyenlerin toplandığı bir yapı oldu. Kısaca, RP'nin en parlak dönemi çatışma ve parçalanmaların en hızla şekillendiği bir dönem oldu. Farklı sınıfsal çıkarları İslâm kimliği altında tutmanın mümkün olmadığını gören RP daha heterojen bir kimlik benimsedi. Bu kimliğin ayrışmasını ise 1997 askerî darbesi öncesindeki devletçi baskılar tarafından önlendi ve RP kimliği katılığını korudu.

İdeolojisi

RP ideolojisinin muhafazakâr milliyetçi söylemi İslâmî kavramlarla kurgulayan yanı vardı. Dünya görüşünü Millî Görüş şeklinde tanımlayan RP hem muhafazakâr hem milliyetçi hem de İslâmcıydı. Muhafazakâr-milliyetçi yönü devletçiliğe vurgu yapması ve "yeşil Kemalizm" diyeceğimiz boyutta bir devlet aşkı içinde olduğunu sergiliyor. RP'nin en sivil yönü İslâmcılığıydı. İslâmcılık ise iç ve dış politikada farklı şekillerde anlaşılıyordu. Dış politikadaki İslâmcılık hedefi İslâm dünyasına öncülük edecek büyük Türkiye'yi hedefliyordu. Muhalefetteki Refah ile iktidardaki RP arasındaki fark çok büyük olmasına rağmen RP bunu halka devletin baskıcı tavırlarının sonucu şeklinde yansıtmıştı.

RP hem düzen hem de diğer siyasî partiler tarafından sistem karşıtı bir parti olduğu iddiasına karşı gelmemiş ve söylem ve dayandığı sosyal tabanı itibariyle çevredeki "dışlanmış" siyasî ve ekonomik tabana dayanmıştır. RP merkezi tanzim etmek isteyen bir çevre partisiydi. RP çevrenin umudu olmuş ve bu kesimi aşamalı olarak siyasal alana taşıyarak merkez ile çevre arasında bir lastik vazifesi görmüştür. RP Kürt kimliğinin otonomlaşarak politize olmasını önlemiş ve çevredeki kitlelerin sisteme entegrasyonunu sağlamıştır. İktidarı paylaştıkça RP çevreci söylemini terk ederek daha geniş kitleleri kucaklayacak ve özellikle kapitalizmle barışık bir söylem üretmiştir. Radikal ve gelenekçi İslâmcı kesimlerin törpülenmesi ve radikal İslâm'ın gündeme girememesinde RP büyük rol oynadı. RP tabanına hem demokrasi hem kapitalizm hem AB'yi sevdirme görevini üstlenmiş ve bunu büyük bir başarıyla yerine getirmiştir. RP İslâmcılığı geriye iterek muhafazakâr bir milliyetçiliği benimsemiş ve ekonomik olarak kapitalist sistemi çözüm olarak görmeye başlamıştır. Kısacası 1999 seçimlerinden sonra MGH'nin muhafazakâr bir yöne doğru evirilmeye başladığını ve siyasal İslâm söyleminden hızla uzaklaştığını görüyoruz. Bu evrilme süreci 28 Şubat 1997 darbesiyle daha da hızlandı. Muhafazakâr kimliğin içselleştirilmesi MGH'nin sistemle daha rahat işleyeceği umuduna dayanıyordu. İslâmî söylemleri terk eden MGH o söylemleri muhafazakârlık kavramıyla taşımaya çalışıyordu.

Laik Rejim ve 28 Şubat Süreci

RP'ye yöneltilen temel eleştiri partinin demokrasiye ve demokrasinin ön koşulu olan laikliğe inanmadığıdır. Kemalistler genelde laikliği Cumhuriyet ideolojisinin özü olarak kabul ettikleri için laikliğe karşı olduğunu iddia ettikleri RP'nin Cumhuriyet'e de karşı olduğunu savundular. Aslında Türk laiklik uygulaması dinin kontrolünü ve laikleştirilmesini öngörmüş, laiklik ise merkezdeki elitin Türkiye nüfusunun "ne olması" ve "ne hâle gelmesi" gerektiğine karar veren bir sosyal projesi haline gelmişti. Laikliğe karşı oluşan söylem aslında iktidarın paylaşımı talebi ve

ekonominin daha adil şekilde yapılanmasını arzuluyordu. Kısacası, laiklik iktidarı elinde tutan ve çevre ile paylaşmak istemeyenlerin kimliği ve geniş halk kitlelerini "ötekileştirerek" dışlama rejimine dönüşmüştü. Türk laikliği bir *dışlama rejimi* olarak büyük tepkilere neden olmuştur.

1995 seçimleri sonrası TBMM'ye birinci parti olarak giren RP yeni hükümet kurma çalışmalarında dışarıda bırakılmaya çalışıldı. TÜSİAD ve Türk Silahlı Kuvvetleri'yle beraber hareket eden basın bu muhalefetin öncülüğünü yaptı. Kurulan Anayol Hükümeti'nin kısa sürmesi uzerine, 1996'da Refahyol Hükümeti kuruldu. Erbakan'ın başbakanlığında kurulan 54. Hükümette en kritik bakanlıklar -MGK'ya katılan bakanlıklar- DYP'ye verildi. Ama iç ve dış muhalefet sonucu 54. Hükümet askerlerin öncülük ettiği yargı, basın, TÜSİAD işbirliğiyle düşürüldü. 28 Şubat sürecinin ana amacı genişleyen imkân alanlarını devlet lehine daraltmak ve kamu alanındaki İslâmî temsili önlemekti. Bu sürecin mimarı olan Çevik Bir'in akıl hocalığını ise Washington'daki bir aşırı sağcı İsrail yanlısı WINEP yürütecekti. Bir, sürekli olarak Washington'daki toplantılara davet edilerek İslâm tehdidine karşı eğitildi.

Erbakan'ın tarikat liderlerine verdiği iftar yemeği, Taksim'deki cami tartışması, Libya gezisi, başörtüsü eylemine RP'li milletvekillerinin destek vermesi, kimi RP'li milletvekillerinin radikal konuşmaları gündeme taşınarak medya aracılığıyla hükümet kuşatma altına alındı. Sincan hadisesi kullanılarak Refahyol Hükümeti'ne son verildi. Erbakan istifaya zorlandı ve Anayasa Mahkemesi devlet ideolojisinin bekçiliğini askerle paylaşarak RP'yi laikliğe karşı eylemlerinden dolayı kapattı.

28 Şubat sürecinin mimari olan askerî-sivil çevreler militan bir laiklik anlayışı benimsediler. Laiklik adına verildiği iddia edilen bu mücadelenin amacı kamu alanının homojen, tekçi ve tekelci kimliğini hâkim kılmak ve yeni "sızmaları" önlemekti. Anayasa Mahkemesi bu militan laikçiliği benimseyerek, laikliği sadece din ve devlet işlerinin ayrılması olarak değil, dinin sosyal, ekonomik ve sosyal alanlardan tamamen arındırılarak günün koşul ve gereklerine göre saptanması şeklinde tanımlıyordu. Mahkeme askerin baskısına uygun olarak RP'nin laikliğe aykırı eylemlerinden dolayı 1998'de kapatılmasına karar verdi. Kısacası, bu tanımlamaya göre dinsel söylem veya yapılanmalar laiklik karşıtı olarak nitelendiriliyordu. 28 Şubat hareketinin özü ekonomi, eğitim ve medyadaki "imkân alanlarından" yararlanan İslâmî grup ve oluşumları temizlemekti. Yine aynı süreç devleti merkeze oturtan bir siyaseti öngörmüş ve Kemalizmi bir "din" şeklinde yorumlamıştır. Bu sürecin en büyük destekçilerinden biri de TÜSİAD'dı. Anadolu burjuvazisinin gelişmesinden rahatsızlık duyan İstanbul-eksenli burjuva darbecilerin yanında yer aldı.

Anayasa Mahkemesi'nin kararıyla kapatılan RP milletvekilleri Fazilet Partisi'ni (FP) kurdular. Parti başkanlığına Erbakan'a yakın olan Recai Kutan getirildi. Parti içinde bastırılan fikirler zamanla gündemi oluşturarak, FP'nin yeni bir kimlik kazanmasını sağladı. Yeni FP kimliği Avrupa Birliği taraftarı, demokrasiyi araç değil amaç gören ve çok kültürlülük konularında daha açık bir polika izledi. Parti'nin ilk kongresi ciddi bir kadro ve fikir ayrılığını sergiledi ve muhafazakâr Kutan'a karşı yenilikçi Abdullah Gül aday oldu. 14 Mayıs 2000'de yapılan büyük kongreyi Gül çok az oyla kaybetti ve bu MGH'nin bölünerek büyümesinin başlangıcı oldu. Anayasa Mahkemesi FP'yi "laiklik karşıtı düşünce ve eylemlerin odağı" haline geldiği kararıyla kapadı. MGH Saadet Partisi ve AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi) şeklinde ikiye bölündü. AKP kadrosunu Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç oluşturdu. Bu ikinci nesil Müslüman politikacılar ilk nesilden çok farklı olarak hem global sistem ile hem de Türkiye'deki AB taraftarı kesimlerle yakın ilişki halinde oldu.

AKP

Bugün AKP tamamen olmasa da artık "İslâm" veya "İslâmî" kavramlarından uzak durarak "muhafazakâr demokrat" tanımlamasıyla kendisine yer edinmek istiyor. Türkiye'de Avrupa'daki anlamında, bir muhafazakârlık ve sol yok. Türk sağının muhafazakârlık anlayışı, radikal cumhuriyetçilerin tepeden inmeci modernleşme projesine karşı kültürel değerleri ve -ortak dil olan- İslâm'ı koruma çabasıdır. Bu çaba, hayal edilen altın çağa dönme değil, mevcut olanın yenilenerek korunmasına yöneliktir. Buna rağmen pragmatik kaygılardan kaynaklanan bir tutucu eğilim de yok değildir. Kısacası, AKP'nin siyaset yaptığı zemine baktığımızda, düşüncelerin değil, daha çok pragmatizmin egemen olduğunu; söyleminin millet, millî değerler ve ekonomik kalkınmaya dayalı olduğunu görüyoruz. AKP'nin siyasî projesi henüz oluşmamıştır. Uygulanan siyasî proje Avrupa Birliği'nin taleplerini içeren Kopenhag Kriterleri; ekonomik program ise IMF ve Kemal Derviş döneminden kalan anlaşmalardır. AKP amacının "ülkenin önünü küreselleşmeye ayak uydurarak" açmak olduğu iddiasına dayanıyor. Kısacası, AKP'nin Türkiye koşullarına özgü hiç bir planı yoktur. Hatta Kopenhag Kriterleri'ne ihale edilen siyasal dönüşüm projesinin dahi yaratacağı muhtemel sorunlara karşı bir çözüm planı dahi yoktur. Burada, Kopenhag Kriterleri'ni ve AB taraftarlığının daha çok kendisine dış destek ve ek meşruiyet araması olarak görmek gerekiyor. AKP tabanı hâlâ AB konusunda en şüpheci kitleyi oluşturuyor.

AKP, kendisinin "millet" tarafından seçildiğini ve "millete hizmet" için var olduğunu, "millî çıkarlar" uğruna dış politika yapmakta olduğunu söylüyor. İstanbul İl Teşkilatı toplantısında Erdoğan, "Milletin vücut dilini kendi siyaset dilimiz haline getirdik. Böyle yürümeye devam edeceğiz." Burada "millet" bir bütün olarak ele alınıyor ve bu millet içindeki dinsel -Alevî/Sünnî- veya etnik -Türk/Kürt- farklılıkları göz ardı ediliyor. Kısacası, farklılıkları hesaba katan değil, farklılıkları homojen yapı içinde eritmek isteyen bir zihniyet hâlâ kendisini koruyor. AKP milletin değerlerini temsil ettiğine inanırken, o soyut millet içinde yer alan toplumsal farklılıkları tanıyan ve koruyan bir siyasî dili henüz geliştiremedi. Onun için Türkiye'deki dönüşümün haritasını AKP değil, AB'nin Kopenhag Kriterleri'nin oluşturduğunu ve AKP'nin bu haritaya göre icraatta olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Örneğin AKP, ne Kürt sorunu ne de Alevîlerin taleplerine cevap verebilecek bir program üretti. Kimlik oluşturma sürecinde olan AKP'nin pragmatizmi yanında sosyal ve kültürel konularda muhafazakâr; ekonomik konularda liberal; ve siyasî konularda hâlâ devletçi hareket ettiğini görüyoruz. AKP'nin kimliği 3 eksen etrafında şekilleniyor: Kültürel anlamda millî ve maneviyatçı, siyasal anlamda çoğulcu demokrat (azınlık haklarına ve hukukun üstünlüğüne kuşkuyla yaklaşan), ekonomide ise liberal.

Toplumsal değişim arzusu AKP'yi cumhuriyetçi ideolojinin radikal kanadıyla zaman zaman hesaplaşmaya itecektir. Ancak demokrasinin tam olarak yerleşebilmesi için farklı kimliklere kendilerini geliştirerek fırsat alanları sunulmalıdır. Her ne kadar söylemekten çekinse de kendi seçmeni AKP'yi Müslüman ve demokrat parti olarak tanımlıyor. Burada Müslüman-demokrat yerine her ikisinin birbirinden ayrı tutulduğunu ve farklı şekillerde konumlandırıldığını belirtmek isterim. Seçmen tarafından belirlenen bu kimliğe karşı AKP yönetimi kendisini, hem uluslararası sistemde hem de içeride rahatlatacak şekilde muhafazakâr demokrat kimliğiyle tanımladı. Kısacası, halkın tanımladığı bir parti yerine seçmenini tanımlayan bir partiye karşı karşıyayız. Hem "millet" vurgusu hem de tepeden inmeci kimlik tanımı, AKP'nin içine düştüğü paradoksu yansıtıyor. Merkez sağa talip olan AKP, diğer merkez sağ partiler gibi milliyetçi,

pragmatik ve parti disiplinini vurgulayan bir yapı özlemine girebilir veya girdi.

AKP kendi kimliğini merkezde aramamalıydı, tam tersine merkezi yeniden tanımlamalıydı; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 'ananecilik' Safa Mürsel'in 'yarını bugünden çıkarma', Hilmi Z. Ülken'in 'aşk ahlakı' etrafında şekillenen muhafazakâr demokrat anlayışı, küresel değerlerle barıştırarak bir Türkiye tezi üretmeliydi. Kısaca AKP, Türkiye tezini pratikte üreten bir oluşum olarak Türkiye'yi içeride restore ederken, dışarıda da demokrasi -İslâm ve laiklik- İslâm tartışmalarına cevap üretmesi beklentisi hâlâ devam ediyor.

Bugün İslâmcılıktan geriye kalan bugünkü kabinedeki kimi bakan eşlerinin geçmişten gelen başörtüleri ve zaman zaman Kemalist elitle çatışma içinde olmalarıdır. AKP toplumsal taleplerin oluşturduğu değişim projesinin öncülüğünü yaptığı ölçüde geniş halk kitlelerinin desteğini alacaktır. Bu değişimcilik ister istemez AKP'yi devletçi ideoloji ve elitle çatışmaya itecektir. Bu çatışmanın başörtüsü, İmam-Hatipler, YÖK, azınlıklar gibi sembolik konulara indirgenmesi sistemde ciddi bir krize neden olabilir. Kültürel taleplerin oluşturduğu bu değişim özlemini siyasete taşıyamayan AKP daha çok sosyo-ekonomi eksenli bir proje üzerinde yoğunlaşarak bu alandaki başarılarına dayanarak kültürel taleplere el atacağı umudunu veriyor. Her ne kadar AKP kendisini muhafazakâr demokrat kimlikle tanıtsa da hem içerde hem dışarıda birçok kesim AKP'nin Müslüman demokrat parti olduğunu sürekli vurgularken AKP'nin Türk demokrasisini daha da derinleştirmesini bekliyor.

AKP'nin demokratikleşme konusunda parti içinde katılım alanlarını kısıtlaması ve parti tüzüğünde yaptığı değişmelerle aslında diğer sağcı partiler gibi lider etrafında şekillenen bir yapı olduğunu ilk kongresinde sergiledi. AKP merkez sağ bir parti haline geldikçe meşruiyetini ya devlet ideolojisi ile uyuşmada ya da dışarıda AB veya ABD eksenli kurumlarda arayacaktır. Merkez-sağın mayasını oluşturan milliyetçilik, muhafazakârlık ve ilkesiz pragmatizm AKP'nin hükümetteki kimliğini oluşturabilir. AKP'yi diğer sağmerkez partilerden ayıracak temel faktörlerden biri devletçi-laiklik anlayışı (devletin tüm kamu alanını tanzim etme erkine sahip olması) yerine demokrat-laiklik anlayışını benimsemesidir. AKP merkez-sağı doldurmaya kalktıkça kendi amorf kimliğinden koparak sisteme entegre olacaktır. Özellikle, demokratlığı Kemalist otoriter elite karşı durmakla eşit sanan kimi AKP yöneticileri toplumsal talepler yerine "millî taleplerin" taşıyıcısı olabilir. AKP'nin "millet"ten anladığı Hanefî-Türk tanımlamasıyla sınırlı olduğu için "talepler" bu kesimin istekleriyle de sınırlıdır. Tayyip Erdoğan'ın vurguladığı "millet" kavramı homojen hayali bir bütünü simgeliyor. Kitlelere dönük siyaset anlayışı ise daha çok lider eksenlidir. Özellikle ilk büyük kongreden sonra parti içi demokrasi kısıtlanmış ve lider etrafında şekillenen bir örgütsel yapı ve ideoloji oluşturulmaya çalışılmıştır. Kısacası bir AKP değil "Tayyip Erdoğan'ın partisi" söz konusudur.

Geniş halk kitleleri ile bağlantı kurmak ve devletçi elitlere karşı daha etkin olabilmek için AKP değişim talebini "Avrupa Birliği Kriterleri" şeklinde ele almıştır. Belki de beklenmedik bir dönüşüm 28 Şubat sayesinde gerçekleşmiş ve İslâmcılık tanınmaz bir şekilde arkaplana itilmiştir.

Sonuç olarak dünya genelinde İslâmcılık olarak karşımıza çıkan dinin objektifleştirilmesi ve diğer alanlara yayılması çabası Türkiye'de MGH ile olmuştur. MGH örgütsel olarak uzmanlaşmayı ve strateji olarak bireyin ihtiyaçlarını birinci planda göz önüne alırken, modernleşmenin yarattığı kimlik ve kişilik krizi için bireye ve cemaate bir anlam haritası sunmaktaydı. Türk siyasal İslâm'ı modernleşmenin bir ürünü olarak şehirleşme, teknoloji ve insan hakları kavramlarıyla beraber gelişmiştir.

İslâmcılık, AKP, Siyaset

NUH YILMAZ

AKP'nin topoğrafyasını çıkartmak, 28 Şubat sonrası İslâmcılığın koordinatlarının tayini için oldukça önemlidir. İslâmcılığın ne yana düştüğünün en güvenilir haritasını çıkartabilecek verileri bulmak, tam da İslâmcılığın sınır boylarında yer alan hareketlerin analiziyle mümkün olabilir. Bu yüzden İslâmcılığın ne olduğu sorusuna verilecek bir cevap AKP deneyimiyle hesaplaşmak zorundadır. AKP, gerek demokrasiyle ilişkisi, gerek insan hakları söyleminin tam göbeğinde yer alması, gerek İslâmcı bir gelenekten neşet etmesi açısından sadece Türkiye'de değil, küresel düzey de de İslâmcılığın nerede durduğunu sorgulamak açısından önemli bir deneyimi temsil ediyor.

Bir siyasal hareket olarak İslâmcılığın serencamı birçok metinde incelenmiştir. İslâmcılığı bütün yüklemlerinden arındırdıktan sonra geride kalan şeyin ne olduğu, yani fenomenolojik bir indirgemenin ardından İslâmcılıktan geriye ne kaldığı AKP'nin tahlil edilmesinde önemli bir uğraktır. O halde ilk sorumuz "bir siyasal hareket olarak İslâmcılık etiketi, kendisine nispet edilecek bütün elemanlarını toplayacak ortak bir özellik altında birleşebilir mi?" şeklinde olacaktır. Bütün elemanlarının birleşiminden oluşan ve İslâmcılığın artık değeri olan bir ilke ne olabilir? Eğer böylesi bir soruya cevap verilebilirse, bu cevap bir hareketin İslâmcı olup olmadığına karar verebileceğimiz indirgenemez bir kriteri içerecektir. Metodolojik olarak tarihdışı bir kriter bulmanın olanaksızlığı, her ne kadar tarihdışı bir kriteri imkânsız hâle getiriyorsa da, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yükselişe geçen, İran Devrimi'yle siyasal iktidara da yerleşen İslâmcılığın analizi, bu hareketi benzerlerinden ayırmak için, tarihselliği kabul edilmiş ve bu haliyle de İslâmcılığı diğer siyasal hareketlerden tefrik edecek bir kriter bulmak sağlıklı bir yaklaşım için zorunludur. Eğer bu kriter bulunabilirse, bu kriterin yardımıyla hem İslâmcılığı tarihselleştirerek anlayabiliriz hem de tarihdışı bir konumdan kurtulmuş oluruz.

Aynı ad altında tasnif edilen siyasal hareketlerin yerinin tayininde, bu hareketlerin tarihdışı ortak noktalarından ziyade, bu siyasal pozisyonlara kendilerini nispet eden grupların, kendilerini tanımladıkları siyasal mekân, siyasal olarak tercih ettikleri özne pozisyonu önem kazanmaktadır. Kriter bulma fiilî ise farklı grupların aynı isim altında cem edilmesinin akabinde ortaya çıkan retrospektif bir eylemdir. O halde şunu iddia edebiliriz: AKP'nin İslâmcı olup olmadığını tayin ve tespit edecek tarih dışı fenomenolojik bir ilke ara-

yışı bize bir şey kazandırmayacaktır. Peki bu bir imkânsızlıksa, AKP'nin İslâmcılığından veya İslâmcı olmamasından nasıl bahsedebiliriz? Elimizde kalan araçlar nelerdir böylesi bir hüküm için? Biraz daha açarsak, pratikte siyasal hareketler, kendilerini nispet ettikleri hareketle ilişkilerini belirleyecek bir öz olmadığı halde, nasıl bir siyasal özne pozisyonuna dahil ediliyorlar? Bu soruya verilecek kabaca iki ayrı cevap olabilir: İlki, adı geçen hareketin toplumsal olarak nasıl bir kökenden geldiği, hangi toplumsal ilişkileri değiştirdiği, hangi ekonomik ilişkiler ağında yer aldığı ve toplumda yol açtığı toplumsal hareketliliğin yönü gibi verileri çıkış noktası kabul eden bir analiz. Bu analiz sosyolojik bir analizdir ve hareketin ne dediğinden, nasıl bir iktidara talip olduğundan, nasıl bir dönüşüm istediğinden öte, hareketin kendisi dışında, kontrol edemediği ilişkiler ağında harekete geçirdiği veya kendisi farkında olmasa dahi nasıl bir toplumsal dönüşüme yol açtığı üzerine yoğunlaşır. İkinci cevap tarzı ise siyaseti performatif/edimsel bir etkinlik olarak gören siyasal yaklaşımdır. Bu yaklaşım toplumsal dönüşümlere bakarak siyasal hareketin yerini tayinden ziyade, özne pozisyonlarının kuruluşuna bakarak, adı geçen siyasal hareketin kendisini nispet ettiği siyasal pozisyonla ilişkisini tartışır.

Bu yazıda yapacağımız, bir siyasal hareketin pozisyonunun belirlenmesindeki imkânsızlığı imkân olarak kullanmak suretiyle, İslâmcılık özelinde sosyolojik yaklaşımı eleştirerek, siyasal yaklaşım açısından AKP'yi değerlendirmek olacaktır. Siyasal hareketlerin fenomenolojik özünün imkânsızlığının farkında olarak, bir imkânsızlık olarak tarihsel bir kriter bulmaya çalışmak ise AKP'nin İslâmcılıkla ilişkisini değerlendirmek açısından zorunludur.

Sosyolojik analizin eleştirisine geçmeden önce, siyasal analize taban olacak tarihsel kriterin ne olduğuna karar vermek gerekmektedir. İslâmcılık özelinde bu indirgenemez kriter *ümmet*tir. Bir hareketin İslâmcı olup olmadığını anlamak için bakılacak yegâne kavram ümmet sorununa yaklaşım biçimidir.[1] Burada ümmet derken somut ve tanımlanmış bir kendilikten öte, imkânsız bir ufuk olarak ümmetten bahsediyoruz. Şu halde, İslâmcılık için ümmet, elemanlarına indirgenemez, tarihsel, tanımlanamayan, ancak her şeyin kendisine referansla tanımlandığı, söylemin hem içinde hem dışında yer alan kurucu bir kavramdır. Kendisini İslâmcılığa nispet eden hareketlerde de, içeriği birbiriyle ne kadar çelişirse çelişsin, bir hareketi İslâmcı olarak mümkün kılan özellik bu tahdit edilemeyen ümmet ufkudur. İşte bu yüzden AKP'nin kendi siyasal pozisyonunu tarif ederken ümmet kavramını istihdam ediş biçimi bizim için bir tutamak noktası olacaktır.

O hâlde iki ayrı düzlemde AKP analizi bizi iki ayrı cevaba götürebilecektir. Bu yaklaşımlar ışığında, tekrar baştaki sorumuza dönersek, AKP bugün İslâmcılığın nesi olmaktadır? Siyasal açıdan verilecek bir cevap AKP'yi İslâmcılığın dış sınırlarına bir sınır taşı olarak dikmekte ve AKP'den beriye İslâmcılığı tanımlayarak, AKP'yi İslâmcılığın dış hududu olarak tanımlayacaktır. Sosyolojik analizin İslâmcılığı tanımlaması itibariyle ise AKP, İslâmcılığın uzun yıllardır sürdürdüğü "merkeze yaklaşma" ve "devletin merkezinden pay kapma" mücadelesinin farklı bir formda devamı olarak tanımlanabilecektir.[2]

İSLÂMCILIĞIN SOSYOLOJİK ANALİZİ

Öncelikle, toplumsal ilişkiler açısından AKP'nin işgal ettiği pozisyona bir göz atalım. Sosyolojik analiz açısından İslâmcılık, Türkiye'de, taşra kökenli, merkeze mesafeli, bulabildiği her türlü araçla merkeze ortak olmaya çalışan bir hareket olarak görülmektedir. Ali Yaşar Sarıbay'ın er-

ken dönem MSP analizlerinden tutun, Şerif Mardin'in İslâmcılık analizlerine kadar Türkiye'de sosyal bilimcilerin en çok rağbet ettiği yorum budur.[3] İslâmcılığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında merkez dışında kalan güçlerin, merkezden pay alma ve çevreden merkeze markajı şeklinde gören bu anlayış, İslâmcılığı cins isim olarak ele almakta, İslâmcılığın taleplerinin, siyasal öznelik talepleri olarak ne anlama geldiğinin üzerinde durmaksızın, meseleyi bir sınıf savaşı ya da çıkar çatışması şeklinde kurgulamaktadır. Bu yaklaşım, siyasal talepleri ekonomik taleplere indirgeyerek, *siyasalın merkezîliğini* görmezlikten gelmektedir. Gerek dahili gerekse, gerekse harici neredeyse tüm oryantalistlerin, İslâmologların, siyaset bilimcilerin ve sosyologların üzerinde uzlaştığı bu yorum, sadece Türkiye için değil, özellikle 1970'lerden sonra tüm İslâm coğrafyasında yükselerek, sol inisiyatifler aleyhinde güçlenen İslâmcı hareketlerin analizinin ortak noktasıdır. İslâmcılık zımnî olarak bir yoksunluk ideolojisi ve siyasal soruna dinî bir cevap olarak kodlanırken, bir eksiklikler manzumesi, tepkisel bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede, İslâmcıların talepleri kendi adlarına talepler olarak değil, gerekli tedbirler alındığında iyileşecek marazî bir durum olarak görülmektedir. Bu tür yorumların klasik Oryantalist olanından, iyi niyetli olanlarına kadar farklı tonlarına rastlanmaktadır. Fakat neticede İslâmcılık kendi adına konuşamayacak, ihmal edilmiş kitlelerin isyan söylemi olarak her harekete eklemlenebilen, nevî şahsına münhasır özellikleri ol(a)mayan bir hareket olarak görülmektedir. Bu ise, İslâmcı bir öznelliğin tanınmamasına, böyle bir imkânın daha baştan reddine yol açan bir kavrayış biçimidir.

Gerçekten de toplumsal olarak İslâmcı kitlenin mahrum bırakılmış kesimlerden oluştuğu doğru olsa da, aynı mahrum ke-

Kurulduktan çok kısa süre sonra 2002 seçimlerinde tek başına iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi, Milli Görüş kökenli kadrolara dayanıyordu ancak bir merkez sağ kitle partisi olmayı hedefliyordu. Yöneticilerinin parti ismini "AK Parti" diye telâffuz etme yönündeki ısrarları, bu ideolojik-olmayan, "nötr" imaj tercihinin işareti sayılabilir.

simlerin neden solculuğun, liberalizmin ya da milliyetçiliğin envaî çeşidinden birini değil de İslâmcılığı seçtiği, toplumsal taleplerin neden İslâmcılık dolayımıyla ifadelendirildiği sorusu ihmal edilmektedir.[4] İslâmcılık siyasal talepleri görmezden gelinen bir toplumsal talepler dizisi olarak tanımlanmış, adeta talepleri karşılandığında geçecek olan bir "çocukluk hastalığı" şeklinde ele alınmıştır.[5]

Toparlamak gerekirse, İslâmcılığı genel olarak siyasal ve ekonomik merkezden uzaklaştırılmış taşranın, çevrenin merkeze tepkisi olarak tanımlama açısından bir görüş birliği hemen hemen tüm kesimlerin mutabık olduğu bir analiz biçimidir. Hemen peşinden eklersek, bu yaklaşımın temel sorunu bu talepleri ifadelendirme biçiminin neden İslâmcılık olarak seçildiğine dair bir arayışları olmamasıdır.

Peki bu tür bir sorunun sorulmamış olmasını neye bağlayabiliriz? İslâmcılığın kopuşlarla, yeniden yaratılışlarla, süreksizliklerle malûl oluşu ilk nedenini teşkil etmektedir. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığı ile 1990'ların İslâmcılığı arasında siyasal, toplumsal, kültürel hatta "dinsel" anlamda çok büyük kopuşlar, farklılaşmalar vardır. Bu kopuşlar da İslâmcılığı bir gelenek olarak tanımlamak yerine, türedi bir yaklaşım olarak görmek isteyenlerin işlerini kolaylaştırıp, İslâmcılık hakkındaki soruları geleneğe yaymak yerine, son döneme mahkum etme yoluna itmiştir. İkinci olarak, Cumhuriyet'in bir İslâm devleti olarak kurulup, sonradan yapısal olarak karakterini aldığı İslâmî toplumsallığı ötekisi olarak tanımlaması, gördüğü her yerde ezerek baskıcı bir yaklaşım sergilemesi, İslâmcı hareketlerin nispeten daha tedbirli, çekingen bir üslupla hareket etmelerine yol açmıştır. Bu tedbir geleneğinin yarattığı çekingenlik hatta zaman zaman apolojetik tavır, İslâmcılığın kendisini sağcı hareketler içinde veya başka siyasallıklar üzerinden temsil etmesini de beraberinde getirmiştir.[6]

Yukarıdaki toplumsal analizlere bakıldığında AKP İslâmcı bir parti olarak tanımlanabilmektedir. Eğer İslâmcılığı ayrık, kendi adına konuşan ve ümmet ufkuyla donanmış siyasal bir öznellik olarak tanımlamazsak, AKP'yi İslâmcı sayabiliriz. Oysa böylesi bir bakış açısı, siyasal hareketleri, "talepleri karşılandığında uyum sağlayacak" hareketler olarak gören, yani tüm siyasal öznellik taleplerini ekonomik/kültürel taleplere indirgeyen liberal bakış açısıdır. Siyasal hareketlerse kendilerini mümkün kılan ulaşılamaz ufuklarıyla varolabilen, somut taleplerden öte hareketlerdir.

İSLÂMCILIK VE "MİLLÎ GÖRÜŞ" ÇİZGİSİ

Selefi Refah Partisi ya da Fazilet Partisi hakkında bu partilerin kimliğine dair geniş bir tartışma olmamasına rağmen, AKP hakkında olmasının sebebi, siyasetin bir varoluş biçimi, indirgenemez, devredilemez bir etkinlik olmasında yatmaktadır. RP ve FP'ye kıyasla, AKP'nin Schmittçi anlamda siyasal taleplerinden soyunmuş, "iş gören" bir parti olarak Batı plütokrasileri tarzında örgütlenmiş olması bu konudaki sorunun temelini oluşturmaktadır.[7] RP ve FP, tüm eleştirilere rağmen hâlâ kendi siyasal duruşlarından dolayı eleştiri konusu olmuşlardır. AKP ise bu siyasal duruştan uzaklaşmakla kendisini meşrulaştırmaktadır. Sihirli "merkeze yaklaşma" tamlaması ise siyasal taleplerden uzaklaşma ve teknokratik yönün pekişmesi anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım ışığında RP ve FP geleneğine bakarsak aradaki farkı görebiliriz.

Siyasete yaklaşım konusunda dost/düşman ayrımına kurucu bir önem atfetmek yalnızca son zamanlara ait bir pratiğin yansımasından ibaret değildir. İslâmcılık derken kastettiğimiz siyasal kendilik, Müslümanların hilafetin kaldırılmasını müteakip, daha doğru bir ifadeyle posthalife (Sayyid, 2000; Aktay, 1997) döne-

minde yaşanan siyasal krizi aşma çabasının adıdır. Bu soruna en radikalinden en liberaline kadar çeşitli cevaplar verilmiştir son asırda. Ancak, tüm bu hareketlerin ortak noktası "ümmet" kavramını merkeze almaları, Batı sömürgeciliğine karşı direnmeleri olmuştur. Bu açıdan, aslında sufi direniş hareketleriyle, selefî direniş hareketlerinin, veya Mehdici hareketlerin, teoloji düzleminde birçok farkları ihtiva etseler de, siyaset düzeyinde benzer hassasiyetleri paylaşmaları dikkati celbeder.[8] Bu önemli nokta, İslâmcılığın siyasal olarak kendisini konumlandırdığı yerin dost/düşman ayrımı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Düşman ya da dost algısının ortaya çıkması, teolojik argümanların bittiği noktada başlamakta, siyaset öncelenmektedir. Bu konuda en çarpıcı örneklerden biri, İslâm'ın kuruluş yıllarında anlamı farklı olsa da, geçen yüzyıllar içerisinde Müslüman birliğini ifade eden ümmet kavramının kökeninde bulunabilir.[9] Ümmet kavramının siyasal bir kendiliği göstermek için İslâm tarihinde ilk kullanıldığı metin Medine Vesikası'dır. Medine Halkı'nın ortak savunma iradesini göstermesi ve Müslümanları ayrı bir kimlik olarak kabul etmesi aşısından Vesika son derece siyasî bir içeriğe sahiptir.[10]

Vesika'nın tarihî öneminin farkında olarak, ancak post-halife döneminde İslâmcı bir siyasete zemin olması açısından yeni yorumunun da tarihselliğini kabul ederek, Vesika'daki bu ilkeler ışığında nasıl bir siyasetin üretilebileceğine dair bir düşünüm imkânı, İslâmcılığın siyasal evrenini oluşturmaktadır. İslâmcılığın buna vereceği tepki ise, tarihsel süreçte Müslümanları dinî bir grup olarak tanımlayan ümmet tasavvurunun siyasal imkânlarını zorlamaktır. Bu da yine farklı İslâmcı pozisyonlar arasındaki farkın meşruiyetini oluştururken, hem kurucu ilkenin, yani ümmetin hem de siyasetin temelinin yani dost/düşman ayrımının olumsallığının kabulüne götürür bizi. Ancak nihaî tahlilde, ilk bölümde yaptığımız analizin bir devamı olarak düşünülürse, gerek ümmet kavramının olumsallığı gerekse de düşman kavramının olumsallığı, İslâmcılığın önünde geniş bir siyaset alanı yaratırken, bir yandan da İslâmcılığın sınırlarını çizmektedir. İşte bir hareketin İslâmcı olup olmaması sorunu tam da bu olumsal kategorilerin kimliğin sınırını çizmesi paradoksuna bağlıdır. Bir yanda ümmet ya da düşman taraflar dondurulamazken, bir yandan da tarihsel de olsa İslâmcı kimliği sınırlandırmaktadırlar. Bu sınırlar kavramların dondurulmuş içeriğinden değil, bu içeriğinin dondurulamayacağının, ancak farkında olmasak da bu muğlaklığın İslâmcılığın kaygan sınırlarını çizdiğini söyleyebiliriz.[11]

RP'nin "millî görüş" ve "adil düzen" projeleri bu açıdan reel politik projeler olarak değil, düşman üzerinden "biz"i' tanımlama projeleri olarak anlamlıdır. Bu projeler, ekonomik veya kültürel proje olmaktan ziyade, yani işlevsellik ve faydacılıktan önce, İslâmcı siyasal duruşu önceleyen, bu duruşu diğer siyasal özne pozisyonlarından ayıran siyasal ütopyalar olarak ele alındığında kendileri hakkında ipuçları verebilirler.[12] "Adil düzen" projesini ekonomik açıdan eleştirmek ya da olabilirliğine bakarak eleştirmek, meselenin kurucu niteliğini gözden kaçırmaktır. Oysa "adil düzen" yaklaşımı ya da "İslâm Ortak Pazarı" fikri, kapitalizme karşı Müslümanların bir alternatifinin olduğunun zımnen ifadesi olmakla kalmayıp kapitalizmin düşman olarak görüldüğü bir siyaset biçiminin inşası anlamına da gelerek bu geleneği kapitalist projelerden ayırmaya çalışır.[13] Aynı şekilde "büyük yeşil ülke" veya "millî görüş" projeleri de detayları tartışılacak projeler değil, yokprojeler olarak İslâmcıları diğer siyasal pozisyonlardan ayıran, ütopyaları besleyen, ümmet tahayyülünü sair gerekçelerle başka formlar altında ifade etmek işlevini gören yaklaşımlardır. Uluslararası

ilişkiler düzeyinde, İslâm ülkeleri arası işbirliği projesi olarak adlandırılan D-8 de aynı tahayyülün uluslararası ilişkiler düzeyindeki yansımasıdır. D-8 bir ufuk olarak Müslümanlar için uluslararası arenada farklı bir siyasetin imkânının adıdır ve Müslümanları bir birlik olarak tanımlayıp düşman karşısına çıkarmaktadır.

RP-FP geleneğinden bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tüm bu örneklerdeki ana fikir Batı'nın düşman olarak görülmesi, Müslümanların "gâvur"dan ayrı bir topluluk olduğunun altının çizilmesi, yani fark mantığının pekiştirilmesidir. Ümmet ufku da böyle okunduğunda, yukarıdaki tartışmaya referansla, bir somut kendilik değil, Müslümanların diğer topluluklardan farklı olduğu bilincinin yerleştirilmesi, tekrar edilmesi, pekiştirilmesidir.[14]

AKP VE İSLÂMCILIĞIN SINIRLARI

Tüm bu tartışmalardan sonra AKP'nin tek başına iktidar olduğu dönemdeki icraatlarına bakarak, çizdiğimiz çerçeve açısından AKP'nin yerini tayin etmek ve AKP politikasının sınırlarını belirlemek mümkündür. Bu noktada temsil değeri ve siyasal potansiyeli açısından dikkate alınması gereken konular, AKP'nin Müslüman devletlerle ilişkileri ve Batı karşısındaki konumu, Türkiye'nin AB üyeliği tartışmalarında AKP'nin konumu ve AKP'nin Amerika'nın Irak'ı işgali konusunda aldığı birbirine zıt iki tavrın değerlendirmesi öne çıkmaktadır.

İslâmcılıkta "Batı" Sorunsalı ve AKP

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yılları da dahil olmak özere, tüm proto-İslâmcılık biçimlerinde genel bir Batı medeniyeti karşıtlığı göze çarpmaktadır. Batı'nın "tek dişi kalmış canavar" olarak tanımlanmasından, "tekniğini alıp kültürünü almamak" yaklaşımı da dahil olmak üzere, siyasal ve kültürel düzeyde Batı karşıtı bir politikadan bahsetmek mümkündür. Bu yaklaşımın çeşitliliklerine rağmen, ortak nokta, siyasal olarak Batı'nın İttihad-ı İslâm lehinde reddedilmesidir. İslâmcılığın siyasal genetiği, kendi medeniyet projesini gerçekleştirecek fiilî gücü sınırlı olsa da, kendisini Batı karşısına koyacak bir özgüven ve siyasal meydan okumayla oluşmuştur. Batı karşısındaki konum geçici bir yenilgi olarak algılanmış, gerekli enstrümanların teminiyle tersine çevrilecek bir ilişki biçimi olarak görülmüştür. İlerleyen yıllarda İslâmcılık farklı formlarıyla Batı karşıtlığını taşımış, zaman zaman bunu Batı'nın tekniğinin reddini de içerecek biçimde genişletmiştir. Gerek MSP'nin "Onlar ortak, biz pazar" yaklaşımıyla Avrupa ile herhangi bir ekonomik işbirliğine dahi karşı çıkan tavrı, gerekse de çeşitli tarikatların gündelik yaşam düzeyinde tüm Batılı formları reddi bu ortak noktayı oluşturmaktadır. 1980 sonrası siyasal yaşamında İslâmcı pozisyonların zamanla RP ana damarında buluşmaya doğru gitmesi de bu yaklaşımı değiştirmemiş, parti dışı İslâmcı pozisyonlarda, gerek İsmet Özel'in *Üç Mesele* problematiği çerçevesinde daha radikal karşı çıkışlarla, gerekse de İran Devrimi'nin de etkisiyle siyasal eksenli bir Batı karşıtlığı beslenmiştir. RP'nin iktidar olmasının akabinde, dönemin Başbakanı Necmettin Erbakan'ın ilk gezisini Müslüman ülkelere yapmış olması ve D-8 projesini seslendirmiş olması da bu damarın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Bu konudaki kırılma noktasının 28 Şubat sonrası olması da bir rastlantı değildir. İlk büyük kırılma noktası, Erbakan'ın yıllarca "Batı Kulübü" olarak adlandırıp, siyasetin temeline yerleştirdiği Batı karşıtlığından, kendi siyasal hayatının devamı karşılığında vazgeçmeyi göze alması, yani Türkiye mahkemelerinde mahkûm olduğu davayı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürmesi olmuştur.

Yıllarca siyasetini Batı karşıtlığı zemi-

ninde götüren ve dolaylı yollarla da olsa ümmet fikrini koruyan Erbakan, haklı veya haksız olduğu tartışması bir yana, geleneksel olarak Müslüman bir ülkedeki bir sorunda, Müslüman olmayan bir kurumu, hem de Batılı bir kurumu meselenin çözümünde hakem tayin etmiştir.[15] Bu başvurunun tekil bir hadise olarak kalmaması ve kitleselleşmesi ise Türkiye'deki yönetici elitin her tür İslâmî sembolü gündelik hayattan ihraç etme yönündeki çabasıyla mümkün olmuştur. Başörtüsü yasağının, tüm kitlesel protestolara rağmen geriletilememiş olması, Batı'da başörtüsünün en azından son zamanlara kadar nispeten serbest olması gerçeğiyle birleşince, devletin İslâmcı hareketi adeta Batı'nın kucağına ittiğini ve İslâmcı kitlelerin de fiilî sorunlara fiilî çözüm bulmak noktasında Batı ile ilişkilerini revize ettiğini söyleyebiliriz. Bunun bir sonucu başörtüsü davalarının AİHM aracılığıyla kitlesel bir şekilde Batı'ya taşınması ise, bir diğer sonucu da Türkiye'de başörtüsüyle okula gidemeyen veya çalışamayan kadınların kitleler halinde başta Avrupa ülkeleri olmak üzere Amerika, Kanada ve Avustralya gibi ülkelere göçü olmuştur. Bu göçlerin pratik sonucu ise Batı karşıtlığının İslâmcı hareket içinde kitlesel olarak çözülmesidir.[16]

AKP'nin bu konudaki yaklaşımının farkı, RP-FP çizgisinin başlattığı bu sürecin işlevsel olarak ele alınması değil, normal olarak kabul edilmesidir. Bu normalleştirme süreci ise söylem düzeyinde İslâmcı gelenekten bir kopuşu temsil etmektedir. AKP'nin değişip değişmemesi bir yana, siyasal ifadelerin kurucu ve edimsel gücü göz önüne alındığında bu sürecin nasıl işlediği ve içselleştirme sürecinin, saikleri farklı olsa da nasıl işlediğini göstermektedir. AKP söyleminde artık "Batı kulübü" veya "Batı" gibi bir "düşman" kategorisinden bahsetmek olanaksızdır. Bunun anlamı AKP'nin "öteki" veya "düşman" kategorilerini tamamen terk ettiği anlamına gelmemelidir. Siyasî açıdan düşman kategorisi asla boş kalmaz. Ancak bu kategorileşmeyi inisiyatif sahibi bir grup olarak siyasal bir hareketin kendisinin koyması ile bir başka siyasal grubun koyduğu kategorileri sahiplenme arasında bir fark vardır. AKP söylemi bu açıdan incelendiğinde, AKP'nin düşman kategorisinin "teröre karşı küresel savaş" zemininde belirlendiğini, ABD'nin veya Batı'nın düşman kabul ettiği kesimlerin düşman olarak kabul edildiği görülecektir. Bu tavır gerek İsrail-Filistin çatışmasında, gerek Müslüman ülkelerle ilişkilerde, gerekse de Irak'ın işgalinde oldukça açıktır. Irak'ta Amerikan işgaline karşı direnen kesimlerin dahi "terörist" veya "düşman" olarak isimlendirilmesi, AKP'nin ayrımları kendisinin koymadığını, ancak başkalarının ayrımlarını kabul ettiğini göstermektedir.

İslâmcılıkta AB Sorunsalı ve AKP

Aynı şekilde AB ile ilişkilerde AKP'nin sergilediği koşulsuz AB yanlısı tavrı İslâmcılık ana damarından bir sapmaya işaret eder.[17] İslâmcılık tarihinde Avrupa ile işlevsel ilişkileri savunan veya ittifaklar kurmayı savunan kesimler hep olmuştur. Ancak AKP'nin AB'nin bir parçası olmak yönünde sergilediği tavır dost-düşman kategorisiyle oynamaktadır. AKP, bu konuda da AB ile işbirliğini veya ilişkileri değil, AB'nin bir parçası olmayı savunmaktadır. Erbakan'ın başlattığı AİHM kırılmasının en son noktasıdır bu. İşlevsel gerekçeleri ne olursa olsun, bu yaklaşım başka siyasî duruşların ayrımlarını sahiplenmektedir.

Özelde ise AB sorunu İslâmcılık noktai nazarından bir medeniyet projesidir. Avrupa'nın bir siyasal kimlik olarak kuruluşunun temelinde öteki olarak tanımlanan grup, tarihsel olarak özelde Türkler, genelde ise Müslümanlardır. Bunun önemli bir örneği Talal Asad'ın Salman Rüşdi tartışması örneğinde gösterdiği gibi, İngiltere'nin Müslümanlara karşı aldığı tavırdır.

Çok kültürlülük tartışmasının revaçta olduğu 1980'li yılların sonunda başlayan tartışmalarda Müslüman kimliği açıkça İngiliz kimliğine "yabancı" olarak tanımlanmıştır. Gerek IRA örneğinde beyazlar için veya Karayip kökenliler için siyahlar özelinde, İngiltere, asla böyle bir yabancı tanımlaması yapmamıştır. IRA, Londra'nın göbeğinde bombalar patlattığı halde, İngiliz hükümeti beyaz azınlığı asla kamusal bir tarzda açıkça uyarmamıştır (Asad, 1993: 240). Oysa Müslümanların Salman Rüşdi'yi protesto eylemleri İngiliz kimliğine karşı bir tehdit olarak görülmüş ve Müslümanlar açıkça ve en yetkili ağızlardan resmen uyarılmıştır.

Buradaki temel sorun Asad'a göre ne hukuki bir problem ne de konuşma özgürlüğüdür. Mesele "son asırda İngiliz kimliğini tanımlayan kültürel hegemonya içinde dinî bir geleneğin siyasallaşmasına yer olmaması"yla ilgilidir (Asad, 1993: 248). Hele ki bu gelenek eski sömürgelerden gelenler tarafından temsil ediliyorsa. Tam da bu noktada yabancı kategorisinin sadece beyaz olmayanları kapsayacak şekilde "göçmen" olarak tanımlanması ilgi çekicidir. İngiltere'ye göçen İtalyan, İrlandalı veya Polonyalı "göçmenler" göçmen olarak tanımlanmamasına rağmen, beyaz olmayan göçmen kuşağın, İngiliz vatandaşı olsa dahi ikinci kuşağı hâlâ göçmen olarak tanımlanmaktadır (Asad, 1993: 253). Bu ikinci kuşak göçmenlerin ekonomik olarak önlerindeki engellerin kalkmaması bir yana, kendilerine siyasal ya da stratejik önemdeki hiçbir mevkide görev verilmemektedir (Asad, 1993: 254).

Bu noktada da Karayipler'den gelen siyah göçmenler kurumsal ırkçılığa maruz kalsalar da, gerek evlerinde İngilizce konuşuyor olmalarından, gerekse de Hıristiyan olmalarından dolayı Güney Asyalılarla karşılaştırıldığında İngiliz kültürüne daha çok benzemektedirler. Gerek müzik gerekse de spor yaşamında aynı kültürün parçasıdırlar (Asad, 1993: 256).

İngiltere örneğinde, Salman Rüşdi sonrası dönemde "İngiliz" olmanın neliği yeniden tartışmaya açılmış ve Müslümanlara nasıl iyi İngiliz olmak gerektiği yolunda dersler vermek icap etmiştir (Asad, 1993: 266). İngiltere gibi liberal bir geleneğin yaşadığı bu sorunlar diğer Avrupa ülkeleri örneğinde daha da aşikârdır. Gerek Almanya'da yıllardır süren vatandaşlık/göçmen işçilik tartışmaları, gerek Fransa'da başörtüsünün "bilgeler kurulu" tarafından yasaklanması önerisi Avrupalı kimliğin sınırlarını göstermektedir. Bu sınırlar dahilinde AKP'nin çabası, İslâmcı geleneğin "ümmet" tasavvurunun tamamen iptal edilmesi, birtakım ekonomik getiriler ve siyasal haklar uğruna uzun vadeli İslâmcılık projesinden ricattır.

Irak'ın İşgali, AKP ve İslâmcılık

Irak'ın işgali 11 Eylül sonrası dünya sisteminin şekillenmesindeki önemli aşamalardan birisi olarak yerini aldı. Bu noktada ABD birkaç ülkenin desteği dışında uluslararası arenada yalnız kalırken, başta BM olmak üzere tüm uluslararası anlaşmaları ihlal ederek Irak'ı işgal etti. Bu konuda dünyadaki tüm anti-emperyalist ve İslâmcı kesimlerin işgale karşı açıkça tavır alması önemli bir gelişmeydi. Yine siyasî bir sorunda siyasî bir ayrım ortaya çıktı. ABD'nin tam da bu süreçte işgale başlamadan önce Türkiye'ye, yerli veya yabancı kamuoyunda rüşvet olarak algılanan, milyarlarca dolarlık yardım teklif etmesi, bu yardımın tüm detaylarıyla hesaplanması ve nihayetinde tüm dünya basınında Türkiye'nin ekonomik menfaatler ve rüşvet karşılığında Amerikan işgaline evet demekle kalmayıp, Amerika'nın ülkedeki üslerini kullanıma açacağı haber oluyordu (Şubat 2003). Tam da bu noktada beklenmedik bir gelişmeyle AKP meclis grubundan hatırı sayılır bir grubun, kendi hükümetlerinin anlaşmalarına muhalefet etmek pahasına bu anlaşmayı onaylamaması ve hükümete Amerika'nın

işgali için gereken yetkileri vermemesi tüm dünyada şaşkınlıkla karşılandı. Bu beklenmedik tavır AKP ve İslâmcılık açısından nasıl değerlendirilmelidir?

Öncelikle Schmitt siyasal tavrın önemini anlatırken, her değerin değiş-tokuş değerine sahip olmadığını anlatırken, tartışmasını şöyle bağlar: "Ekonomik rüşvetin miktarı ne kadar büyük olursa olsun, siyasal bağımsızlık ve siyasal özgürlüğe bedel olabilecek para yoktur" (1996: 78). Tam da bu noktada AKP'li bazı milletvekillerinin koyduğu tavır, eşi az bulunabilecek önemde siyasal bir tavırdır. Ekonomik ve siyasal kriz içindeki Türkiye'nin, kendisine inanılmaz miktarda ekonomik fayda sağlayacak bir anlaşmayı, sadece ve sadece dost-düşman eksenindeki siyasal bir tavırla reddetmesi, gerek İslâmcılık gerekse de Türkiye açısında oldukça önemli bir manevraydı. Bu tavrı müteakip, dünyanın çeşitli ülkelerinde, başta İslâmcılar olmak üzere muhalif kesimler Türkiye'nin aldığı bu kararın önemini takdir etti, dünyanın çeşitli ülkelerinde yapılan işgal karşıtı eylemlerde Türkiye'ye destek mesajlarıyla, Türk bayrakları taşındı.

Recep Tayyip Erdoğan, RP İstanbul İl Başkanlığı döneminde, "tebliğ" faaliyetinden modern "propaganda"ya dönüşmüş, yani dindar olmayan kesimleri de hedef alan bir siyasal faaliyet geliştirdi. Bu temele dayanarak, 1994'te İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'na seçildi.

Bu tavrın birkaç açıdan oldukça önemli izdüşümlerinden söz edilebilir. Öncelikle, Türk siyasal tarihinde bu kadar önemli bir konuda kararın siyasal irade tarafından alınması oldukça çarpıcıdır. İkinci olarak yine Türk siyasal tarihinde böylesi önemli bir konuda, kendi hükümeti aleyhine, hem de hiçbir çıkar tartışmasına yol açmayacak şekilde karar alabilen bir siyasî irade yoktur. Parti içi demokrasi yolunda, Türkiye'de hiçbir kesimde olmayan bir çeşitlilik ve çokseslilik yaşanmıştır. Bu saydığımız maddeler Türk siyasal tarihi açısından olayın önemini göstermektedir. İslâmcılık açısından da önemi kararın, siyasal bir konuda dost/düşman ayrımının ekonomik değil, tamamen kendi adına ayrımı belirleyen siyasal bir irade tarafından yapılmış olmasıdır. TBMM'den bir grup milletvekili, halkı Müslüman bir ülkenin başka bir ülke tarafından işgaline karşı koyarak dostunu kendisi belirlemiştir. Bu ayrım tam da İslâmcı bir ayrımdır. AKP içerisindeki tamamen kontrol altına alınamayan, kurumsal olarak İslâmcı olmayan bir parti içinde İslâmcı önceliklerini muhafaza eden vekillerin başarısı olarak kaydedilmiştir bu. Bu nokta siyasal tavrın kurucu önemini ve siyasal partiyle sınırlandırılamayacak, olumsal özelliğini ortaya çıkarmıştır. Eğer tartışma bu noktada kalsaydı herhalde şu anda AKP ve İslâmcılık tartışması çok daha farklı bir zeminde tartışılıyor olacaktı. Ancak ikinci oylama meseleyi biraz daha kolaylaştırmıştır.

Ekim 2003'te yapılan ve ABD'nin Türkiye'ye baskısıyla şekillenen, yine Irak'a karşı üslerin kullanımını kapsayan ikinci oylama, meselenin şeklini değiştirmiştir. Ge-

rek parti içi, gerekse de parti dışı baskılarla, önceki oylamada hayır oyu kullanan AKP'li vekillerin neredeyse tamamı oylarını evet yönünde değiştirerek, birinci oylamanın bir "kaza" olduğunu kabul etmişlerdir. Oylamayla Türkiye'nin ve İslâmcıların siyasal kazancı sıfırlanarak, daha önceki oylamada elde edilen tüm kazanımlar harcanmıştır. İkinci oylamanın akabinde ABD'nin, izni almasına rağmen anlaşmadaki izni kullanmayacağını açıklamasıyla birlikte "zaten kullanılmayacağını biliyorduk" tavrıyla, verilen oyları temize çıkarmaya çalışan AKP Hükümeti, meselenin "tavır"a ilişkin olduğunun ve dolayısıyla "siyasal" olduğunun pek de farkında olmadığını göstermiştir. Dolayısıyla AKP'nin iktidara geldiği seçimlerden bugüne kadar izlediği rotadan sapma olarak adlandırılabilecek ilk ret hadisesi de bir "kaza" olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Bu konularda AKP'nin sergilediği tavır, söylem düzeyinde uzaklaşmaya çalışılan, araya mesafe konulmaya çalışılan İslâmcı gelenekle, fiiliyat düzeyinde de mesafenin açılmaya başladığını gösteriyor. İslâmcı duruşun temeli olan ümmet kavrayışı temelinde şekillenen dost/düşman anlayışı ve bunların dolaysız uzantısı olan "Müslümanların çıkarı" tartışmalarında, AKP hep "devletin çıkarını" önceleyerek gittikçe sağ/muhafazakâr bir konuma yaklaşıyor.[18] Bu AKP'nin içerisinde İslâmcıların olmadığı ya da AKP'nin yeniden İslâmcılığa dön(e)meyeceği anlamında değil, fakat İslâmcılıkla siyaset düzleminde ciddi bir ayrışmaya gidildiği anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada kısaca AKP'nin İslâmcılığa alternatif olarak geliştirmeye çalıştığı "muhafazakâr demokrasi" tartışmasına kısaca değineceğim.

MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ

Muhafazakâr demokrasi tartışmasında, AKP'nin muhafazakârlıkla ilişkisini ya da bu ilişkinin mahiyetini değil, İslâmcılıkla gerilimi açısından meseleye yaklaşmak daha sağlıklı bir AKP analizine imkân tanır. AKP'nin muhafazakâr demokrasi söylemini sahiplenmesinin İslâmcılıkla ilişkisi, meselenin asıl nirengi noktasını oluşturmaktadır. .

Altı çizilmesi gereken ilk nokta, AKP'nin veya AKP çizgisinin, muhafazakâr demokrasi adı altında, öncelikle İslâmcı kesim olmak üzere, bu politikaya yönelik eleştirileri "akademizm" veya "entelektüalizm" olarak adlandırması. AKP'nin akademisyenlere parti siyasetini belirlenmesinde önemli imkânlar tanıması, kabinesinde felsefe profesörlerinden, eski rektörlere kadar akademik hayatta önemli yerler işgal etmiş isimlere yer vermesi bir yana, partinin kendi kimliğini tartışmak için yurtiçinden ve yurtdışından akademisyenleri davet edip, siyasetini akademik eleştiriye açması bir tezat teşkil ediyor. Devlet siyasetine herhangi bir etkide bulunmadan, genel geçer bütün argümanları kabul ederek, merkeze merkezleşerek yerleşen AKP, parti politikasıyla icraatları arasındaki yarığı sorgulayan eleştirilere akademizm suçlamasıyla karşılık vererek oldukça "muhafazakâr" bir tepkiyle işe başlamış oldu.

Bu tartışmadan sonra, başta İslâmcı kesim olmak üzere, farklı kesimlerden AKP'ye yöneltilen eleştirilerdeki bir dizi argümanı sıralamak gerekiyor. Bu eleştiriler, siyasî mahreçleri itibariyle şöyle özetlenebilir. Muhafazakârlığın AKP'nin dediğinden bambaşka bir şey olduğu, evrensel muhafazakârlığın Türkiye şartlarında başka bir siyasete denk düştüğü şeklindeki, siyaset bilimi literatürü eksenli eleştiri ilk olarak göze çarpıyor. İkinci olarak, AKP'nin zaten İslâmcılık iddiasının olmadığı, bu yüzden de İslâmcılıkla ünsiyeti açısından AKP'yi eleştirmenin yersiz olduğunu iddia eden, genellikle İslâmcılar tarafından savunulan bakış açısı. Bir diğer eleştiri ise AKP'nin muhafazakâr olduğunu ve İslâmcılıkla ilişkilendirilmesinin

yanlış olduğunu iddia ederken, bir yandan da İslâmcılığa açılım getirdiğini savunarak İslâmcılığa, İslâmcı olmayan bir yaklaşımın açılım getirebileceğini zımnen ifade eden, bu yüzden de söylem düzeyinde İslâmcı olmasa da, İslâmcılıktan tamamen kopamayan eski İslâmcı yeni AKP'li yaklaşım. Dördüncü yaklaşım ise muhafazakârlıkla demokrasinin bir arada olamayacağını, böyle bir tanımlamanın literatürde olmadığından hareketle, AKP'nin hali hazırda el altında bulunan liberal demokrat bir çizgiyi tercih etmesinin daha rasyonel olduğunu dile getiren liberal yaklaşım. Beşinci olarak AKP ile ilgili eleştirilerinde takiyye suçlaması sınırlarını aşamayan, çeşitli varyasyonlarıyla Kemalist yaklaşımlar sayılabilir. Son olarak da, AKP'nin başta demokrasi, insan hakları, AB ve Kıbrıs konularında neredeyse bütün söylemsel alanlarını ve iddialarını içselleştirdiği, bu yüzden de AKP'yi "hoş gören," ancak AKP'nin bu eleştirilerle kendi siyaset alanını daraltmasından duyduğu kaygıyı da gizleyemeyen liberal sol yaklaşım. Bu temel yaklaşımlara birçok madde daha eklenebilir.

Tüm bu yaklaşımlara teker teker değinmekten ziyade, üst-siyasal düzlemde bu eleştiri çeşitliliğini anlamlandırabilmek önemlidir.[19] Türk siyasal tarihinde, bu kadar çeşitli çevrelerden, bu kadar yapıcı/empatik eleştiri alan başka bir hareket herhalde olmadı. AKP'nin siyasal anlamda bir başarısından söz edilecekse eğer bu başarı, AKP'nin bu yaklaşım çeşitliliklerini bu kadar empatik bir kodlamayla ifade edilmesini sağlamasıdır. Bu ise Türk siyaseti üzerinde, gerek halk tabanında, gerekse de akademik düzeyde AKP'nin ciddi bir hegemonya kurduğuna işaret etmektedir. Bu hegemonyanın en önemli sebebi ise, AKP'nin yaptıkları değil, muğlak ve eklektik bir çizgiyle farklı söylemleri kendi şahsında eklemlemesi olmuştur. Kıbrıs, AB vs. gibi yaklaşımlarıyla, Türkiye'de geleneksel olarak, ülke içindeki durumun iyileştirilmesi için dış müdahaleyi onaylayan kesimlerin, ekonomi politikalarıyla sağ/liberal/muhafazakâr/sosyal demokrat tüm merkez partilerin, insan hakları ve özgürlükler söylemiyle de İslâmcı veya sol daha radikal kesimlerin desteğini örgütlemeyi başarabilmiştir.

AKP'nin, "kendi siyasal çizgisini tartışmaya açması" olarak ifade edilen çalışmalarla, farklı eklemlenmelere açık olduğu mesajını iletmesiyle, tüm bu farklı kesimler, AKP'nin politikaları üzerinde daha da tesirli olma umutlarını sürdürürken, partinin mümkün olduğu kadar kendi yönlerine evrilmesi için markaj uygulama politikasına da devam etmektedirler. Tam da bu söylemsel denge AKP'nin toplumsal desteği örgütlemesinin kilit taşıdır. Bu yüzden de yukarıda özetlemeye çalıştığımız eleştirileri yapan kesimler, AKP'yi "harcamaktan" kaçınmakta ve "siyaset" asıl kurucu anlamını kaybederek, parti siyaseti düzeyinde AKP'ye en çok rengini verebilme "müsabakasına" dönüşmektedir.[20]

Özel olarak İslâmcılık ve AKP ilişkisine gelirsek, bu konuda da yine aynı genel tartışmanın izlerini görmek mümkün. İslâmcılık hareketinin Türkiye'de uzun yıllar sadece entelektüeller üzerinden devam eden bir hareket olması, İslâmcılığı söylem düzeyinde mümkün kılarken, kitle düzeyinde sağcı-muhafazakâr kesimle herhangi bir ayrıştırma yaşanmasının da önüne geçmiştir. İslâmcılık, 1960'ların sonunda bir yanda çeviri hareketlerinin etkisi, bir yandan da Hizbu-t Tahrir hareketinin Türkiye faaliyetleriyle sağcılıktan ayrılarak, kendisine has bir çizgi yakalamaya başlamıştır. İslâmcılığın 1970'li yıllarda MNP-MSP üzerinden kendi adına siyaset yapması ise kitle düzeyinde de ayrışmanın başlangıcını oluşturur. Hatta, 1970'li yılların sonunda İslâmcı gruplarla sağ gruplar arasında çatışmalara kadar varan net bir ayrışma belirginleşmiştir. 1980 sonrasında İran Devrimi'ne alternatif ola-

rak, o zamana kadar "mütedeyyin" bir çizgi takip eden "İslâmcı" hareketlerin önü açılmış, bu ise kitle düzeyinde İslâmcılığın 1980'li yıllar sonunda zirve noktasına gelmesine yol açmıştır. 12 Eylül sonrasında, liberal söylemle eklemlenmiş Kemalizm eleştirisinin getirdiği nispî rahatlama ve Kemalizmi eleştirmenin meşruiyetiyle, İslâmcılığın her düzeyde görünürlük kazanmasına, İslâmcı hareketlerin nitelik ve nicelik olarak sıçrama yapmasına şahit oluruz. Yerli bir sermaye sınıfından, İslâmcı entelektüellere, medya ve eğitim kuruluşlarına kadar hızlı bir gelişmeyle İslâmcılık, popüler bir alternatif ve özgün bir hareket olarak siyasî arenada kendi yerini pekiştirmiştir. Geçen yıllar içinde daha entelektüel-radikal kesimlerin söylemlerinin RP tarafından içselleştirilmesi, bir yandan entelektüel-radikal kesimleri nicelik olarak geriletirken, parti dolayımıyla sahiplenilen söylemler partiyi de değiştirip, dönüştürerek tarikat eksenli geleneksel çizgisinden daha farklı, teolojik sınırlarının ötesinde siyasal temelli bir İslâmcılığa taşımıştır. Bu dönüşümleri, İslâmcı sosyolojinin politik yansıması RP'nin, önce belediye seçimlerini kazanması, ardından da iktidara gelmesi takip etmiştir. Bu yükselişin son noktası ise bağımsız-popüler İslâmcı çizginin 28 Şubat müdahalesiyle her alanda geriletilmesi, ekonomik, siyasî, kültürel alanlarda İslâmcılık üzerinde odaklanan baskıyla sonuçlanmıştır.

Bu gelişmelerin İslâmcı kitleye doğrudan etkisi ise, başörtüsünün birçok alanda yasaklanması, İslâmcı kesimin popüler kaynaklarından biri olan İmam-Hatiplerin işlevsizleştirilmesi, İslâmcı sermayenin yatırımlarını yurtdışına taşımak zorunda kalması şeklinde olmuştur. Bu dönemde İslâmcı kesimde yaşanan yenilgi ilk başlarda geçici bir durum olarak görülmüş ve FP'nin tekrar örgütlenmesi ve nisbî başarısıyla siyasete devam kararı alması ancak daha Meclis açılışında başlayan sorunların kısa vadede çözülemeyecek yapısal nitelikli olduğunu göstermiştir. İslâmcılıktaki kırılma noktası ve AKP'ye yol açan gelişmeler tam da bu meselenin tespitindeki farklılıklarda yatmaktadır. 28 Şubat yenilgisini, mevzi bir kayıp olarak niteleyen İslâmcı kesimler, farklı kurumlar altında örgütlenmeye, Saadet Partisi'ni kurmaya, Millî Görüş Hareketi'ne devam etmeye çalışmıştır. Ancak gerek toplumda, "ne zaman iktidara gelseler engellenecekler" algısının yaratılmasına, sorunların İslâmcılığın "ideolojik" yenilgisine dayandığı tespitini yapanlar da eklenince, farklı bir çatı altında, daha popüler örgütlenmelere gitmeyi tercih edenler ve "eski" İslâmcı kadrolar AKP'yi kurmuşlardır.

AKP, 28 Şubat yenilgisine verilen bir cevaptan ibaret olarak yorumlanabilir. AKP çizgisi, yenilginin faturasını siyasal kimliğe, yani İslâmcı bir özne imkânının ihtimali düşüncesine kesmiştir. Tam da bu noktada AKP, İslâmcı bir özeleştirinin siyasal açılım çabasının aldığı yeni formdur. Ancak, faturanın ideolojiye kesilmiş olması, AKP'yi gün geçtikçe İslâmcı düşüncenin temel değerlerinden ve siyasal reflekslerinden uzaklaştırmış, yukarıdaki örneklerde görüldüğü şekliyle giderek İslâmcılıktan uzaklaşarak kendisini var etmeyi tercih etmiştir. Bu süreçte AKP, İslâmcılığı yer yer liberalizm, yer yer muhafazakârlık, yer yer de klasik Türk sağcılığı lehinde terk etmiş ve kendi siyasetini oluşturmuştur. İslâmcı bir sosyolojiden beslenen AKP, halk desteğinin de getirdiği rahatlıkla, yukarıda bahsettiğimiz İslâmcı sosyolojiyi de örgütlemeyi başararak, İslâmcı kitleyi de muhafazakâr demokrasi tabir edilen, postmodern bir kimlik(sizlik) lehinde dönüştürmeye başlamıştır. Dolayısıyla, İslâmcılıkla AKP arasında, AKP lehinde hızla ilerleyen, ciddi bir taban mücadelesi yaşandığından bahsedebiliriz şu anda. Her ne kadar taban düzeyindeki bu mücadele, siyasal muğlaklık-

tan kaynaklanan sebeplerle henüz doğrudan hissedilemiyorsa da, söylem düzeyinde belirginleşmiş bir ayrımdan bahsedilebilir. Ancak şunu da not etmek gerekir ki, parti söylemi haricinde olmasa da AKP tabanı hâlâ İslâmcı reflekslerini korumaya devam etmektedir. Öyle görünüyor ki, AKP, başta eski İslâmcılar olmak üzere, her kesimden destek bulmakta, İslâmcılığın doğal sınırlarını da aşarak giderek popülerleşmektedir.

AKP açısından İslâmcılık, aşılması gereken "taşralı" bir kimliği temsil etmekte ve bu açıdan İslâmcılığın temsili AKP için "geri," "eski," "hayalî," aşılması gereken bir çocukluk hastalığı" olarak görülmektedir. İslâmcılığın, gerek beslenilen kaynak olması, gerekse de AKP'li kadroların çoğunluğunu parti siyasetine taşıyan damar olması, AKP'nin İslâmcılıkla hesaplaşmasının kolay kolay bitmeyeceğini göstermektedir. İslâmcılık, AKP'nin bastırılan bir öteki olarak kurucu ideolojisinin kökeninde yer almaktadır. Bu gidişat, elbette daha sonrasında potansiyel olarak "bastırılanın geri dönüşü" ihtimaline gebe olsa da, tezkere krizi ve akabinde geri adım atılmasıyla bu ihtimallerin önünün şimdilik başarıyla kapatıldığını göstermektedir. Ancak yine de, bu ihtimalin bizatihî kendisi, AKP için bir kaygı merkezi olmaya devam edecektir.,

Bu sebeplerden dolayı, İslâmcılığın AKP ile ilişkisi daha da karmaşık bir hal almaktadır. İslâmcılık için, ne diğer merkez partiler gibi kolaylıkla silinip atılabilir ne de beraber yürünebilir bir pozisyonda olan AKP, İslâmcılığın meşruiyetini sorgular hale gelerek, İslâmcılığın daha doktriner bir karaktere bürünmesine de yol açmaktadır. AKP nezdinde ideolojik yenilginin sonuçlarını gören İslâmcılık, ciddi bir kurucu özeleştiri geliştirmeye çalışmış, kendisini gerek AB, gerek insan hakları gerek, Batı'yla ilişkiler konularında yeniden yapılandırmak zorunda hissetmiştir. Bu da İslâmcılığın sınırlarının daha net çizilmesine yol açarken, aynı zamanda İslâmcılığın kitle desteğini de azaltmakta, İslâmcılığı 1970'li yıllardaki İslâmcılığın daha entelektüel ve daha kısıtlı bir kitleyi hedef alan bir hareket haline getiriyor. Her ne kadar bazı İslâmcılar, AKP'nin İslâmcı olmadığını, dolayısıyla tartışılacak bir şey olmadığını söylüyorlarsa da, İslâmcılığın yetiştirdiği entelektüel kesimlerin, sermaye sınıfının, eğitim kurumlarının ve medyanın AKP tarafından istihdam edilmesi, İslâmcılık için ciddi bir kaynak israfına yol açmıştır. AKP'nin genişlemesi de büyük oranda İslâmcılık aleyhine olduğundan, İslâmcılık da AKP'ye direnmek için, daha doktriner bir İslâmcılık ya da sağcılıkla mesafesini daha net tanımlayan alternatif tedbirler almak zorunda kalmakta, dolayısıyla dönüşmektedir. Nihayetinde AKP, Türkiye'nin son 40 yılında İslâmcılığın yetiştirdiği kesimleri muhafazakâr demokrasi adı altında mahiyeti belirsiz bir sağcılığa transfer ederek, İslâmcılığı adeta 1970'ler dönemi kitleselliğine itmektedir. Bu ise kolaylıkla hesabı kapatılabilecek bir tartışma gibi görünmüyor.

SONUÇ

AKP deneyimi, Türkiye'de İslâmcılığın ana damarının büyük bir kısmının, 28 Şubat müdahalesinin faturasını İslâmcı özne pozisyonuna kesmesiyle, İslâmcı çizgiyi yeniden yapılandırma iddiasıyla ortaya çıkan, ancak gittikçe merkezleşerek merkez partisi haline gelen bir siyaseti temsil etmektedir. AKP bu açıdan son 40 yılda İslâmcılığın kendisini sağ pozisyonlardan tefrik etmesinden bir ricatı temsil etmektedir. Bu zaman diliminde yetişen İslâmcı kadroları büyük oranda kendi çatısı altında örgütlemeyi başaran AKP, bu kadrolarla İslâmcı kökenli ancak İslâmcı olmayan bir parti kurmuştur. Ancak bu İslâmcılık-AKP geriliminin yalnızca başlangıcıdır ve gerek kadro gerek kadro düzeyinde ortak

noktaların çok fazla olması sebebiyle, bu gerilim daha uzun süre devam edecek gibi görünmektedir.

Bir başka açıdan ele alırsak, AKP İslâmcılığın bir kanadının, İslâmcı siyasetten vazgeçmesiyle, İslâmcılığın siyasal taleplerinden soyundurulmuş, kendi siyasal pozisyonu adına siyaset üretmeyen, bu haliyle de Schmittçi anlamda "siyasal" olanı üretmekten uzak bir parti görünümündedir. Gerek İslâmcılığın kurucu kavramlarından ümmet kavramı konusunda gerekse de dost düşman ayrımı konusunda İslâmcı gelenekten bir kopuşu işaret eden AKP, İslâmî hassasiyetleri ağır basan kişilerin oluşturduğu, ulusal popüler bir pozisyona oynayan sağ-muhafazakâr bir parti olarak ortaya çıkıyor. Sonuç olarak, siyasetinden soyutladığı İslâmcılığın toplumsallığın baskısı altında, popüler düzeyde İslâmcı siyasî değerler üzerinden kendisini meşrulaştırmaktan imtina etmeyen, hatta buna izin veren bir parti görünümünde olmasına rağmen, AKP gerek ekonomik, gerek siyasî, gerekse de uluslar arası düzeyde İslâmcı değil, daha çok sağ ve liberal reflekslerle hareket ederek İslâmcılıkla mesafesini giderek açmaktadır.

AKP, İslâmcılığın temel kaygısını oluşturan, Müslümanların posthalife döneminde, dünya üzerinde yaşamasının nasıl bir siyasal gereklilik üzerine var olabileceği düşünümünü terk ettiği oranda İslâmcı olmaktan uzaklaşıyor. Bir ihtimal olarak bunu reddederek, klasik liberal ya da sosyal demokrat hatta milliyetçi motifleri birleştirip, sağ bir politika izlemekte bir mahzur görmediği oranda da merkez partilere benzemeye başlıyor. ❐

DİPNOTLAR

1 Tartışmamızın başında nihaî bir tarihdışı kriterin bulunamayacağını söylemiştik. Oysa böyle bir kriterin imkânsızlığına karşın, hâlâ siyasal hareketi bir isim altında tanımlamamıza yol açan artık şey, ahistorik bir öz olmasa da, vardır. Aksi halde her siyasal özne pozisyonu tikel bir isimle adlandırılırdı. Bu artık "şey", dondurulamayan, sınırları çizilemeyen, sınırda duran, söylemin hem içinde hem de dışında bulunan, söyleme anlam katan merkezî olmasına rağmen mahallî olmayan, merkez olmayan, ama merkezliği tartışılmayan, bütün elemanların toplamıyla ortaya çıkan bir fazlalık, artıktır. Yani, ümmet bu açıdan somut bir merkez değil, muhayyel varlığıyla siyasal söylemi mümkün kılan bir imkânsızlıktır.

2 Bu noktada İslâmcılıkla AKP arasındaki temel fark, İslâmcılığın merkez talebinin, merkezin dönüşmesi kaydına bağlı olması, AKP'nin ise "merkezleşme" fetişizmiyle malûl gizli bir meşruiyet kriziyle, merkezi dönüştürme kaygısı taşımadan merkeze yerleşmeyi hedeflemesidir.

3 Çok yeni bir örnek, AKP'nin Liberal Düşünce Topluluğu ile birlikte organize ettiği "Muhafazakâr Demokrasi" sempozyumunda (Ocak 2004, İstanbul) bir tebliğ sunan, AKP'ye yakın akademisyenlerden Davut Dursun'un, "AKP, çevrenin merkeze doğru yürüyüşünü ve siyasete katılımını sağlıyor" sözlerinde görülebilir.

4 Bu soru sorulmuş olsa dahi, başka siyasal öznellikler söz konusu olduğunda, sorunun cevabı o siyasal pozisyon üzerinden aranırken, İslâmcılık özelinde bu cevap yine basitçe tarihsel-toplumsal taleplere indirgenmiş, İslâmcılık adeta "iktidarsız" veya iktidar istencinden ya da psikanalitik terimlerle konuşursak arzudan yoksun olarak görülmüştür.

5 Gerçi liberal yaklaşım içerisinde bakıldığında Türkiye özelinde Kürt sorunu ya da toplumsal adalet sorunu da benzer şekilde ele alınmaktadır. Bu alanda en istikrarlı yaklaşım bu açıdan liberal pozisyondur. Sair pozisyonlarsa başka konularda farklı yaklaşımlar sergilerken, sıra İslâmcılığa geldiğinde liberal söylemi paylaşmaktadırlar.

6 Aslında gelinen noktada AKP'nin yapmaya çalıştığı da benzer bir şeydir. Kendisine siyasal oryantasyon olarak "muhafazakâr demokrasi" pozisyonunu seçmesi, aynı adla düzenlenen sempozyumu "Liberal Düşünce Topluluğu" ile birlikte organize etmesi, farklı siyasallıklar üzerinden İslâmî toplumsal taleplerin ifadesine yol açmaktadır. Ancak bu, ileride de tartışacağımız gibi siyasallığı yok ederek, hareketi sadece toplumsal taleplere indirgemesi dolayısıyla, performatif bir eylem dolayımıyla zamanla AKP'yi muhafazakârlaştırmaktadır. Yine bu argümanın bir diğer uzantısı da, bir siyasal hareket içerisinde İslâmcı olarak adlandı-

rılabilecek taleplere sahip olan kesimlerin olmasının, o siyasî hareketin İslâmcı olarak adlandırılması için yeterli olmamasıdır. Nasıl ki DP içinde bazı İslâmcı talepler neşv-ü nema bulmasına rağmen, DP'yi İslâmcı kabul etmiyorsak, aynısı AKP içinde geçerlidir.

7 AKP'nin "Muhafazakâr Demokrasi" tezlerinde, kendisine dayanak noktası olarak yerli birtakım hareketleri değil, Batılı siyasî hareketleri göstermesi bu açıdan çarpıcıdır. Gerek parti programı, gerekse de partilere ve siyasete yaklaşımı açısından AKP, gerçekten de son derece Batılıdır. Bu Batılılığın sonucu ise, yine Batılı siyasetin sinik tavrının bir erdem olarak öne çıkarılması ve yüceltilmesidir.

8 Son dönem tartışmalardan çarpıcı bir örnek Türk Müslümanlığı ve Taliban örneğidir. 11 Eylül'den sonra dünya çapında Müslümanların "şeytanlaştırılarak" ötelenmesi, Şiî düşmanın yerini Vahhabî/Selefî düşmanın almasıyla gerçekleşmiştir. İran Devrimi'ni müteakip, Şiilerin işgal ettiği mahal, Vahhabîlerle doldurulmaya çalışılmış, buna alternatif olarak da "Türk Müslümanlığı" ya da mezhebi olarak Hanefîlik önerilmiştir. Taliban'ın, Vahhabî değil, Hanefi olduğunun iyice anlaşılması, yaptığı tüm eylemlere Hanefî fıkhından delil getirmesi, Türk Müslümanlığının Hanefîlik pazarlanmasını sekteye uğratmıştır.

9 Maxime Rodinson, *Muhammed* adlı kitabında, kuruluş aşamasında ümmetin, Hz. Muhammed önderliğinde düşmana karşı tek cephe halinde örgütlenen çok-dinli, çok-etnili bir topluluğu ifade ettiğini söyler (1973: 152). Muhammad Ahsan da ümmet kavramının kuruluş yıllarında gayrimüslimleri de içerdiğini ancak zamanla sadece Müslümanları ihtiva eder hale geldiğini belirtir (1973).

10 90'lı yıllarda Türkiye İslâmcıları arasında geniş bir Medine Vesikası tartışması yaşanmıştır. Bu tartışmalar oldukça ufuk açıcı olmasına rağmen, dost düşman ayrımının yapıldığı zemini, yani siyasetin zeminini ve iktidar ekseni büyük oranda ihmal etmiştir.

11 Bu analizin mantıksal bir sonucu da kimin İslâmcı olup olmadığının belirlenmesinin pratik bir sorun olduğunu ve bunun sürekli değişen bir karaktere sahip olduğunu kabul etmektir.

12 Aslında bahsi geçen projeler henüz proje olamamış ütopyalardır. Proje deyince, planlı programlı, işe vuruk tasarılardan bahsediyoruz demektir. Oysa RP-FP geleneğindeki bu ütopyalar proje-olmayan-proje'lerdir. Tam da bu proje olamamalarından kaynaklanan kurucu yönleri, onları ütopya yapmaya daha yakındır. Ütopyalar ise her tür liberal görüşün, siyasete karşı sihirli "iş yapma" eylemini getiren taraflarca "ham hayal" olarak görülmektedir. Oysa şurası açıktır ki bütün gerçek siyasal hareketler ütopyalar üzerine kuruludur. Ütopyaları gerçekleştirmenin imkânsızlığı harekete dinamizmini verirken, aynı zamanda hareketi belli bir tarihsel toplumsal bağlamda kilitlemek yerine, birer ufuk haline gelirler. Bu yüzden ütopyalar dinamik ve kurucu hayallerdir.

13 Tam da bu noktada AKP'nin bu söylemlere mesafeli tarzı, pratik politikaların ötesinde anlamlar ihtiva etmektedir. Recep Tayyip Erdoğan, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı ve AKP genel Başkanı olarak katıldığı, Müslüman ülkelerin önde gelen işadamlarının yer aldığı 5. Cidde Ekonomik Forumu'nda yaptığı konuşmada "İslâm Ortak Pazarı" projesine net bir mesafe koyarak, şunları ifade etmiştir: "Ben İslâm Ortak Pazarı anlayışını doğru bulmuyorum. Çünkü, ne olursa olsun bu birliktelikleri ne etnik, ne dinî kökene ne de coğrafyaya bağlı olarak düşüneceğiz. Artık dünyada bunların hiçbirisi kaldı mı? Kuruluşları böyle oluşturmaya kalktığımız anda kamplaşmalar başlar, münasebetler kesilebilir. Biz, söyle bir şey koyabiliriz; ekonomik ve ticari alanda ortak kalkınan ülkeler birliği" (http://www.zaman.com.tr/?bl=ekonomi&alt=&trh20040119&hn=1359). Erdoğan'ın bu sözleri, "Millî Görüş" düşüncesiyle mesafesini açıkça ortaya koymaktadır. Meselenin bir başka can alıcı noktası da, "İslâm Ortak Pazarı" düşüncesini hayalî bulan Erdoğan'ın, 2002 yılının Aralık ayında AKP Genel Başkanı sıfatıyla gerçekleştirdiği Amerika ziyaretinde, ABD Başkanı George W. Bush'a hitaben "AB konusunda bize destek olun, olmazsa bizi NAFTA'ya alın diye teklif ettim. Bush 'yes' dedi" şeklindeki sözlerinde son derece ciddi olmasıdır. (http://www.milliyet.com/2002/12/12/ ekonomi/aeko.html). Bu konuda, aradaki binlerce kilometrelik mesafeyi ve tüm diğer "pratik" sorunları görmezlikten gelen Erdoğan'ın, bu teklifi "hayalî" bulmaması, meselenin imkân dahilinde olup olmamasından çok, ideolojik bir tercihten kaynaklandığını düşündürmektedir.

14 Tam da bu noktada, pratik bütün alternatif imkânlarını reddettiğimiz şeklinde bir yanlış anlamaya kapılmamak gerekir. Nihayetinde, yukarıda sözü edilen projelerin bir kısmı, kısıtlı da olsa uygulama alanı da bulabilmiş, "hayal" olsun diye değil, gerçek olsun diye üretilmişlerdir. D-8 projesine destek olan ülkelerden bir kısmı, hâlâ ısrarla bu projeye devam etmeye çalışsalar da, Türkiye'nin bu konudaki mesafeli tavrı, projenin devamına ket vurmuştur. Özetle, asıl vurgu noktası, ekonomik uygulanabilirlik ya da uluslararası siyaset düzleminde bu projelerin sembolik-kurucu anlamlarının, pratik yanlarından çok daha önemli olmasıdır. Yani ekonomik olanın siyasî olanın önüne geçememiş, siyasetin yönlendirmesi altında işlevine devam etmiştir.

15 Bu noktada belirtilmesi gereken bir nokta, Türkiye Devleti'nin MNP-MSP-RP geleneği içinde tamamen onaylanmasa da Müslüman olarak görülmüş olmasıdır. Bu bağlamda mesela Kaddafi'nin seküler yaklaşımları göz önüne alındığında dünyada İslâmcı muhalefetin hedeflerinden biri olmasına rağmen Erbakan tarafından Müslüman olarak görülmesi, kimin Müslüman olduğu konusunda RP'nin yaklaşı-

mının teolojik değil siyasal olduğunu gösterecektir. Bunun mantıksal sonucu da, aynı şekilde RP'nin Türkiye bürokrasisiyle sorununun - bürokratik yapılar seküler olsa dahi- Müslümanlar arası bir sorun olduğu anlamına gelir.

16 Bizzat Necmettin Erbakan'ın oğlu ve gelininin, Recep Tayyip Erdoğan'ın kızları ve oğlunun Batılı ülkelerde yaşıyor ve öğrenim görüyor olması, (Batı dünyasında daha özgür bir okuma orta..ı bulduklarından için okumak zorunda kalan diğer dindar insanların yanı sıra) pratikte Batı-karşıtı bir ümmetçi pozisyonun üretilmesinin önündeki pratik sorunlardandır.

17 AB konusundaki genel "dil" ve "lügatçe kayması, son zamanlar İslâmcılık başta olmak üzere, Türk siyasetinin alamet-i farikası hâline geldi. İslâmcılık, Türkçülük-Batıcılık teslisinde AB'ye üyeliğini sorgulamaya açan kalmazken, siyasette taraf ilişkilerini belirler hâle geldi AB üyeliği. Tartışmanın öteki ucunda ise Modernleşme-Batılılaşma-Muasırlaşma tartışmasının parametreleri ortadan kalkarken, bu tartışma da adeta yok sayıldı unutuldu/unutturuldu. AKP bu meselelerle hesaplaşma açısında da İslâmcı bir duruşla çok az şey paylaşıyor şu anda.

18 Yine bu noktada bazı konulara açıklık getirmek gerekir. Millî Görüş geleneği de "devletin çıkarı" denilen bir maslahata göre hareket etmeyi ve bunu sık sık dile getirmeyi ihmal etmezdi. Ancak Millî Görüş geleneğinin bahsettiği devletin çıkarı genellikle Müslümanların çıkarı temelinde veya milletin çıkarı anlamına gelirdi. Laik devletin, rasyonel çıkarının Müslümanların çıkarıyla aynı olduğu varsayımına dayanan ve devletle millet arasındaki yarığın kapatılması siyasetini güden, bu açıdan devletin çıkarı dediğinde bu çıkarı kendisi tanımlamaya çalışan bu yaklaşımla, AKP'nin sorgusuz bir şekilde ve herhangi bir dönüştürme ihtiyacı duymadan soyut devlet çıkarını öncelemesi farklıdır.

19 Bu noktada bazı eleştiriler daha fazla üzerinde konuşulmayı hak etse de bir noktaya açıklık getirmekte fayda var. AKP'ye yönelik, başta liberal kesimlerden olmak üzere, gelen muhafazakârlıkla demokrasinin bir arada olamayacağı, literatürde böyle bir şeyin olmadığını iddia eden eleştiriler aslında oldukça muhafazakâr bir noktadan konuştuklarının farkında değiller. Nihayetinde demokrasi denilen şey bir içerikten değil, biçimden ibarettir. Schmitt'in ifadesiyle: "Eğer bütün siyasal eğilimler demokrasiyi kullanabilme imkânına sahipse, o hâlde bu, demokrasinin siyasî bir içeriği olmadığının, yalnızca teşkilatlanmaya dair bir biçim olduğunun ispatıdır" (Schmitt, 1990: 24). Schmitt, tartışmasının devamında, bir partinin kendi amaçlarını gerçekleştirmek için demokrasiye kendi içeriğini dayatabilmesi mümkünse, içerikten söz edilemeyeceğini vurgulayarak, demokrasinin salt biçim olarak neye tekabül ettiğini sorar. Özetle, eğer siyaset bilimi literatüründe liberal demokrasiden, sosyalist demokrasiden, radikal demokrasiden ilh. söz edilebiliyorsa, muhafazakâr demokrasiden de söz edilebilir, İşte asıl akademik AKP eleştirisi tam da demokrasiye içerik atfeden bu kesimlerden gelmektedir. Nihayetinde AKP'nin muhafazakâr demokrasiyi oluşturup oluşturamayacağı tamamen kendi iradesine kalmış bir şeydir. AKP bu çabasında başarılı olabilirse, muhafazakâr demokrasi de, diğer demokrasi çeşitleri yanında literatürdeki yerini alabilir. Bu nedenle, muhafazakâr demokrasini liberal eleştirisi oldukça teknik bir eleştiridir.

20 Siyaset bilimi dilinde tam da radikal demokratların ya da post-Marksistlerin, üzerinde uzlaşılmış Batılı "evrensel" değerler üzerinden, toplumun farklı kesimlerini ulusal popüler düzeyde örgütleme çabasına benzer bir siyasî pozisyonla karşı karşıyayız. Ancak post-Marksistlerin, tortulaşmış aydınlanma ilkelerini öne çıkaran ilke öncelikli yaklaşımlarından ziyâde, sol liberallerin "gökkuşağı" siyasetine yakın bir noktada yer alıyor AKP. AKP, muğlak ve kaygan içeriği, eklemlenmelere açık hâliyle, liberal bir tartışmanın nesnesi hâline gelmeyi tercih ediyor ki popülaritesi de buradan kaynaklanıyor. Tam da "kimliksiz" olması açısından, pejoratif kullanımına atfen "postmodern" bir parti olarak tecessüm ediyor siyaset sahnesinde.

Adalet ve Kalkınma Partisi

YALÇIN AKDOĞAN

Adalet ve Kalkınma Partisi 2001 yılında kurulan ve 3 Kasım 2002 Milletvekili Genel seçimlerinde yüzde 34 oy alarak tek başına iktidara gelen bir parti olarak Türk siyasî yaşamının en önemli siyasal hareketlerinden biri olmaya adaydır. Bu makalenin amacı, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin siyasal eksende nerede konumlandırılabileceğini tartışarak partinin siyasal kimliği olarak deklare ettiği "muhafazakâr demokrat"lığın imkân ve sınırlarını değerlendirmektir. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin nasıl bir siyasal çizgiye oturduğunu anlamlandırabilmek için İslâmcılık bağlamında el alınan ve siyasal sistem içinde tutunamayan Millî Görüş çizgisindeki partilerden ne tür farklılıklar içerdiğini analiz etmek gerekmektedir. Bu yüzden öncelikli olarak İslâmcılık, siyasal İslâm, Millî Görüş gibi kavramları analiz edilerek, muhafazakâr demokrat siyasal kimliğin bunlar sonrasında ne ifade ettiği değerlendirilecektir.

İSLÂMCILIK OLGUSU VE SİYASAL İSLÂMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ

İslâmcılık, 19. yüzyılın son kısmında hem Osmanlı'da, hem de diğer İslâm ülkelerinde ortaya çıkan; amacı İslâm'ı yeniden topluma ve siyasete hâkim kılmak, Batı'da ortaya çıkan evrensel fikirlerin ve kurumların karşılıklarını İslâm'dan devşirmek ve Batılı anlamıyla İslâmiyet'i bir ideoloji olarak sistemleştirmek olan (Kara, 1986: 48) bir kuramdır. İslâmcılık bir dini yenileşme ve dindarlaşma bilinciyle birlikte dinin ideolojik bir diriliş ve canlanış sürecine de işaret etmekteydi. *Siyasal İslâmcılık* ise çözümü devlette gören, değişimi siyasal iktidarın gücünde ve etkili araçlarında arayan, yukarıdan aşağıya Müslümanlaşmayı öngören, resmî bir din görüşüne dayanan total eğilimleri baskın bir anlayış olarak tanımlanabilir (Bulaç, 1992: 83). Siyasal İslâm'ı farklı şekilde algılayıp, yukarıdan ve devlet aracılığıyla Müslümanlığı herkese zorla kabul ettirmek isteyen, bu uğurda şiddete başvurarak iktidar olmak isteyen gruplar olduğu gibi; sosyo-ekonomik ve siyasal alanda dinin etkisini artırmaya yönelik yasal ve demokratik örgütler de vardır. Siyasal İslâmcılığı ortaya çıkaran iki faktör vardır. Birincisi bizzat İslâm'ın yaşadığı tarihî tecrübeden kaynaklanmaktadır. İslâm'ın ortaya koyduğu kimi ilkelerin siyasal alana yönelik olarak algılanması ve yaşanan tarihî tecrübelerde dinin önemli bir rol oynamış olması İslâm'ın politik boyutunun önplana çıkarılmasına yol açmıştır (Bulaç, 1995: 96). Siyasal İslâmcılığı ortaya çıkaran ikinci faktör konjonktürdür. Sekülerliğin dinler ve İslâm üzerine bir saldırısının olduğu düşüncesi, İslâmcıların ideolojik bir sindirme sürecine tâbi tutulmaları, Müslüman kesimlerin sosyo-kültürel ve siyasal alana ortak olmak istemeleri gibi sebepler siyasal İslâm'ın ortaya çıkmasında etkilidir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte uluslararası dengelerde dinin önemli bir konuma gelmesi, din kadar tutarlı bir bütün oluşturan, sistemli eleştiri getiren bir ideolojinin kalmadığı düşüncesi de siyasal İslâm'a ideolojik bir kulvar açmıştır. İslâmcılığın 20. yüzyıldaki gelişimi, dünya çapında dinî veya manevi olana yönelişin artmasıyla da ilişkilendirilmektedir (A. Özcan, 1996: 13; Huntington, 1995: 18; Çelik, 1993:

AKP lideri Recep T. Erdoğan (solda), Avrupa Birliği temsilcisi Verheugen (sağda). AKP hükümeti, Türkiye'nin AB'ne girmesini birinci öncelik olarak saptamıştı. Bu politika, Türkiye'de İslâmcılığın Batı'ya bakışında önemli bir değişime denk gelir.

142). Öte yandan, devlet kavramının anlam kaybına uğradığı küresel dönemde, siyasal İslâmcılık anlayışının artık çok şey ifade etmediğine ilişkin yeni tartışmalar da başlamıştır. İslâmcılığın ortaya koyduğu modellerin, yöntem ve anlayışların eleştiri konusu olması yeni bir dönüşüme kapı açmıştır (Akdoğan, 2004).

İslâm dünyasında siyasal İslâmcılığın yükseliş döneminde ortaya konulan tecrübelerin Afganistan, Cezayir ve Pakistan'da başarılı olamaması (Dinçer, 1995: 6); İran, Sudan ve Malezya'da belirsiz ve tartışmalı bir hal alması, diğer ülkelerde ise zaten başından olumsuz bir tablonun yaşanması 21. yüzyılda daha canlı, daha diri, hayatın gerçeklerini kavramış ama temel hassasiyetlerini de yitirmemiş, kendi değer sisteminden kalkarak hayatın tüm alanlarına ortak olmaya çalışan yeni bir arayışa kapı açmıştır.

MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı farklı türde hareketler üzerinden gelişti. Çok genel bir tasnifle İslâmcılık; Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Âkif Ersoy, Sezai Karakoç gibi şahsiyetlerin önderliğinde epistemolojiyle ilgilenen, siyasetle ilgileri teorik olan, yeni bir alem tasavvuru öngören ve entelektüel bir meydan okuma şeklinde tanımlanabilecek *kültürel İslâm* (Bulaç, 1993; Sitembölükbaşı, 1995); Nurculuk, Süleymancılık ve Tarikatler ekseninde toplumsal tabanda İslâmlaşmaya önem veren, sosyo-kültürel dönüşümü esas alan, eğitim ve tebliğ çalışmalarına dayanan *sosyal İslâm* (Bulaç, 1995; Mardin 1992); Millî Görüş Hareketi'yle şekillenen doğrudan siyasal alana yönelik hedefler ortaya koyan ve siyasal yöntemler izleyen *siyasal İslâm* (Akdoğan, 2000) olmak üzere üç kategoride değerlendirilebilir. Bu tanımlamalar İslâm'ı değil, bu hareketlerin temel yaklaşım ve yöntemlerini tanımlayan kavramlar olarak anlaşılmalıdır.

Türkiye'de İslâmcılık özellikle çok partili hayata geçildiği dönemde yükselişe geçti. İslâmcılığın gelişimini etkileyen faktörler şöyle özetlenebilir:

1. Altkültürlere kimlik sunması
2. Kentleşme ve sosyal sorunların etkisi
3. Radikal İslâm'ı Ilımlı İslâmla dengeleme politikaları
4. Demokratikleşme
5. Tercüme faaliyetlerinin etkisi

Türkiye'de siyasal İslâm denilence akla Millî Görüş hareketi gelmektedir. 1970 yılında kurulan Millî Nizam Partisi, 1972'de kurulan Millî Selamet Partisi ve 1983'te kurulan Refah Partisi Necmettin Erbakan önderliğinde aynı siyasal çizginin devamı olarak Türk siyasetinde faaliyet gösterdi. Bu siyasal çizginin gelişme sebepleri şöyle özetlenebilir:

1- Diğer partilerin derinleşen sorunlara çözüm üretememesi
2- Umut vaadi
3- Ilımlı islâmcılığın yayılması
4- Rüşvet ve yolsuzluğa karşı dürüst yönetim vaadi
5- Mahalli idare seçimlerinin önem kazanması ve yerel yönetimlerdeki başarılar
6- Kimlik sunması.

MNP ile başlayan ve bugün Saadet Partisi'yle devam eden çizginin en önemli partisi Refah Partisi'dir. yüzde 21 oyla iktidara gelen Refah Partisi 1990 sonrası Türk siyasetinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Millî Görüş veya Erbakan Hareketi olarak nitelendirilebilecek olan bu oluşum genel anlamda siyasal İslâmcılığın demokratik versiyonu olarak adlandırılmıştır.

Millî Görüş hareketinin üçüncü partisi olan Refah, 1995 seçimlerinde yüzde 21 oyla Türkiye'nin birinci partisi oldu. Bu başarı aslında 1994 yılındaki mahalli seçimlerde kazanılan başarıyla birlikte yerel yönetimlerdeki rüzgarın genel siyasete yansımasının bir sonucuydu. Refah Partisi 1996 yılında merkez sağ partisi Doğru Yol ile 54. Cumhuriyet hükümetini kurdu. Refah Partisi iktidarda Adil Düzen projesini çağrıştırır hiçbir icraata imza atmadı, hatta yıllar yılı eleştirdiği birçok uygulamanın devamı yönünde politika izledi. İsrail'le askerî anlaşma imzaladı, eleştirdiği faiz sistemine dokunmadı, sistemi etkileyecek radikal bir uygulamaya gitmedi. Ancak Taksim'e cami yapılması, karayoluyla hac, başörtüsü yasağının kalkması gerektiği gibi bir dizi beyanatı büyük tartışmalara yol açtı. Yıllarca eleştirdiği sistem nezdinde meşruiyet elde edebilmek için değiştiğini ispata çalışan RP'ye kamusal alanda siyasal İslâm'ın görünen yüzü olarak çok fazla tahammül gösterilmedi. 28 Şubat 1997 tarihli Millî Güvenlik Kurulu toplantısı, hükümete bir ültimatom şeklindeydi. Tarikat ve cemaatlerle bağlantılı özel yurt, vakıf ve okulların sıkı denetim altına alınması, Kuran kursları ve İmam-Hatip okullarını olumsuz etkileyecek 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitime geçilmesi, başörtüsüne okullarda ve kamu kuruluşlarında izin verilmemesi gibi bir dizi karar RP'nin kendi ipini kendisinin çekmesi anlamına geliyordu. Askerlerin toplumsal kesimlere yönelik olarak verdikleri brifinglerle tırmanan gerilim RP'nin önce iktidardan inmesi sonra kapatılmasıyla yeni bir aşamaya evrildi. Ardından kurulan Fazilet Partisi de kapatıldı.

Refah Partisi gerek teşkilat yapısı, gerekse yönetim kadrosunun eğitim durumu ve ortaya koyduğu projeler açısından İslâmcılık kategorisinde değerlendirilen hareketler gibi modernleşme özelliklerini sergileyen bir hareketti. İslâmî referansları önemsemesi, dinî semboller kullanması, İslâmî kesimler üzerinde siyaset yapması ve teşkilatları motive eden gücün manevi ağırlık taşımasıyla İslâmî hareket içinde değerlendirilen RP verili düzeni eleştirse ve dinî motifler taşıyan bir alternatif ideolojiyle siyaset yapsa da yasalar ve demokratik düzenin ruhuna uygun hareket eden bir oluşumdu. Devrimci boyut taşımayan RP radikal bir hareket olarak da görülemez. RP radikal İslâmî anlayışın aksine geleneksel kültürü reddetmeyen, tarihselliğe önem veren bir hareketti.

RP ne ilk kaynakların ilk yorumlarına dönüşü savunan anlamda fundamentalist,

ne şiddet ve baskı yoluyla ilk kaynaklara dönüşü savunan radikal, ne ilk İslâm toplumunun geleneklerini ve örfünü yaşamak isteyen, bunu topluma dayatan köktendinci bir hareketti.

RP programıyla hedefini sınırlayan, demokratik mekanizma içinde amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan, üyelerinin kişisel hatalarının ötesinde örgütsel olarak yasal sınırları tanıyan bir siyasal örgüt olarak siyasal İslâm'ın demokratik versiyonu olarak kabul edilebilir. Bu açıdan dünya genelinde görülen siyasal İslâmcı harekete göre çok farklı özellikler taşımaktadır.

Ziya Öniş'e göre (1998: 12) RP dışlanmışların partisiydi. RP, globalleşmenin nimetlerinden dışlanan yoksullar ve ekonomik olarak yükselmelerine, artan eğitimlerine rağmen toplumdaki statüleriyle gelirleri arasında uyuşmazlık olanlar, seçkin konuma gelmek isteyenler arasında bir bağ olmuştur. Bu anlamda ekonomik yeniden yapılanmanın ve globalleşmenin bir ürünüdür. RP gerek globalleşmeden kaybeden, esas olarak metropollerin çevresinde yaşayan kent yoksulları ile tarım kesiminde yoksullaşan kesimleri, gerekse Anadolu kentlerinin globalleşmeden kazanarak yükselen burjuvazisini bünyesinde topluyordu.

RP'ye kayan oylar dinamik, sistemle sorunu olan, güncel meseleleri kavrayamasa da hayatında değişimin etkisini görmek isteyen kesimlerdi. Bunlar büyük şehirlerin varoşlarında yaşayan taşralılar, Güneydoğu sorunu dolayısıyla rahatsızlık duyanlar, ideolojik olarak İslâmlaşmayı arzulayanlar ile destek bekleyen Anadolu sermayesiydi.

Hızlı kapitalistleşmenin ezdiği, dışladığı, horladığı kesimlere umut üzerine oturtulan popülist Adil Düzen kavramı çekici gelmekteydi. RP'nin yükselişinde ortaya koyduğu somut projelerden çok, temiz ve dürüst siyaset vurgusu etkili olmaktaydı. RP'li belediyelerin toplumsallaştırma misyonunu iyi kullanarak, bir sosyal hizmet şebekesi gibi çalışmaları genel merkezin soyut söylemini olumlu şekilde destekliyordu. Gitgide ağırlaşan kimlik ve köken talepleriyle; toplumsal, kültürel ve ekonomik sorunlar RP'yi bir gerçeklik olarak dayatmaktaydı.

Refah Partisi İslâmlaşmayı destekleyen bir görünüm taşımasına ve dinî cemaatlerin ulaşamadığı kesimler üzerinde İslâmcılığın yaygınlaşmasında etkili olmasına rağmen, ideolojik muhalefetin ehlileştirilmesi ve sisteme entegre edilmesinde önemli fonksiyonlar görmüştür. Partinin kurulduğu yıllardaki devletçi yapısından serbest piyasa ekonomisini savunan daha liberal bir yapıya evrilmesi gibi, sosyal tabanı da demokrasiyi reddeden ve sistemi kökten eleştiren bir tepkisellikten, sistemle uyuşma içinde olan, uzlaşma ve hoşgörüyü arzulayan bir noktaya gelmiştir. İslâmî hakların demokratik bir hak olarak ortaya konması ve mücadelenin demokratik ve yasal platforma taşınması da partinin önemli etkilerinden birisidir.

Refah Partisi'nin verili düzenle ve devlet kurumlarıyla ilişkisi ideolojik bir çelişki eksenine oturmaktaydı. Merkezkaç bir parti ve çevrenin temsilcisi olarak RP bir yandan varlık sebebini devletin çatışmacı ve dayatmacı boyutlarını eleştiri konusu yapmak olarak ortaya koyuyor, diğer yandan eleştiri konusu yaptığı kurumsal yapı içinde meşruiyet sağlayabilmenin zorluğunu yaşıyordu. RP özellikle yükseliş döneminde önerdiği İslâmî renkli modelin karşısında engel olarak devleti veya resmî ideolojiyi görmekteydi; ancak hükümet ortağı olunca iktidarın eritici gücü partinin belirgin vasfı olan ideolojik dinamizmi yıpratmaya başladı.

Ayrıca RP'nin yürüttüğü kimlik siyaseti ona hem bir üstünlük ve farklılık veriyor; hem de çatışmacı boyutuyla hareket alanını daraltıyordu.

Refah Partisi'nin bir diğer sıkıntısı manevi motivasyon ve dinî bağlılığın çok önemli olduğu cemaat ağırlıklı yapılanmadan kitle partisine geçerken mistik bü-

yüsünü ve kutsallık halesini yitirmesiydi.

Refah Partisi'nden sonra kurulan Fazilet Partisi de laikliğe karşı eylem ve söylemleri ididasıyla kapatıldı. Bundan sonra kurulan Saadet Partisi aynı çizginin farklı bir versiyonu olarak siyasal yaşama devam ediyor.

AKP'NİN KURULUŞU VE KISA TARİHÇESİ

Adalet ve Kalkınma Partisi, Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde kurulan ve kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan bir kitle partisidir.

R. Tayyip Erdoğan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yaptığı dönemde Siirt'te okuduğu bir şiir nedeniyle "halkı din ve dil farklılığı gözeterek kin ve düşmanlığa açıkça tahrik ettiği" gerekçesiyle TCK'nın 312. maddesi uyarınca yargılandı. Diyarbakır DGM, 21 Nisan 1998'de Erdoğan'ı bir yıl hapis cezasına çarptırmanın yanı sıra artık siyasetten de men etmişti.

Erdoğan'ın yargılanma süreci devam ederken, 16 Ocak 1998'de Refah Partisi de "laiklik karşıtı eylemlerin odağı" olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Bunun üzerine harekete geçen milletvekilleri R. Tayyip Erdoğan'ı genel başkan yapmak istedi, ama bu atılım Erbakan engeline takıldı. Bu arada kurulan Fazilet Partisi'nin başına önce İsmail Alptekin, ardından da Recai Kutan getirildi. Erbakan, Şevket Kazan ve Ahmet Tekdal'ın da siyasetten men edildiği karar sonrası, Erdoğan'ın yeni kurulacak partinin başına geçmesi ihtimalini ortadan kaldırdı. Erdoğan Pınarhisar Cezaevi'ne girerken Fazilet Partisi içinde de yenilikçiler ile gelenekçiler arasındaki gerilim tırmandı.

14 Mayıs 2000'deki Fazilet Partisi kongresinde yenilikçi kanat, Erbakan'a rağmen Recai Kutan'ın karşısına, kendi adayı Abdullah Gül'ü çıkarttı. Fazilet Partisi'nin 'ak saçlılar' grubunda sıkıntıya sebep olan bu girişim sonunda, Gül kongreyi, 633'e karşı 521 oyla kaybetti. Ancak örgütlü bir muhalefet yürüten yenilikçilerin parti içinde arzu ettikleri siyaset tarzını sürdüremeyecekleri de anlaşılmış oldu. Bu grubun partiden ayrılmasına gerek kalmadan Fazilet Partisi, Refah Partisi'nin devamı olduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından, 15 Aralık 2000 tarihinde kapatıldı.

Fazilet Partisi içinde Kayseri Milletvekili Abdullah Gül tarafından başlatılan ve "yenilikçi hareket" olarak bilinen milletvekili grubu Fazilet Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından 22 Haziran 2001 tarihinde kapatılmasının ardından R. Tayyip Erdoğan'ın başkanlığında şekillenen partileşme çalışmalarına farklı partilerden gelen milletvekilleriyle birlikte katıldı.

1 Ağustos 2001 tarihinde Afyon'da yapılan toplantılar partileşme sürecinin ana çatısını oluşturdu. Adalet ve Kalkınma Partisi 14 Ağustos 2001 tarihinde 39. parti olarak Türk siyasî yaşamındaki yerini aldı. 121 kişilik kurucular kurulu çok geniş bir toplumsal ve siyasal yelpazeden bireyleri bir araya getirmişti.

AKP farklı partilerden gelen milletvekilleriyle 21. yasama döneminde TBMM'de bir grup kurarak temsil edildi. Parti grup başkanlığını Manisa Milletvekili Bülent Arınç yaptı.

AKP 3 Kasım 2002 Genel Seçimlerinden Cumhuriyet tarihinin en büyük başarılarından birini alarak çıktı. yüzde 34 oy alan AKP 365 milletvekili çıkartarak 550 kişilik TBMM çatısı altında Demokrat Parti'den sonra en güçlü siyasal grup haline geldi.

Genel Başkan Erdoğan yasağı gerekçe gösterilerek seçimlerde aday olamadığı için kurulan AKP Hükümeti'nde yer alamadı. 58. Cumhuriyet Hükümeti Kayseri Milletvekili ve AKP Genel Başkan Yardımcısı Abdullah Gül tarafından kuruldu. TBMM Başkanlığı'na Manisa Milletvekili Bülent Arınç seçildi.

AKP'nin 3 Kasım seçimlerinden sonra en büyük atağı Türkiye'nin Avrupa Birliği

üyeliği sürecini hızlandırmaya yönelik oldu. Genel Başkan Erdoğan Avrupa Birliği üyesi ülkelerin liderleriyle yaptığı görüşmelerle Kopenhag zirvesi öncesi AKP hükümetinin AB üyeliğine yönelik irade ve kararlılığını ortaya koydu. Bu kararlılık, Avrupa Birliği'ne uyuma dönük köklü değişikliklerin hızla yasalaştırılmasını sağladı; 4, 5, 6 ve 7. uyum paketleri 2003 yılı içinde 7 ayda çıkartıldı.

Yapılan bir usulsüzlük sebebiyle YSK'nın Siirt'te seçimleri yenileme kararı alması Erdoğan'a TBMM kapısının açılması anlamına geldi. 9 Mart 2003 tarihinde Siirt'te yapılan seçimlerin ardından milletvekili seçilen Erdoğan, Başbakan Gül'ün 11 Mart'ta istifasıyla 14 Mart günü 59. Cumhuriyet Hükümeti'ni kurarak Başbakanlığa geldi. Abdullah Gül aynı kabinede Başbakan Yardımcısı ve Dışişleri Bakanı olarak görev aldı.

58. ve 59. Cumhuriyet hükümetleri kuruluşundan hemen sonra AB üyeliği, Kıbrıs sorunu ve Irak Savaşı gibi önemli ve sorunlu konularla karşılaşmasına rağmen son yılların en istikrarlı ekonomik sürecini yakaladı.

AKP 1. Olağan Genel Kongresi'ni 12 Ekim 2003 tarihinde yaptı, R. Tayyip Erdoğan delegelerin oylarının tümünü alarak tekrar genel başkanlığa seçildi.

AKP'NİN SİYASAL KİMLİĞİ VE SİYASET FELSEFESİ

Genel Başkanlığa getirilen R. Tayyip Erdoğan partisinin siyasî kimliğini "Muhafazakâr Demokrat" olarak tanımladı. Erdoğan partisinin kuruluş toplantısında AKP'nin demokratik ve laik hukuk devletini savunan, laikliği demokrasinin teminatı ve toplumsal barışın temel ilkesi sayan ve Cumhuriyet'in temel nitelikleri etrafında kalıcı bir toplumsal mutabakat arayışı içinde olan bir parti olarak nitelendirdi.

AKP'nin toplumsal merkezi, siyasetin merkezine taşıyacağı, temel hak ve özgürlüklerin hukuk devleti ve anayasa anlayışı içinde olabildiğince geniş tutulacağı vurgulandı. AKP'nin yayımladığı muhafazakâr demokrasi (Akdoğan, 2003) adlı kitapta AKP'nin dünya genelinde test edilen bir siyasal çizgi olan muhafazakârlığın Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısında yeniden üretilmeye çalışıldığı belirtildi. Genel Başkan Erdoğan bu kitaba yazdığı önsözde "AKP kendi düşünce geleneğimizden hareketle yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır" demektedir. Muhafazakâr demokrasinin siyaset anlayışı ise şöyle ifade edilmektedir: "Siyaset toplumsal alandaki farklılıkların tanındığı bir uzlaşı alanıdır. Siyasa otorite hukuki, anayasal ve siyasal meşruluk temeline oturmalıdır. Siyasal iktidar bir kişi veya zümrenin elinde yoğunlaşmamalı, sınırlı bir hükümet ve devlet anlayışı esas olmalıdır. Muhafazakârlık devrimci dönüşüme karşı evrimci ve tedrici değişimi savunur, radikalizmin yerine ılımlığı esas alır, geleneği, aileyi ve geçmişten gelen toplumsal kazanımların korunması gereğine inanır" (Akdoğan, 2003: 6).

AKP, parti programında özellikle demokrasi, hukuk devleti, laiklik ve insan hak/özgürlüklerine vurgu yapmaktadır. Serbest piyasa ekonomisi ve dünya sistemiyle bütünleşen rekabetçi bir iktisadî anlayış savunulmaktadır. Devletin özellikle mağdur ve muhtaç kesimler üzerinde sosyal politikalar sürdürmesi gerekliliğine inanılmakla birlikte, özel sektör, gönüllü kuruluşlar ve sivil toplum kuruluşları önplana çıkartılmaktadır.

Partinin kuruluş konuşmasında Erdoğan (2002) kolektif siyasete ve ortak akla vurgu yaptı: "Bugün Türk Siyaset Tarihine 'lider oligarşisinin çöktüğü gün' olarak, 'tekelci bir anlayışa dayanan liderlik yerine kollektif aklın temsilcisi olan bir liderlik anlayışının yerleştiği gün' olarak geçecek." Erdoğan'ın ikinci vurgusu parti içi işleyişe dönüktü. Erbakan hareketi içinde liderin dominant karakterinin sıkıntısı çe-

kildiği için yeni kurulan AKP'nin "her yönüyle şeffaf, seçmenin sorgulamasına ve denetimine açık, yepyeni bir siyasal örgütlenme modelini" gerçekleştireceğini vurguladı.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin TBMM'deki ilk grup toplantısında konuşan Genel Başkan Erdoğan (2003) siyasetlerinin genel kabullerini şöyle özetliyordu:

Adalet ve Kalkınma Partisi olarak, bizler;

1- Cumhuriyetimizi, 'binlerce yıllık tarihimiz boyunca elde ettiğimiz kazanımların en önemlisi' olarak kabul ediyoruz. Aynı zamanda da, Cumhuriyetimizi, hukukun üstünlüğüne, insan hak ve özgürlüklerine dayalı çağdaş bir yapıya kavuşturmayı temel hedef olarak benimsemiş durumdayız.

2- Ulusal ve uluslararası nitelikteki bütün sorunların yegâne tartışılma ve çözümlenme platformu olarak, milletin yasal temsil alanı olan siyaset müessesesini ve Yüce Meclis'i tanıyoruz.

3- Dayatan, direten, rant dağıtan bir devlet değil; düzenleyen, denetleyen, yol gösteren, fırsat yaratan ve teşvik eden bir devlet anlayışını savunuyoruz.

4- Partimiz, Türkiye Cumhuriyeti'nin birlik ve bütünlüğünün, üniter yapısının, laik, demokratik, sosyal hukuk devletinin, sivilleşmenin, demokratikleşmenin ve fırsat eşitliğinin esas kabul edildiği bir zemin olup, "birey"i bütün politikaların merkezine alarak demokratikleşmenin sağlanmasını, temel hak ve özgürlükleri temin etmeyi ve korumayı en önemli ödevleri arasında sayar.

5- Türkiye'nin yüzünün çağdaş dünyaya dönük ve aynı zamanda dünya toplumunun bütün üyeleriyle onurlu bir ilişki içinde olmasını istiyor, öte yandan, yadsınamayacak tarihsel ve kültürel bağlarımız bulunan, dünya üzerinde sayıları 45'e, nüfusları ise 1,2 milyara varan İslâm ülkeleriyle ilişkilere de özel bir önem veriyoruz.

6- Ülke yararına olacak bir 'özelleştirme'yi elzem görürken, vergi mevzuatının basitleştirilmesi, vergi sayısının azaltılması ve vergi oranlarının düşürülerek tabana yayılması gerektiğine inanıyoruz.

7- Biz bu ülkede hiç kimsenin burnunun kanamasına bile razı değiliz. Her türlü tahkir, tezyif, kötü muamele, işkence ve terörü bir insanlık suçu olarak görüyoruz ve insan haklarıyla ilgili şikâyetleri mahkemelerde harçsız ve bizzat temsil yolu açık tutularak öncelik ve ivedilikle sonuçlandıracak düzenlemeler yapılmasından yanayız.

MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ SÖYLEMİ

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin gündeme getirdiği muhafazakâr demokrasi kavramı ciddi bir tartışmaya konu oldu. Siyaset bilimi literatüründe böyle bir kavram olmadığını iddia edenler, AKP'nin sahip olduğu potansiyel ve enerjiyle "muhafazakârlık" kavramı içine sıkıştırılamayacağını vurguladılar. Kuruluş aşamasında Genel Başkan Erdoğan'ın deklare ettiği muhafazakâr demokrat kimlik, parti organlarınca da benimsenince kurumsallaşan bir kimlik haline geldi. I. Olağan Genel Kongre'de ve "Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu"nda Erdoğan'ın yaptığı konuşmalarda bu kavrama sahip çıkması ve içini doldurmaya çalışması Türk siyasal kültüründe yeniden muhafazakârlığın tartışılmasına sebep oldu.

AKP'nin muhafazakâr demokrasi kavramıyla yapmaya çalıştığı demokrasiye yeni bir tanım veya tür getirmek değil, bu terkip altında kendisine yeni bir kulvar açmaktı. Böyle bir kavram üretmek birkaç açıdan önem taşımaktadır:

1. Siyaseti normalleştirmek: Türk siyasal yaşamında din-siyaset, gelenek-modernlik, din-devlet, devlet-toplum-birey gibi kavramların doğurduğu gerilim siyasal alanı daralttığı gibi birçok soruna da

yol açmaktadır. Muhafazakâr demokrasi kavramıyla AKP bu kavramları sağlıklı bir zeminde yeniden kurgulamaya ve bunları gerilim unsuru olmaktan çıkarmaya çalışıyor. Geleneği dışlamayan bir modernlik, yereli kabul eden bir evrensellik, köktenci olmayan bir değişim vurgusu bu amaçla önplana çıkarılıyor.

2. Siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmak: Türk siyaseti uzunca bir süre muğlak, müphem, ne olduğu tam anlaşılmayan siyasal hareketlere veya içi kısa sürede boşalan siyasal söylemlere sahne oldu. Özellikle iktidara gelen partilerin pragmatizm ve popülizmle siyasal kimliklerinden koparak konjonktüre teslim olması ve siyaset felsefesine uymayan söylem ve eylemler içinde olması bu partilerin temsil ve söylem krizine girmesiyle sonuçlandı. AKP'nin kendisini belli bir format ve koordinat üzere tanımlamaya çalışması ve iktidarda olmasına rağmen siyasal kimliğini geliştirme çabasına girmesi kendisinden önceki partilerin kaderine uğramamaya çalışmasının bir sonucudur.

3. Müstakil bir muhafazakâr parti üretmek: Türk siyasal yaşamında muhafazakârlık partilerin içinde bir damar olmuştur. Demokrat Parti'den Adalet Partisi'ne ve ANAP'a kadar merkez sağ partilerde de, kendisini sol olarak nitelendiren kimi partilerde de muhafazakârlığın bir şekilde varolduğu görülmüştür. Ancak AKP'nin muhafazakârlığı siyasetinin ana gövdesi ve lokomotifi haline getirmesi yeni bir duruma işaret etmektedir.

4. Kuşatıcı bir siyaset tarzı üretmek: AKP farklı siyasal çizgilerden gelen kişilerin belli değerler ve belli bir siyaset tarzı üzerinde buluşma noktası olarak kendisini konumlandırmaktadır. "Kimlik siyaseti" güden partilerin Türk siyasetinde tıkanıklığa sebep olduğu iddiasıyla bu çizgiyle arasına mesafe koymaktadır. Hareketinin merkezine tek bir dinî anlayışı, mezhebi veya etnik özelliği yerleştirerek "biz ve diğerleri" ayrımı yapan ayrışmacı siyaset tarzının Türkiye şartlarında kutuplaşmaya sebep olduğu vurgulanıyor. Belli kesimlerin belli talepleri için siyaset yapmak yerine toplumun genelinin tüm sorunlarıyla ilgilenen bir kitle partisi olmaya çalışılıyor. Özellikle Millî Görüş partileri ve HADEP çizgisinin siyaset tarzının bu partileri marjinalleştirdiği ve radikalleştirdiği düşüncesiyle genel bir demokratikleşme ve özgürleşme perspektifi altında kimlik taleplerini değerlendirmek gerektiğini vurgulanıyor. Erdoğan'ın kuruluş konuşmasındaki "Partimiz, milletine "ideoloji dayatan" bir parti olmayı ve kutsal dinî değerler ile etnisitelerin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını da açıkça reddetmektedir" sözleriyle buna işaret etmekteydi.

Muhafazakâr demokrasi söylemi ciddi tartışmaları da beraberinde getirdi. Bunda muhafazakârlığın hem Türkiye özelinde hem de dünya genelinde sorunlu bir kavram olmasının etkisi vardır. Türkiye'de muhafazakârlık genelde değişime direnen ve statükoculuk anlamında "politik bir tutum" olarak kullanılmaktadır. Sosyalist veya liberal herhangi bir ideolojinin takınabileceği bu tutum, kavramı olumsuz bir atıfla özdeşleştirmiştir. Oysa Batı'da muhafazakârlık toplumdan siyasete, değişimden geleneğe kadar çok boyutlu görüşler içeren köklü bir siyasal çizgiyi ifade etmektedir. Ayrıca uzunca süre Türkiye'de iktidarda olan ve bir şekilde muhafazakârlıkla kendisini ifade eden partilerin ortaya koydukları tecrübe de AKP'nin sorunlu bir kavramı üstlenmesine sebep olmuştur. AKP'nin bugün aşması gereken engellerden birisi muhafazakârlığa yüklenen bu olumsuz atıflardır.

Dünya genelinde ise çok farklı türlerde ortaya çıkan ve farklı anlayışlar geliştiren muhafazakârlık yine sorunlarla yoğrulmuş bir kavramdır. Özellikle ilk dönem Fransız muhafazakârlığının devrime ve Aydınlanma'ya bir tepki olarak monarşik düzen savunusu içine girmesi, bu ekolün çağdaş siyasal yaklaşımlarla uzlaştırılamayacak bir bağnazlık içinde olmasını sağlamıştır.

Yine son dönemde ortaya çıkan neocon'ların dünyaya nizam verme amacıyla müdahaleci bir tavır içinde olması da muhafazakârlık kavramını gölgelemektedir.

AKP muhafazakâr demokratlık kavramıyla dünya genelinde görülen muhafazakâr anlayışlarla belli noktalarda buluşabileceği, ama kendi sosyo-kültürel özellikleriyle içeriğini doldurduğu yeni bir kavram üretmeye çalışmaktadır. Siyasete yeni bir kavram katma çabası ise başlı başına bir zorluktur. Ancak önemli bir oya ulaşan büyük bir siyasal hareket olarak AKP siyasal kültüre yeni kavramlar katabileceğini düşünmektedir.

AK PARTİ'NİN MUHAFAZAKÂRLIK TANIMI

Bakıldığı zaman Batı'daki muhafazakârlığın genel yaklaşımlarıyla AKP'nin söylemleri arasında şu tür paralellikler kurulabilir (Akdoğan, 2003: 10):

1. Muhafazakârlık, devrimci dönüşüme karşı aşamalı değişimi savunan ve geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin yanlışlığına vurgu yapan bir anlayıştır. AKP de toplumsal dönüşümü her türlü değişimin temeli olarak görme iddiasındadır. Değişimden maksat tedrici bir sürecin gerçekleşmesi ve doğal gelişimin sağlanabilmesidir. Sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal hayata sekte vurulması, mevcut birikimin ortadan kalkması ve tarihi gelişimin heba olması açısından olumsuz olduğu gibi tepeden inmeci ve dayatmacı yöntemlerle total anlayışların topluma kabul ettirilmeye çalışılması da bugün için etkisini yitiren bir yöntemdir.

2. Muhafazakârlığa göre siyaset bir uzlaşı alanıdır. Toplumsal alandaki çeşitlilik ve farklılık siyasal alanda tanınmakta ve uzlaşıya davet edilmektedir. AKP'ye göre de farklılıklar tabii bir durum ve zenginlik olarak görülmelidir. Toplumsal ve kültürel çeşitlilikler demokratik çoğulculuğun üreteceği tolerans ve hoşgörü zemininde siyasete bir renklilik olarak katılırlar. Katılımcı demokrasi de kendisini bu farklılıklara temsil olanağı sağlayarak ve siyasal sürece katarak geliştirir.

3. Muhafazakârlık siyasal otoriteyi, hukuki ve siyasî meşruluk temeline oturtmakta ve siyasal iktidarın varolan toplumu tanıyarak, işlevlerini onun irade ve değerlerine uygun olarak yürütmesi gerektiğini belirtmektedir. AKP de halk iradesini esas alan bir siyasal meşruiyete vurgu yapmaktadır.

4. Muhafazakârlık siyasal iktidarın bir kişi veya zümrenin elinde yoğunlaşmasını ve katılımını reddederek dayatmacı ve baskıcı bir hal alması anlamındaki otoriter ve hatta totaliter anlayışları reddeder. Güç, otorite ve iktidar belli ellerde yoğunlaşmamalı, topluma ve tabana yaygınlaştırılmalıdır. AKP de sınırlandırılmayan, keyfiliğe ve hukuksuzluğa olanak sağlayan, katılımı ve temsili önemsemeyen, bireysel ve kollektif hak ve özgürlükleri hiçe sayan totaliter ve otoriter anlayışlar sivil ve demokratik siyasetin en büyük düşmanları olarak görme eğilimindedir. AKP her türlü dayatmacı, buyurgan, tektipçi, toplum mühendisliğine dayanan yaklaşımları sağlıklı bir demokratik sistem için engel olarak gördüğünü belirtir.

5. Muhafazakârlık demokrasiyi benimseyen, katılım olgusunu temel alan ve onun halk egemenliği boyutunu öne çıkaran bir ideolojidir. Muhafazakârların toplumsal değer ve normların farklı ülkelerdeki çeşitliliğini tanımaları demokratik bir perspektif olarak yorumlanabilir. Kültürel farklılıkları saygı ile karşılayarak demokrasinin gelişimi için her toplumun kendine özgü kurumlarına saygı gösterilmesini savunan muhafazakârlık içinde demokratik bir nüve bulundurmaktadır. Demokrasi, düzenli değişme ve hata yapmaya eğilimli olan insanın bu hatalarını düzeltmesine izin veren bir sistemdir. İktidara gelen partilerin yaptıkları hatalardan geri dönülebilmeli ve tüm sistem zarar görmemelidir. AKP de demokratik siyaset zemini her türlü sorunun aktarıldığı, tüm toplumsal ta-

leplerin yansıtıldığı ve doğru ile yanlışın kendisini test ederek düzeltebilecekleri bir zemin olarak görmektedir. Türkiye toplumundaki farklılık ve çeşitlilikler de çoğulcu demokrasiyi zenginleştirecek unsurlardır. Demokrasiyi kabule şayan kılan da toplumsal ve kültürel farklılıkları ve talepleri siyasete katabilmesi ve kurulu düzeni dayatmacı aşırılıklardan korumasıdır.

6. Muhafazakârlık toplumsal değerleri ve onların taşıyıcısı olan kurumları önemsediği için radikal dönüşüm projelerine sıcak bakmamakta, daha ılımlı bir yaklaşımı savunmaktadır. AKP'nin en çok vurgu yaptığı konuların başında radikal söylem ve üslubun Türkiye siyasetine bir fayda sağlamadığı gelmektedir. Türk siyasetinin çatışma, kamplaşma ve kutuplaşma yerine uzlaşı, bütünleşme ve hoşgörü üzerine kurulması gerekir ve ılımlılık toplumun genel bir talebidir. Radikalizmin varolan kurulu reddetmesi ve mevcudu silerek yeni bir düzen kurmaya çalışması da bugün için doğru bir yöntem olarak görülmemekte; geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli olandır.

AKP'nin muhafazakâr demokrasi kavramının anlaşılabilmesi için İngiltere'de Tony Blair'in öncülüğünü yaptığı "Üçüncü Yol" söylemiyle bu kavramın karşılaştırılması bir açılım getirebilir. İki farklı ülkede, iki farklı kesim tarafından gündeme getirilen bu kavramlar fonksiyon ve işlev itibariyle benzerlik taşıdıkları gibi, aldıkları eleştiriler ve kavramlara yükledikleri anlamlar itibariyle de birbirine benzemektedir.

Tony Blair'den Bill Clinton'a, Gerhard Schröder'den Massimo D'Alema'ya kadar birçok liderin önem atfettikleri "Üçüncü Yol" anlayışı solun kendisini toparlama ve külleri üzerinden dünyanın bugünkü haline uygun olarak yeniden dirilme çabası olarak görülebilir. Üçüncü Yol kavramına yöneltilen eleştirilere bakıldığında muhafazakâr demokrasi kavramına getirilenlerle benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Üçüncü Yol kavramına yönelik eleştiriler şöyle özetlenebilir (Giddens, 2001):

- Ayırdedilebilir bir içeriği olmadığı ve şekilsiz bir siyasal proje olduğu
- Özünde sağ bir felsefeyi temsil ettiği
- Katı ideolojik bir yaklaşım olmak yerine "faydacı" bir işlevselliği önemsediği
- Çok da yeni bir kavram olmadığı, geçmiş dönemlerde de denendiği
- Eski dönem eleştirisi üzerinde yükseldiği
- Küresel düzenle entegrasyonu savunduğu
- Orta yolcu olduğu ve düşmansız bir politika izlediği
- Klasik/yerel bürokrasiyi modernleştirmeye çalıştığı
- Hayatta kalmak için önceki ideolojisini dönüştürmeye çalıştığı.

Çok eleştirilse dahi Üçüncü Yol Batı'da solun kendisini yenilemesi açısından önemli bir fonksiyon görmüş ve bugün artık kabul edilir bir kavram olmuştur. Muhafazakâr demokrasi de farklı bir coğrafya da benzer bir açılım olarak görülebilir.

Bu iki kavramın içerik olarak kimi benzerlikler taşıdığı görülmektedir.

Muhafazakâr demokrasi ile bu kavram arasında vurgulanabilecek bir kısım benzerlikler şunlardır:

- Üçüncü bir yol bulma arayışı. Muhafazakârlık sosyalizm ve liberalizme bir üçüncü alternatif olmaya çalışırken, "Üçüncü Yol" devletçi bir sosyal demokrasiyle neoliberalizmin serbest piyasa anlayışına bir alternatif geliştirmeye çalışmaktadır (Giddens, 2001: 10).
- "Üçüncü Yol"cular kamu politikasının refahın yeniden yoğunlaşmasından refahın yeniden üretilmesini teşvik edilmesine geçmesini savunmaktadır. Refah devleti eleştirisi ve devletin sosyal fonksiyonlarının yeniden tanımlanması muhafazakârların da tartıştığı bir konudur.
- "Üçüncü Yol" muhafazakârlar gibi aile hayatı, suç ve toplumsal yozlaşma ko-

nularına vurgu yapmaktadır. Farklı amaçlarla da olsa ailenin dağılmasının doğurduğu olumsuz sonuçlara ortak bir vurgu vardır (Giddens, 2001 : 4).

- Devletin "kürek çekmek" yerine "dümene geçmesi" gerektiği düşüncesiyle merkeziyetçi bürokratik devletin sınırlandırılması da bir diğer benzerliktir.

- Küreselleşmenin bir "olgu" olarak görülerek salt tepkisellik yerine doğru konumu alma çabası da bir ortak bir arayıştır.

Fuat Keyman da (2004) bu iki kavramın fonksiyonel benzerliğini vurgulamaktadır:

> *Üçüncü Yol kavramı yoluyla, İşçi Partisi toplumun farklı kesimleriyle organik bağ kurdu, neoliberalizme alternatif bir toplum vizyonunu gündeme getirdi ve siyasî merkezi yeniden kurma amacını güttü. Dahası, üçüncü yol kavramının, sosyal demokrat bir partiye yeni bir kimlik verme, partinin toplumla bağ kurmasını sağlama ve siyasî merkezi sahiplenme sürecini başlatma temelindeki ideolojik ve stratejik gücü, kavramın Avrupa'da ve ABD'de, hatta AB ve Dünya Bankası gibi uluslararası örgütlerde de kullanılmasını ortaya çıkardı. Bugün, artık 'küresel üçüncü yol' kavramından bahsediyoruz... Muhafazakâr demokrasi kavramının öneminin sadece kuramsal ve analitik içeriğiyle birebir ilişkili olmadığını, aksine bu önemin kavramın AKP'nin toplumun farklı kesimleriyle organik bağ kurma sürecinde oynayacağı ideolojik rolle ilişkili olduğunu algılamayız. Muhafazakâr demokrasiyi kuramsal temelde eleştirebiliriz, ama kavramın AKP için oynadığı ideolojik ve stratejik ikili önemi unutmamalıyız.*

SONUÇ

Refah/Fazilet Partisi geleneği'nin ayrışmasıyla ortaya çıkan Adalet ve Kalkınma Partisi bugünkü pozisyonu ve söylemiyle siyasal İslâm kategorisinde değerlendirilemez. Kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan, Refah çizgisinin Millî Görüş ve Adil Düzen kavramlarıyla güttüğü örtülü İslâmcılıktan uzak duran, bu geleneğin temel konulardaki tercihlerinden tamamen farklılaşan AKP henüz evrimi tamamlanmayan ve neticesi de sadece kendi iradesiyle şekillenmeyecek olan bir dönüşüm yaşamaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi İslâmcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır. Bu mecburiyetin en önemli sebebi Türkiye'nin reel politiğidir. Bu reel politik sadece devletin refleksleri ve hassasiyetlerinden değil, halkın talep ve beklentilerinden de kaynaklanmaktadır. DP, AP ve ANAP'la tezahür eden ve 3 Kasım'da AKP'yi iktidara taşıyan halk iradesinin İslâmcı bir haykırış olmadığı çok açıktır. Bu süreçte İslâmcılığın siyasal beklentileri değil, genel anlamda bir maneviyat ve ahlak arayışı, kimlik ve özgürlük beklentisi, refah ve adalet talebi gibi birçok etken konjonktürel olarak önplana çıkmaktadır. AKP'nin zaferini yerelliğin, İslâmcılığın veya geleneğin zaferi gibi yorumlamak doğru olmayacaktır. Toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir. AB, değişim, özgürlük temalarını işleyen AKP'nin çok farklı kesimlerden oy alabilmesi bu beklentinin bir sonucudur.

Siyasal İslâm'ın bittiği tezini savunan Fransız düşünür Oliver Roy da AKP'nin Avrupa'daki muhafazakâr partilere benzer bir çizgiye geldiğini vurgulamaktadır:

> *AKP, İslâm'ın demokratikleşmesini temsil etmektedir ve bu noktada Avrupa'daki Hıristiyan Demokratlarla aynı konumdadır. Sayın Erdoğan ile Almanya'da Bavyera Başbakanı Wolfgang Stoiber'i kıyaslayın. İkisinin birçok ortak yönü var. İkisi de muhafazakâr, ser-*

best piyasa ekonomisini, teknolojiyi savunuyor. Dinle devletin birbirinden ayrı tutulmasını istiyorlar, ancak sayın Stoiber okullarda haç simgesinin kalmasını savunuyor, sayın Erdoğan da başörtüsüne okullarda izin verilmesini arzuluyor. Birisi Müslüman, diğeri Hıristiyan ancak birbirlerine çok yakınlar (Roy, 2004).

AKP hem devlet erkinin kabulleri hem milletin beklentileri sebebiyle kendisine daha makul bir rota çizmeye çalışmaktadır.

Marjinal ve kutuplaştırıcı kimlik siyasetini eleştiren AKP'nin kuşatıcı bir söylem üretme çabası kimi çevrelerden eleştiri de almaktadır. Belli bir toplumsal kesim üzerinde yoğunlaşarak, bazı sorunları gündeme getirmek yerine ülkede genel bir düzelmeyle bu sorunların aşılmaya çalışılması bu sorunların vurgulanmaması şeklinde anlaşılabilmektedir. Kürt sorununa, başörtüsüne veya Alevilerin bir kısım sorunlarına özel olarak atıf yapmak yerine, bunların genel demokratikleşme perspektifi içinde çözülmek istenmesi, bu konuların ihmal edildiği gibi anlaşılabilmektedir.

AKP'nin bir yandan demokrasi, laiklik ve modernlik gibi kavramlarla muhafazakârlık kelimesiyle vurguladığı maneviyatçılığı nasıl üretebileceği, diğer yandan devlet kurumları, iktidar seçkinleri ve nüfuzlu çevrelerle nasıl ilişkiler geliştireceği gibi iki önemli husus AKP'nin iktidarda başlayacak olan dönüşüm sürecinin en belirleyici faktörü olacaktır.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin "din üzerinden siyaset yapmak veya dini istismar etmek" gibi olumsuzluklara vurgu yapması da her ne kadar dine ve dindarlara önem verildiği belirtilse dahi İslâmcı kökenden gelen seçmenleri üzerinde bir etki de yapabilecektir.

AKP'nin hükümet ederken kimi uygulamalardan geri adım atması da eleştirilen konulardan biridir. YÖK Yasası gibi hassas değişikliklerde hükümetin geri adım atarak bir uzlaşı zemini araması, siyasal açıdan esnek ve uyumlu bir parti görüntüsü vermekle birlikte; bu uzlaşının yasa tasarıları hazırlanma aşamasındayken gerçekleştirilmesinin daha sağlıklı bir yol olacağı da vurgulanmaktadır.

Sonuç olarak Adalet ve Kalkınma Partisi hedef kitlesi, söylemi ve üslubuyla klasik Millî Görüş partileriyle farklılık taşımakta, kendisini merkez sağda bir kitle partisi olarak tanımlamaktadır. Bu çabanın bir dönüşümün sonucu olacağı, dönüşüm sürecinin ise henüz sürdüğü söylenebilir. Evrenselle yereli, gelenekle modernliği, devletin hassasiyetleriyle halkın değerlerini bir arada götürme iddiasında olan AKP'nin üretmeye çalıştığı muhafazakâr demokrat kimlik bilimsel olmaktan çok siyasal bir anlam ve önem taşımaktadır.

Darbeler ve İslâmcılık

MURAT YILMAZ

31 Mart sonrasında askerî müdahalelerin temel gerekçelerinden biri "irtica" adıyla takdim edilen İslâmcılıktır. Bu iddiaya göre, İslâmcılık ilerlemeye karşı çıkan, dini kullanarak bu hususta halkı tahrik eden ve fırsat bulduğunda da siyasî iktidarı ele geçirerek modernlik yolundaki kazanımları ortadan kaldırarak "geriye dönmek" isteyenlerin ideolojisidir. Din, bu çerçevede siyasete girince, onu dengelemek ve siyaseti ele geçirmesini engellemek için "terakki" taraftarı ordu da siyasete müdahale eder. Cumhuriyet döneminde de "Tevhidi Tedrisat ve Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmanînin Türkiye Cumhuriyeti Memalikî Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun" teklifiyle beraber genel kurula sunulan ve basılıp dağıtılmadan hemen görüşülmesine geçilen "Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun" teklifinin sunuşunda da bu ilgi zımnen kurulmuştur. "Din ve ordunun siyaset cereyanları ile alâkadar olması birçok mahaziri daidir" denilen bu sunuşta, din ve ordunun beraber zikredilmesi, birinin, dinin, siyasete müdahalesinin diğerini, orduyu siyasete davet edeceğine işaret eder gibidir.

Aslında genel olarak II. Meşrutiyet döneminden itibaren inkılâpçılar ve İslâmcılar, Türkiye'nin geri kalmasının sebebini, yanlış İslâm anlayışında veya hurafelerde görerek aynı tespitte birleşmişlerdir. İnkılâpçılar bu tespitten sonra, kurtuluşu, dinin belirleyiciliğinden sıyrılmak ve bu çerçevede dinî bir reformda görürken, İslâmcılar kurtuluşu dinin aslına dönmekte bulmaktadırlar. Millî Mücadele'de bir kısım İslâmcı ile inkılâpçılar beraberken, bu zoraki beraberlik mücadelenin bitmesiyle ortadan kalkmıştır. Daha bu beraberliğin başlangıcında dinî bir reformu arzulayan Mustafa Kemal Paşa, 1928 ve 1930-1931 yıllarında bu istikametteki denemelerden sonra ezanın Türkçeleştirilmesi dışında reformun arkasını getirmemiştir. Bundan sonra, sadece İslâmcılık değil dinî yayın, eğitim ve ibadet konularında yer yer yasaklamalara varan ciddi sorunlar yaşanmıştır. Dinde reform hareketleri ve arkasından gelen baskı dönemi, İslâm düşüncesinde içe kapanmacı ve savunmacı bir tepkiyle karşılanmıştır. Bu yüzden II. Meşrutiyet sonrasının güçlü İslâmcılık düşüncesi giderek sığlaşmıştır. Basit dinî bilgileri aktarmakla sınırlı gayretlerin olduğu bu dönem, Said Nursî'nin ifadesiyle "iman kurtarmak"la sınırlı faaliyetlerin olduğu bir sessizlik dönemidir. Dinde reform amacını muhafaza eden ama kuvveden fiile çıkarmayan CHP, 1945'te içindeki Müstakil Grup tarafın-

dan hazırlanan bir raporda, artık devlet marifetiyle din reformundan vazgeçilmekle beraber, sivil arayışların bu reformu gerçekleştirmesi temennisini dile getirmiştir. Ancak çok partili demokratik hayata geçildikten sonra, yaşanan her askerî müdahale ve onun ara döneminde bir dinde reform bahsinin açılması dikkat çekicidir.

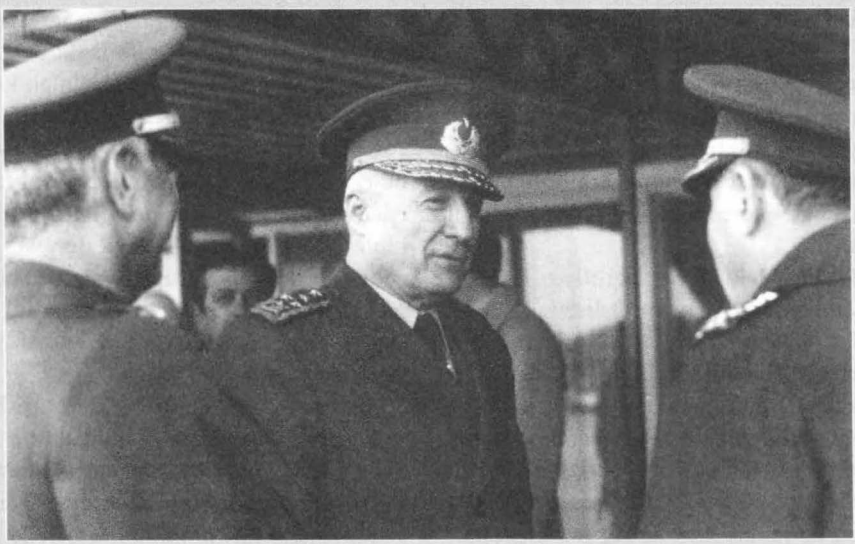
Türkiye'deki devlet politikası İslâm'ın siyasî/kamusal alandan dışlanarak, ancak kültürel alanda boy göstermesine izin vermek şeklinde gelişmiştir. Kültürel alandaki İslâmî varoluşta devlet kesin ve sert tavırlar almaktan kaçınarak, dönemlere göre farklılaşan bir politika izlemiştir. Bu politikalar 1946-1950 arası CHP dönemi haricinde merkez sağ partilerin patronajında kültürel İslâm'ın şekillenmesine denk düşmektedir. Devlet, kültürel İslâm'ı zaman zaman yeniden inşa etmeye yönelirken, merkez sağ, geleneksel İslâm etrafında teşekkül eden bir kültürel İslâm'ı tercih etmektedir.

Türkiye 1946'dan sonra çok partili demokratik hayata geçince, yeni hürriyetler atmosferinden din ve dinî düşünce ile İslâmcılar da istifade etmişlerdir. İslâmcılık birtakım dergi ve yayınevleri marifetiyle ve çoğu zaman da milliyetçilerde birlikte "mukaddesatçılık" sıfatıyla boy göstermeye başlamıştır. Ancak bu boy gösteriş esas itibariyle kültürel sahayla sınırlıdır.

Tek Parti dönemindeki yasaklar ve din eğitiminin 1930-1945 arası neredeyse ortadan kalkması, Türkiye'de zengin bir birikime sahip olan İslâmcılık akımına ciddi bir sekte vurmuştur. İslâmcılar, Namık Kemal'lerden ve bilhassa II. Meşrutiyet'ten sonra modernliğe ilişkin temel sorunları tartışan, çeşitlenen ve olgunlaşan bu akımın geleneğini tevarüs edememenin kaybıyla, yeniden yola çıktılar. Bu yüzden de 1946 sonrasının İslâmcılığı, yeniden kurulan dinî eğitim kurumlarından yetişen aydınlar ortaya çıkıncaya kadar, fikren oldukça zayıf ve II. Meşrutiyet döneminin seviyesine dahi ulaşamayan bir zaaf içindedir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru çıkan *Büyük Doğu* dergisi, Necip Fazıl'ın şahsında bu eksikliği, kendine güvensizliği aşacak bir pervasızlık ve cüretkârlıkla örtmeye çalıştı. Necip Fazıl bu çizgisiyle genel kitlenin ihtiyacını karşıladığından, gittikçe popülerleşen bir idole dönüştü. *Büyük Doğu* dergisi, ilk çıktığı yıllarda dindarlığıyla maruf Mareşal Fevzi Çakmak marifetiyle ordunun İslâm aleyhtarı olmadığını ima edecek yayınlar da yaptı.

Tek Parti döneminin din aleyhtarı havası, aynı zamanda bir zoraki dinde reform arayışlarıyla beraber olduğundan, 1946 sonrasının İslâmcı ve daha genel olarak dindar kitlenin dinî düşüncede yenilik ve tartışma arayışlarına menfî bir şekilde bakmasına yol açan miras uzunca bir süre hüküm sürdü.

1946 sonrası siyasî iklimdeki liberalleşme, dinî alana da kısmen yansımıştı. CHP, modernist bir İslâm âlimi olan Şemsettin Günaltay'ı başbakan yaparak halktan oy almayı düşündüyse de, bu oylar CHP'nin iktidarı muhafaza etmesine yetmedi. 14 Mayıs 1950'de iktidara gelen DP, siyasî liberalleşmeyi, dinî sahada da devam ettirdi. Ezanın Türkçe okunması mecburiyetinin kaldırılmasıyla tutmamış bir "inkılâp hamlesi" sona erdi. Bu olay, halkı ve İslâmcıları DP'ye yaklaştırırken, dinî, askerî müdahaleler ve bürokratik vesayet için kullanan çevrelerin bugün dahi DP'nin "karşı devrimci" olduğuna ilişkin tekrarladıkları bir örnek olageldi. Bu dönemin ajitasyon karakterli hareketi, Atatürk heykellerine saldıran Ticanîler adlı gruptu. Bu tip hareketler, halktan, DP'den ve İslâmcılardan bir sempati görmediği ve hatta cezalandırıldığı halde "gericilere yüz verilmesi"nin bir örneği olarak uzunca süre söylenegelmiştir. Dönemin bu bakımdan yine en çok zikredilen aktörü, Said Nursî ve Nurcular olacaktır.



12 Eylül askerî rejimi döneminde, Devlet Başkanı Org. Kenan Evren konuşmalarında sık sık İslâmî referanslar kullanıyordu, ayrıca eğitimin içeriğinde dinî-muhafazakâr ağırlığı artıran düzenlemeler yapılmıştı. Halkın rejime sadakatini güçlendirmeyi amaçlayan bu strateji, İslâmcı ideolojilerin meşruiyet zemininin genişlemesine de katkıda bulundu.

Bu dönemde Türkiye'nin Kore'ye asker göndermesi ve Nato'ya girişi İslâmcılar tarafından desteklenmiştir. Dinsiz komünizme karşı, dinî hürriyetleri tanıyan kapitalist Batı dünyasıyla işbirliğinin savunulması şeklinde daha sonra da devam edecek görüşün ilk defa bu dönemde yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu düşüncenin içerideki yansıması da din aleyhtarı CHP'ye karşı, dine hürriyet veren ve içinde dindarların siyaset yaptığı DP'nin desteklenmesiydi.

27 Mayıs 1960 askerî darbecileri, darbenin gerekçelerinden birini Atatürk ilkelerinden sapılması ve irticaya yüz verilmesi olarak görüyorlardı. Bu amaçla daha sonra tasfiye edilecek olan 14'lerin hararetle desteklediği Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve dinin yeniden düzenlenerek kontrol altına alınması projesi dikkat çekiciydi. Bunlardan en cüretkâr olanı, Ülkü ve Kültür Birliği Teşkilatı'nın kurulmasına ilişkin kanun tasarısıydı. Bu teşkilat diyanet, vakıflar ve millî eğitim alanında hükümetin sahip olacağı yetkileri üstlenen bürokratların altı yıllığına seçtiği ve hükümetin tabii azası olan bir başkan tarafından yönetilen, hükümetin tasarrufu dışındaki özerk bir yapı olacaktı. Bu tasarı, daha sonra 14'lerden sadece Türkeş ve arkadaşlarına atfedilse de, aslında 14'lerin içindeki solcuların dışında Hasan Âli Yücel'e kadar birçok inkılâpçı aydının da desteklediği bir projeydi. Tasarı, iktidarın askerlerde uzun bir süre kalmasını istemeyen CHP ve İsmet İnönü'nün açıktan muhalefetiyle ortadan kalktı. Tasarının Millî Birlik Komitesi içinde sahibi olan 14'ler de tasfiye edildiler. Ancak tasarının gerçek savunucuları, onlarla sınırlı kalmadığından 1961 Anayasası'yla kurulan Millî Güvenlik Kurulu, zaman içinde bu alanların da ötesini hükümetin tasarrufu dışında, kendi kontrolüne alarak fiilen tasarıyı uygulayacak bir yapıya dönüştü. İşin ilginç tarafı, bu tasarıya karşı çıkan-

ların uygulamalar karşısında tepki vermemeleriydi.

Millî Birlik Komitesi'nin Temmuz 1960'ta yayımlanan 35 no'lu tebliği 27 Mayısçıların din hususundaki genel politikasının çerçevesini vermektedir: "Vicdan hürriyetinin hazinesi olan mukaddes dinimizin, irticaî ve siyasî cereyanlara alet edilmeden, saf ve lekesiz kalması MBK'nın en büyük emelidir. Vatandaşlarımızın din hakkındaki inanış ve ibadetlerine ne kanun ne de zor kuvvetiyle müdahale edilemez. Bu maksatla şunu kesin olarak belirtmek isteriz ki bazı teşekkül ve şahıslar tarafından ezan ve Kuran-ı Kerim'in Türkçe okutulması mecburiyeti gibi vatandaşlarımızın zihinlerinde yanlış kanaatler uyandıracak istidattaki beyan, tefsir ve propagandalar, hiçbir surette MBK'nın fikirlerini ifade etmez." Cemal Gürsel, 27 Mayıs öncesi DP'yi din istismarı yapmaması yönünde uyarmakla beraber, 27 Mayısçıların yukarıdaki örnekte de işaret edilen dinde reform arzularına izin vermemiş ve sık sık İslâm'ın özünde iyi ve ilerlemeye açık bir din olduğu yönünde açıklamalar yapmıştır.

1961 Anayasası kimi hürriyetleri geliştirerek 1960'lar Türkiye'sinde farklı siyasî akımların gelişmesinin önünü açtı. 1950-60 arasındaki sanayileşme ve şehirleşmenin yarattığı toplumsal hareketlilik ve çeşitlilik, bu şekilde kendisini siyaseten ifade etmek imkânını bulurken, 1950'lerde başlayan bu süreç 1960'larda yoğun bir şekilde devam etti. Cumhuriyet inkılâplarının, Batılılaşma hareketinin tam anlamıyla başarılı olamamasının da verdiği ivmeyle, muhalif hareketler, özgüvenle kendilerini ifade ederken, özellikle 1970'lere doğru, devletle aralarındaki mesafe de açılmaya başlayacaktır.

Genişleyen hürriyetler ve bu hürriyetlerden istifade eden sol düşüncenin gelişmesi, kültürel İslâm'ın dışında siyasî İslâm'ın sesini duyurmasına da hizmet etmiştir. Merkez sağın üzerindeki tazyik, AP'nin hareket alanını daralttıkça, AP'nin bıraktığı boşlukları dolduracak yeni siyasî aktörlerin önü açılacaktır. AP bu çerçevede, devletin kültürel İslâm anlayış çerçevesiyle örtüşen bir hatta, laik bir din politikası izlemektedir. Dönemin CHP Genel Başkanı İsmet İnönü'nün "Süleyman Demirel'in başbakanlığında memlekette her gün bir 31 Mart hadisesi yaşanıyor!" sözünün hilafına, AP millî egemenliğe dayanan millî iradeciliği esas alan bir çizgi izlemektedir Bu politikayı, Demirel şöyle ifade ediyor: "Kışla, okul ve caminin siyasete bulaşmadığı [...] vatandaşın dinine, inanç ve ibadetine saygılı bir Türkiye istiyoruz."

Bir yanda güçlü bir şekilde boy veren anti-komünist İslâmcılık, bir yanda da küçük de olsa sosyalizme mesafeli ama meraklı bir İslâmcılık söz konusudur. Anti-komünist İslâmcılık devletle arası açılan makası kapatmak ve muktedirlerin safında yer almak düşüncesi yanında, bilinmez ve dinsiz sosyalizme karşı insiyaki bir tavrı da temsil ediyordu. Öte yandan sosyalizmin tercüme furyasının bir benzeri İslâmcı kesimde de yaşanıyordu. Bağımsızlık mücadelesi veren İslâm ülkelerinin anti-emperyalist ve bağımsızlıkçı, bu haliyle de Batı karşıtı fikriyatı tercüme edilirken, Batı karşıtlığı etrafında bir İslâmcılık ortaya çıkıyordu. Henüz Arap sosyalizminin gücü devam ettiğinden ve imkânları tükenmediğinden Arap ülkelerinde İslâmcı akımlar bir süreliğine geri plana çekilmişlerdir. Türkiye'de ise Türk burjuvazisinin zayıflığının da bir sonucu olarak Adalet Partisi'nin taşra burjuvazisini dışlaması, yeni bir İslâmcılığın önünü açıyordu. Bu durum aynı zamanda İslâmcı hareketin içindeki çeşitliliğin yeni kırılmalara yöneldiğinin de bir işaretiydi.

Anti-komünizm temelinde yükselen İslâmcılık, 1960'ların ikinci yarısında, sadece fikriyat düzeyinde kalmamış, yükselen sosyalist hareketle şiddete varan bir

mücadeleye girişmiştir. Gazeteci Mehmet Şevket Eygi önderliğinde toplu namaz kılma ve ABD aleyhtarı gösteri yapan sosyalist gençlere saldırma gibi olaylar, Endonezya'daki diktatör Sukarto'nun "kızılları nasıl kestiğine ilişkin merakın" bir ürünüydüler. İslâmcı hareketin içindeki bu faşizan damar, zamanla körelerek milliyetçi hareket içinde ikamet edecektir.

1960'ların sonunda İslâmcı hareket kabaca şu şekilde tasnif edilebilir: Bir yanda büyük merkez sağ partileri destekleyen çevreler, bir yanda anti-komünizm bayraktarlığı yapanlar, bir yanda sosyalizm tartışmalarıyla İslâm sosyalizmi arayışında olanlar ve nihayet müstakil bir siyasî hareket olmaya yönelenler.

12 Mart 1970 askerî müdahalesinde, İslâmcılık, oyunun dışında olmakla beraber askerî darbelerin sebepleri ne olursa olsun irticayla mücadele gerekçesine de müracaat etme düşüncesinin sonucunda, AP'den dışlanan Erbakan ve arkadaşlarının kurduğu Millî Nizam Partisi, Anayasa Mahkemesi tarafından laikliğe aykırılık iddiasıyla kapatıldı. Ancak AP'nin zayıflaması, MNP'nin yerine kurulan Millî Selamet Partisi'nin önünü açtı. Asıl öncelikleri, merkez sağın parçalanarak tek başına iktidar olmasını engellemek olan asker-sivil bürokrasi de, bu amaca hizmet ettiği ve kendilerine hareket alanı açtığı ölçüde bu duruma ses çıkarmadı. Böylece İslâmcı hareket, bir kısmıyla merkez sağ partisi olan Adalet Partisi'ni kendilerini koruma karşılığında desteklerken, bir kısmıyla da yeni oluşan Millî Selamet Partisi'ni desteklemeye başladı. MSP, AP'nin kendisine ve siyasî sisteme eklemleyemediği İslâmcı akımı, sisteme eklemleyen bir rol de üstlenmiş oldu. 1980 sonrası CHP ile kurduğu hükümet MSP'yi hem meşrulaştırdı hem de kalıcılaştırdı. MSP, CHP'den sonra AP ve MHP ile koalisyonlar kurarak siyasî iktidarlar için parti bayrağındaki gibi bir "anahtar" rolü üstlendi. Bu şekilde devlet hizmetlerinde bulunabilen İslâmcı kadroların varlığı da İslâmcılığı sisteme entegre eden bir kulvar açıyordu.

1970'li yılların ikinci yarısında sağ-sol kavgası şeklinde gelişen siyasî şiddet hareketlerinde İslâmcı akımın hemen hemen bütün versiyonları taraf olmaktan kaçınmaya çalıştılar. Bu dönemde yaşanan ve sağ-sol çatışmasıyla örtüşen Sünnî-Alevî kavgası, bu çatışma dinamiği üzerinde yükselen MHP ve ülkücü hareket içinde öteden beri varolan İslâmcı damarın öne çıkmasına yol açıyordu.

Öte yandan 1970'lerde özellikle Ortadoğu'da, genel olarak bütün İslâm dünyasında Batılılaşma taraftarı seçkin hareketlerinin başarısızlıkları ve Arap-İsrail çatışmasının tetiklediği gelişmeler eşliğinde, İslâmî hareketlerin yeniden yükselişi söz konusuydu. Şehirleşme ve İslâm ülkelerinin petrol üreticileri haline gelmeleri de o ülkelerdeki İslâmlaşmayı ve İslâmcı akımları güçlendiren faktörlerdi. 1979'da Sovyet Rusya'nın Afganistan'ı işgali ve İran'da Ayetullah Humeyni önderliğindeki İslâm Devrimi, bütün İslâm dünyasını sarsan gelişmelere yol açtı. Afganistan'ın işgali antikomünist cihat ruhunu ve bunu destekleyen Batı dünyasıyla işbirliğinde enternasyonal bir İslâm(cı) dayanışmasının önünü açtı. İran Devrimi ise, Batı'nın müttefiki de olsa, çok güçlü de olsa bir siyasî rejimin İslâmcı hareket tarafından devrilebileceğini göstermesinin yanında, Ortadoğu'da oluşturulmaya çalışılan laik ulus devlet modeli yerine İslâmcı bir başka yapının gelebileceği ümitlerini doğurdu.

Bunların dışındaki İslâm dünyasında da yaygınlaşan hareketlenme ve arayışlar "İslâmî uyanış" adı altında değerlendirilmeye başlandı. İslâm dünyasını Sovyetler'e karşı ve Sovyetler'in Müslüman nüfusunu tahrik etmek için kullanan ABD'nin "Yeşil Kuşak" projesi de, bu uyanışı zapturapt altına alma düşüncesine dayanıyordu. Türkiye, bu döneme artan siyasî şiddet ve siyasî istikrarsızlık sorunuyla giriyordu ve neticede İran ve Afga-

nistan'a komşu iki büyük ve Batı müttefiki ülkede, Pakistan ve Türkiye'de, askerî müdahaleler gerçekleşti. Pakistan'da askerî cuntanın başında yer alan Ziya-ül Hak otoriter bir şekilde rejimi İslâmîleştirme politikasına yöneldi. Bu hususta, ABD ve başta Suudi Arabistan olmak üzere körfez Arap emirliklerinin malî desteğini alan Pakistan, Afganistan'daki savaşı da bu istikamette örgütledi.

12 Eylül askerî müdahalesi milliyetçi-muhafazakâr damarla ilişkili İslâmcı çevrelerde hareretli bir memnuniyetle karşılandı. İbrahim Canan'ın şu ifadeleri bu bakımdan temsil edici mahiyettedir:

12 Eylül 1980 müdahalesini yaparak milletimizin tarihinde ikinci bir istiklal harbi mana ve ehemmiyetindeki hizmetiyle Devletimizi anarşi girdabından boğulmaktan kurtarmış bulunan ve oynadığı rolle milletimizin 'peygamber ocağı' tavsifine bihakkın layık olduğunu bir kere daha ispat eden Şanlı Ordumuza ithaf olunur.

Bu bakımdan Necip Fazıl'ın anti-komünist olduğu için peşinen desteklediği 12 Eylül'e ilişkin ilk günkü hissiyatında MSP'nin dışlandığı devletçi vurgu da dikkat çekicidir:

Kapak baskısını durdurduğumuz ve bu yazıyı kaleme aldığımız demde (12 Eylül saat 11) henüz hareketin renk ve çizgileri tam bir açıklığa kavuşmamış bulunuyor: Fakat komünistlere ve anarşistlere şiddetli zıt ve mübarek İslâm aksiyonunu bozucu ve böyle bir tepkiyi davet edici yobazlara da aykırı bir davranış karşısında olduğumuz muhakkak... Din bayrağını açarak dinî uçuruma sürenler başlarına toprak saçsın!.. Meclisleri fesat ve cerahat çanağına çevirenler de kafalarını taharet çukurlarına gömsün!.. Bu hareket olmasaydı devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı. Allah hayırlı eysin!..

Türkiye 12 Eylül darbesinden sonra, anti-komünizme karşı ve millî kimliği takviye etmek üzere, askerlerin dini kontrolleri altına alarak kullanmaya çalıştıkları daha ileri, ama yine kültürel alanla sınırlı bir tatbikata yöneliyordu. Bir yandan bu gelişme olurken, bir yandan da MSP yöneticileri diğer parti yöneticileri gibi yargılandılar. Bütün partiler, bu arada MSP de kapatıldı. Bu dönemde milliyetçi ağırlıklı Aydınlar Ocağı'nda Türk-İslâm Sentezi adıyla oluşturulan otoriter millî-manevi değerler şemsiyesi altında bir ideolojik hegemonya denendi. Bu dönemin Türk-İslâm Sentezi'nin önemli metinlerinden DPT Millî Kültür Özel İhtisas Raporu'nda şöyle deniyor:

Her şeyden önce dinin sadece bir vicdan meselesi olduğu ve vicdanlara hapsedilerek ferdi davranışlarda ve toplum hayatında hiçbir yankısının olmadığı fikri isabetli değildir. Birtakım dinî emir ve kuralların canlı bir şekilde yaşanmakta olması dinin toplumdan ayrı tutulamayacağını göstermektedir. Atatürk milletin cehaletten kurtulması için uğraşmıştır; ama dininden ve ahlakından uzaklaşmadan. 'Bunun için de Türk milleti de dindar olmalıdır. Türk milleti mütesabiyen dinini öğrenmelidir. Dinini öğrenmek için tek bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir' demiştir. Bunun için Tevhidi Tedrisat Kanunu'nu çıkarıp herkesin aynı öğretimden geçmesini istemiştir. Bu kanuna ve direktiflere dayanan Millî Güvenlik Konseyi din ve ahlak derslerini bu sebeple mecburi hale getirmiştir.

Bu tavır asker ve milliyetçilerin ötesinde geleneksel Cumhuriyet burjuvazisinin de paylaştığı bir tavırdır. Vehbi Koç, 12 Ekim 1980'de Kenan Evren'e yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "Dinsiz ulus olmaz. Bu sefer din işleri siyasî partilerin istismarını önleyecek şekilde düzenlenmelidir."

Lakin bu Türk İslâm Sentezi, İslâmcılar arasında hiç de hoş karşılanmamış, İslâmcı hareketin kendi amacını kendisinin ta-

yin edeceği bir olgunlukta olduğu İsmet Özel tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

Eğer bazı iyi niyetli, saf kimseler, sentezler yoluyla Müslümanların İslâm'a uzak düşmüş unsurlara nüfuz etme şansını kullanabileceklerini düşünüyorlarsa, onlara şunu hatırlatmak lazım: Türkiye'de bugün yürürlükte olan siyasî dalgalanmalar tamamen ülke Müslümanlarının sosyal etkinliklerinden duyulan ürküntünün mahsulüdür. Biz Müslümanlar olarak bu sosyal etkinliğimizi siyasî manevraların çarkı içinde eritmemekle yükümlüyüz. Bu yükümlülüğü yerine getirmenin de tek yolu, kendimizi sentezlerin hamalı olarak değil, kendi yükünü (başkalarının yükünü değil) kendi elleriyle taşıyabilecek bir cemaat olarak görmekten geçer.

Hatta bu durumun yarattığı tepki ile farklılığını göstermek amacıyla daha da radikalleşmenin önü açılmıştır. Zaten 1980 öncesi bahsedilen uluslararası gelişmeler ve Türkiye'deki siyasî istikrarsızlık, MSP dışında radikal bir İslâmcılığın önünü açmıştı. Kitlesel bir yaygınlığa da ulaşan bu akım, teşkilatlanmamış bir eğilimi yansıtıyordu. Bu eğilim 1980 sonrası çeşitli dergi, yayınevi, dernek ve vakıflarda toplandı.

MHP içindeki İslâmcı damar, 12 Eylül baskısı karşısında ülkücü hareketten kopmalara yol açmasının yanında, ülkücü hareketin içinde tayin edici konuma yükseldi. 12 Eylül'ün doğu ve güneydoğuda uyguladığı otoriter milliyetçilik de, bir yandan kendi karşıtı bir Kürt milliyetçiliğin yaratırken, diğer yandan da bölgede 12 Eylül'den önce de güçlü bir şekilde varolan radikal İslâmcı eğilimi devam ettirdi. Bir süre sonra ise, bu eğilimin içinde bir grup PKK'ya karşı silahlı mücadeleye girdi ve devlet görevlilerinin göz yummaası ve belki de bunun ötesindeki desteğiyle güçlendi. PKK'nın yanı sıra kendi dışındaki İslâmcı gruplara da şiddet uygulayan bu grup, kendisini Hizbullah olarak adlandırıyordu. Kürt sorunu, hem bölgede hem de bilhassa bölgeden göç etmek zorunda kalanlarda bir tür protest İslâmcılığın ortaya çıkışına yol açtı. Bu İslâmcılık türü, bölge insanının hem devlete hem de örgüte mesafesini ve çaresizlik içindeki dayanışma arayışını da yansıtıyordu. MSP'nin yerine kurulan Refah Partisi bu arayışa karşılık geliyordu.

24 Ocak 1980 sonrası kapitalizmin ve piyasa ilişkilerinin gelişmesi, iktisadî ve kültürel alanlarda değişmelere yol açmış ve bu sıkıntılar solun da zayıflığı dolayısıyla İslâmcılar tarafından dile getirilmiştir. İslâmcı akım, hemen hemen bütün versiyonlarıyla kültürel ve sembolik bir dille eleştirel, muhalif bir söylem geliştirmiştir. 12 Eylül sonrası İslâmcılığı aydınların artan rolü ve entelektüel kabiliyetiyle temayüz etmiştir. Bu dönemde İslâmcı aydınlar hem sayı hem de nitelik itibariyle bir sıçrama yapmışlar, sol aydınlarla beraber Türkiye'nin önde gelen aydın grupları arasında yer almışlardır. Bilim felsefesinden çevre meselelerine, insan haklarından demokrasiye, iktisattan uluslararası ilişkilere kadar geniş bir alanda telif ve tercüme eserlerle boy gösteren İslâmcı aydınlar, aynı zamanda farklı kesimlerle girdikleri diyaloglarla da yeni açılımlar getirmişlerdir. Bir yandan Sünnî İslâm'ın meşruiyetçi çizgisinden ayrılmayan İslâmcılar, diğer yandan İran İslâm Devrimi'nin etkisiyle Şiî muhalefet kültürünü yumuşatarak kendi pratiklerine aktarmışlardır. Bu bakımdan insan haklarını savunmak üzere İslâmcı aydınların kurduğu ve performansıyla kısa sürede saygın bir yer kazanan Mazlum-Der tecrübesi kaydedilmelidir.

12 Eylül sonrasının önemli İslâmî figür ve hareketi Fetullah Gülen ve onun etrafında büyüyen cemaatidir. Gülen, kendisine ve cemaatine yönelik bütün menfi tavırlara rağmen devleti mutlak anlamda koruyup, kollayan tavrını değiştirmemiştir. Gülen ve cemaatinin devletçi tavrının

yanında, milliyetçi tavrı da kaydedilmelidir. Esasen Nurculuk ekol olarak, milliyetçiliği, müspet ve menfi şeklinde tasnif ederek, milliyetçiliğe tamamen karşı çıkmamış, İslâm'a hizmet etmek isteyen milliyetçiliği müspet olarak değerlendirmiştir. Mamafih Gülen'in tavrı Nur geleneğinin ötesine taşan bir karakterdedir. Gülen okullar, sivil toplum kuruluşları ve medya aracılığıyla toplumsallaşma, topluma hitap etme imkân ve tarzıyla geleneği modernleştirmiştir. Ayrıca Gülen ve çevresi, toplumsal ve dinlerarası diyalog örnekleriyle de "küçük dünya"larından çıkan, yeni bir cemaat örneği vermektedir. Gülen'in başlangıçtaki devletçi ve milliyetçi tavrı, toplumdaki ve cemaatteki demokratikleşme eğiliminin güçlenmesiyle eleştirel ve muhalif renkleri de bünyesine almaya başlayarak ilginç bir yönde gelişmektedir.

12 Eylül sonrası askerî yönetimin miras bıraktığı üniversitelerde başörtüsü veya türban meselesi, İslâmcılığı bu dönemde en çok meşgul edecek konulardan birisi olacaktır. Bu mesele dolayısıyla İslâmcı hareketin içinde öne çıkan İslâmcı kadınlar, siyasetten entelektüel dünyaya her alana damgalarını vurmuş, hatta bunun da ötesine geçerek İslâm'ın geleneksel erkeksi formunun tartışılmasını sağlamışlardır. Kadınlar, 12 Eylül sonrası İslâmcılığını dönüştüren en mühim aktör olma konumlarını halihazırda da devam ettirmektedirler.

İslâmcı hareketin 1960'ların sonunda kültürel İslâmcılıktan siyasî İslâmcılığa yönelişi ve siyasî parti kurması, Odalar Birliği'nde başlayan bir mücadelenin sonucunda gerçekleşti. Bu mücadele, kapitalizmin gelişmesinden rahatsız olan esnaf ve zanaatkârların tepkisinin yanında, geleneksel Cumhuriyet burjuvazisinin dışında teşekkül eden muhafazakâr taşra burjuvazisinin iç mücadelesine de denk düşüyordu. Aradan geçen dönem içinde, MNP-MSP geleneği koalisyon ortaklıklarını taşra burjuvazisiyle daha iyi ilişkiler kurmak için kullanırken, merkez sağ partiler, Özal kısmen hariç tutulursa, taşra burjuvazisinin bu muhalif unsurlarını kazanmayı başaramadılar. Siyasî İslâmcılığın bu burjuva yönü, zaman içinde gelişerek, merkez sağ partilerin iflasıyla tabanını da geliştirmek suretiyle İslâmcı harekete "burjuva" damgasını vuracaktır. 12 Eylül sonrası bu tabanda örgütlenen MÜSİAD, özel finans kuruluşları ve holdingleşme çabaları bu gelişmenin göstergeleri olarak anlamlıydılar. Bu gelişme, fikir hayatına da tesir etmiş, radikal İslâmcılık törpülenirken, İslâm ve iktisat arasındaki ilişkiler sosyalizmin tesirinden çıkarak, piyasa ve verimlilik üzerinden temellendirilmeye başlanmıştır. ❐

28 Şubat ve İslâmcılar

BEKİR BERAT ÖZİPEK

SUNUŞ

Türkiye siyasî tarihinde *28 Şubat Olayı*, 1997 yılında Refahyol Hükümeti'nin yıkılmasına yol açan "muhtıra"yı ve siyasetin askerî bürokrasinin ağırlıklı olduğu siyaset dışı güçler tarafından yeniden biçimlendirilmesini ifade etmektedir. *28 Şubat Süreci* ise, bu tarihte yapılan MGK toplantısından çıkan bildiriyle başlayan sürecin, yani "sivil görünümlü askerî idare"nin (Erdoğan, 1997: 43) devam ettiğini vurgulamak için kullanılmaktadır.

28 Şubat'ın diğer müdahalelerden farkı, silahlı kuvvetlerin doğrudan yönetime el koyması yerine, bir el koyma durumunda ne yapılacaksa onları "sivil" güçlere yaptırmayı, böylece biçimsel anlamda demokrasiyi muhafaza etmeyi ve siyaset alanının "sakıncalı" siyasî aktörler tarafından yeniden doldurulmasını önleyecek bir sürekli müdahaleyi kurumsallaştırmayı amaçlıyor görünmesidir. Bu anlamda 28 Şubat, "postmodern darbe" olarak da adlandırılmaktadır. 28 Şubat tarihli MGK Bildirisi'nin "irtica"yı ve onunla ilişkilendirilen hükümeti hedef almış olması, ekonomik, sosyal ve siyasî anlamda ondan birinci derecede etkilenen grupların kimler olduğu hakkında bilgi vermektedir.

28 ŞUBAT'TA NE OLDU?

28 Şubat sürecinde, serbest seçimler sonucu oluşturulmuş bir hükümet yıkıldı. Yerine, "28 Şubat Kararları"nın öngördüğü uygulamaları gerçekleştirmeyi kabul etmeye hazır liderlerin yönetimindeki partilerden oluşan bir hükümet kuruldu. İrtica "birinci öncelikli iç tehdit" ilan edildi ve kurumları ve değerleriyle toplumu "çağdaş yaşamın gerekleri" doğrultusunda yeniden biçimlendirmek için bir dizi önlem uygulamaya konuldu. Bütün bu uygulamalarda belirleyici olan irade ise, seçilmişlerin oluşturduğu siyasî organlar değil, demokratik bir hukuk devletinde kabul edilebilir sınırların ötesinde yetkilerle donatılmış olan "MGK Genel Sekreterliği ve Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi" ile silahlı kuvvetler içinde ortaya çıkan "Batı Çalışma Grubu" adlı oluşum gibi bürokratik organlardı. Bu süreçte siyaset, laik-İslâmcı karşıtlığı temelinde yeniden biçimlendirilmeye ve "silahsız kuvvetler"in[1] *laik cephecilik* temelinde örgütlenmesine çalışıldı. 28 Şubat'ın bir müdahale olarak başarıya ulaşmasında ve sürecin meşrulaştırılmasında, büyük medya, yüksek yargı organları ve bazı sivil toplum örgütleriyle, -korporatif rejimlerdekine benzer biçimde bir araya getirildiği ileri sürülen- işçi ve işveren örgütlerinin oluşturduğu "Beşli Sivil İnisiyatif"[2] önemli rol oynadı.

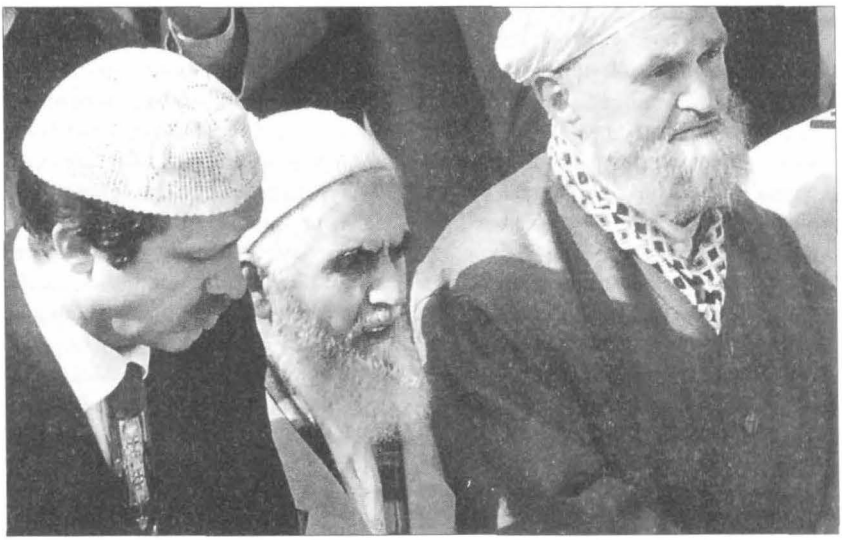
28 Şubat "irtica"yı hedef almıştı ve kendisini böyle meşrulaştırıyordu. Ama bu süreç sadece irticayla ilişkilendirilen İslâmî kesimlerle dindar kitleler için değil, toplumun tüm kesimleri için bir demokrasi kaybı, baskı ve insan hakları ihlalleri üretti. "İrtica ile mücadele" misyonu, kişi ve kurumların denetimden bağışıklık ve bir tür dokunulmazlık kazanmak için benimsedikleri bir misyon haline gelmeye başladı. Medya, üniversiteler ve yargı organları irtica tehlikesi konusunda brifinglere tâbi tutuldu; yargının tartışmalı kararlar vermeye başladığına ve İslâmî

kesimlerle, İslâmî duyarlılıkları olan bireylerin yargı aracılığıyla hak ihlaline uğradıklarına ilişkin eleştiriler yoğunlaştı. Refah Partisi ile onun ardından kurulan Fazilet Partisi kapatıldı ve birçok siyasetçi siyasî yasaklı duruma getirildi. Kürt sorununda resmi politikanın eleştirisi belirgin biçimde azaldı ve resmî yaklaşımın dışında kalan fikirlerin tartışıldığı TV programları ekranlardan kayboldu. Susurluk skandalı gündemden çıkarıldı ve yaygın bir toplumsal destekle gündemde tutulan eylemler başarılı bir biçimde laiklik sloganlarıyla manipüle edilerek hedefinden saptırıldı; dolayısıyla kitlesel destek çözüldü ve sivil eylemler söndü. İnsan hakları savunucuları ve sivil ve demokrat aydınlar üzerindeki baskılar 28 Şubat sürecinde belirgin biçimde yoğunlaştı. Abdullah Öcalan ve Şemdin Sakık'ın ifadeleri konusundaki bilinçli yanıltma dolayısıyla İnsan Hakları Derneği Başkanı Akın Birdal'ın suikasta uğramasına, anti-militarist tutumlarıyla tanınan bazı gazetecilerin işten atılmasına neden olan "Andıç" olayı soruşturulamadı. Yaşanan özgürlük daralması, sendikal faaliyetlere katılanlar üzerindeki baskının artmasından cezaevleri operasyonlarına kadar geniş bir alanda, özellikle siyasî bakımdan muhalif olan tüm kesimler üzerinde etkisini hissettirdi.

28 ŞUBAT EKONOMİSİ

28 Şubat sürecini yaşayanlar, onu gazetelerde, radyolarda ve televizyonlarda sürekli yer alan "irtica" görüntüleriyle, ana haber bültenlerinin neredeyse tamamına yayılan Aczimendiler, cin çıkarma törenleri, gizli çekim ayinler ve RP mensuplarının seçim sırasında yaptıkları sakıncalı konuşmalarla, yeşil bayraklı ve çember sakallı "mürteci" görüntüleriyle hatırlayacaklardır. Bir kampanya olarak yürütüldüğü izlenimi veren bu medya faaliyetinde "türban"ın özel bir yeri vardı. Bütün büyük medya organları ve özellikle onlara bağlı TV kanallarının, psikolojik savaş izlenimi veren "haber programlar"la, "irtica tehlikesi"ne karşı sürekli yayın yaptıkları bu süreçte türbanlı kadın, kimi zaman Fadime Şahin'in kimliğinde "aldatılmış, cahil ve dolayısıyla bu durumdan kurtarılması gereken aciz bir varlık", kimi zaman Merve Kavakçı'nın kimliğinde "rejimi yıkmaya kararlı sinsi bir düşman" olarak çizildi. Sivil haklar talebinde bulunan başörtülü kadınların görüntüleri, marjinal bazı örgüt üyelerinin silahlı eğitim görüntüleriyle veya karate yapan Aczimendi görüntüleriyle birlikte verildi; sürekli olarak "Refahçı belediyeler"in iş başına gelmelerinden sonra başı açık dolaşmaya izin vermeyeceklerine ilişkin "duyumlara" dayalı haberler yapıldı; kısacası toplumun seküler hayat tarzına sahip bireylerinde ciddi bir tehditle karşı karşıya oldukları hissi uyandırıldı.

Değerler ve semboller düzeyinde kopartılan bütün bu fırtına, maddi ilişkiler alanında 28 Şubat'ın neleri değiştirdiğini önemli ölçüde gizlemeyi başardı. Oysa 28 Şubat, bütün bu görüntünün ötesinde veya siyasî mücadelenin yanında, Cumhuriyet tarihi boyunca ekonomik ve sınıfsal bakımdan ayrıcalıklı bir kesimin, bürokrasinin ve devletle organik ilişki içindeki büyük sermayenin, yeni gelişen toplumsal güçlere karşı giriştiği bir tasfiye operasyonu olarak da okunabilirdi. Bu bakış açısına göre, "türban", sadece kamusal alanın hizmetli sınıfında istihdam edilen kadının başını örtseydi, belki "devleti ele geçirmeye kararlı irtica sembolü" olmayacaktı; çember sakallı da varoşlardaki esnaf olarak kalıp TÜSİAD'la yarışmaya aday bir girişimci olmaya kalkışmasaydı, aynı şekilde "rejim için tehdit" oluşturmayacaktı. Ama Türkiye'nin sosyolojik dönüşümü, üretilen maddi değerlerin paylaşımında da söz sahibi olmak isteyen kesimlerin veya sınıfların, işbölümü sürecindeki eski konumlarını sorgulama ve değiştirme çabasına şahitlik ediyordu. TÜSİAD'ın sekiz yıllık eğitim veya laiklik konusundaki aşırı duyarlılığını, sa-



28 Şubat, MSP-RP geleneğinde köklü bir revizyona vesile oldu. Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğini üstlendiği "Yenilikçi" çizgi, bu süreçteki mağduriyetinin sağladığı propagandif imkân ile, "ılımlı", "merkez-sağ" bir imgeyi bağdaştırmayı başardı.

dece bu işadamlarının çağdaş yaşam değerlerine bağlılıklarıyla izah etmek güç görünüyordu.[3] Bugün de 28 Şubat'ı anlamak için yapılması gereken, belki de öncelikle onun iktisadî boyutuna bakmaktır. "İrticai veya yeşil sermaye" olarak tanınan girişimlerin bu süreçte nasıl ambargoya tâbi tutulduğu, kaçının iflas ettiği, hangi büyük medya grubunun borçlarının silindiği, hangi büyük holdingin süreçten sermaye artırımıyla çıktığı, onların yönetim kurullarına kimlerin "danışman" olarak girdiği, hangi bankaların neden artık mevcut olmadığını ve onların yerini hangilerinin aldığı gibi sorular bugün de cevap beklemektedir.

28 ŞUBAT'IN ÖTEKİLERİNİN DURUMU

Ancak 28 Şubat sürecinde en yaygın ihlaller, siyaset alanının demokrasiye ve hukukun evrensel ilkelerine aykırılığı bariz biçimde "irticai" unsurlardan temizlenmesinin ardından, egemen iradenin topluma yönelmesiyle başladı. Bir tür *Makkartizm* olarak tanımlanabilecek bu süreçte, başörtülü kadınların eğitim, öğrenim ve çalışma hakları yasal ve yasal olmayan yöntemlerle engellendi. Sadece resmî kurumlarda çalışan başörtülü kadınların değil, örneğin özel dershanelerde öğretmenlik yapan kadınların da istihdam edilmemeleri için söz konusu kurumlara baskılar ve baskınlar yapıldı. Turgut Özal döneminde *de facto* olarak kullandıkları çalışma hakları tamamen ortadan kaldırıldı. Başlarını açan veya peruk takan kadınların birçoğu da cezalandırılmaktan veya işlerini kaybetmekten kurtulamadı.[4] Bugün için sayısını tespit etmenin mümkün olmadığı çok sayıda erkek de, eşi başörtülü olduğu için veya "irticai fikirleri ya da faaliyetleri" nedeniyle işten atıldı ve cezalandırıldı. Yüksek Askerî Şura kararlarıyla savunma hakkı verilmeden ordudan atılanların sayısı bu dönemde astronomik bir artış gösterdi. Büyük medyanın ihlallere yer vermemesi ve İslâmî kesimin dışındaki basının yeterince ilgi göstermemesi nedeniyle bu süreçte yaşanan ihlallerin maddi ve psikolojik tahri-

batı ve doğurduğu trajik hadiseler genellikle bilinmedi.[5] Aynı süreç, üniversitelerde yaygın bir akademisyen tasfiyesine sahne oldu. 12 Eylül 1980 sonrası yaşanan tasfiyeye benzer biçimde, hatta ondan daha sistematik ve daha programlı biçimde, özellikle araştırma görevlisi, yardımcı doçent ve doktora öğrencisi üniversitelerinden atıldı, yüksek lisans için gidenler yurtdışından geri çağrıldı ve akademik hayatları sona erdirildi. Hukuk normları geriye yürütülerek birçoğunun kazanılmış hakları yok sayıldı. El Ezher gibi bazı üniversitelerin denkliği iptal edildi ve bu iptal hükmü geriye yürütülerek, yıllar önce bu üniversitelerden birinden mezun olup Türkiye'deki bir üniversitede görev yapan öğretim elemanları, bir anda lise mezunu durumuna düşürülerek işlerini kaybetti. Sekiz yıllık eğitime geçiş de aynı biçimde kazanılmış hakların tanınmaması yoluyla gerçekleştirildi ve böylece meslek okulu öğrencilerinin üniversiteye girmelerini fiilen imkânsız kılacak bir alan zorlaması ve puan sistemiyle "ötekilerin çocukları"nın en az üç kuşağı tasfiye edilmiş oldu. Bu uygulama, İmam-Hatiplilerle birlikte tüm meslek okullarının öğrencilerini de içine aldığından dolayı, uygulamadan zarar görenlerin sayısı çok daha fazla oldu. Sekiz yıllık kesintisiz eğitim sürecinde diğer bir ihlal ise, vatandaşların kendi paralarıyla yaptırıp anahtar teslimiyle MEB tarafından eğitime açılması için verdikleri İmam-Hatip okullarının binalarına el konmasıydı. Sadece din özgürlüğünün değil, mülkiyet hakkının da ihlali anlamına gelen uygulamalara diğer bir örnek ise, "dinci vakıflara ve PKK'ya gideceği" gerekçesiyle camilere, vakıflara ve derneklere bağışlanan kurban derilerine el konması, deri toplama yetkisinin sadece THK'ya verilmesiydi. Bu tür uygulamalardan dolayı mağdur olduğunu düşünerek yargı yoluna başvuran bireyler tarafından açılan davaların genellikle kaybedildiğinden yakınıldı. Hâlâ devam eden bu uygulamanın önemi, bireylerin kendi malları üzerindeki tasarruf haklarının açıkça ihlali anlamını taşıyan bu durumun Yargıtay tarafından hukuka uygun bulunmuş olmasıdır. Bu süreçte bazı liberal anayasa hukukçularının yargıya yönelik olarak sıklıkla dile getirdikleri eleştiriler, ihlallerin önlenmesi konusunda yargıya güvenilemeyeceği, çünkü ihlallerin *yargıya rağmen* değil, -28 Şubat sürecinde "irtica"nın "birinci öncelikli iç düşman" olduğu konusunda brifing almış- *yargı eliyle* yapıldığı, bunun daha vahim olduğu, zira 12 Eylül rejiminin uygulamaları sonucu yaşanan ihlallerin daha sonra yargı kararlarıyla bir ölçüde telafi edildiği gibi 28 Şubat sonrasında da giderilmesinin beklenemeyeceği yönündeydi.[6]

28 Şubat'ın hedef aldığı kesimlerin yaşadıkları genellikle bilinmedi. Eşi ile işi arasında tercih yapmaya zorlananlardan bazıları başörtülü eşlerinden, bazıları geçimlerini sağladıkları işlerinden vazgeçmek durumunda kaldılar. "İkna odaları" yüksek öğretim literatürüne bu dönemde girdi ve üniversiteli kadınlar inançları ve siyasî kimlikleri ile gelecekleri arasında tercih yapmak zorunda bırakıldılar. Bu süreçte, yine sayısı belirsiz kadın, kimi zaman son sınıfına veya son sınıfın son dönemine kadar geldikleri üniversitelerini terk etmek zorunda kaldılar; bunlardan özellikle okulunu veya işini kaybedip eşleri tarafından geçindirilmeyi bekleyen, eşi tarafından başı açtırılan veya aile düzeni bozulup eşini kaybeden, sağlığı bozulup depresyona giren ve intihara kalkışanlar oldu. Bugün için ihlale uğrayanların sayısı ve ihlallerin niteliği ile ilgili sağlıklı veriler mevcut değildir.[7]

28 ŞUBAT VE SONRASINDA SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜ VE AKP

Siyasetteki etkisi ve doğurduğu sonuçlar bakımından 28 Şubat'ın, ona destek verenler açısından istenen siyasî sonuçları doğurup doğurmadığı kuşkuludur. 28 Şu-

bat sürecinde İslâmî kesimlerin de içinde yer aldığı "çevre"yi temsil eden en büyük örgütlü güç Refah Partisi'ydi[8] ve dolayısıyla, müdahalenin -gerçek veya görünürdeki- gerekçesi göz önüne alındığında başlıca hedefin o olması kaçınılmazdı. Bu süreçte Necmettin Erbakan'ın başbakan olduğu Refahyol Hükümeti'nin izlediği, kimileri için "basiretli siyaset", kimileri içinse "teslimiyetçilik" anlamını taşıyan ve genel olarak "zinde güçler"le açık bir çatışma içine girmeden, zaman içinde darbe veya müdahale tehlikesini bertaraf etmeyi öngören pragmatik siyaset başarılı olmadı.[9] Ancak Millî Görüş Hareketi, 28 Şubat sonrasında da değişik isimlerle varlığını devam ettirdi. Koalisyon hükümetinin yıkılmasından partinin kapatılmasına ve yenisinin kurulmasına, Millî Görüş Hareketi'nden kopuşlara, Fazilet Partisi'nin ve Saadet Partisi'nin kurulmasına uzanan gelişmelerle bu siyasî çizgi etkinliği azalmış biçimde varlığını korudu.

28 Şubat sonrası, Türkiye siyasetinde yaşanan en önemli dönüşüm ise, bu siyasî gelenekten kopan ve kuruluşunun ardından kısa bir süre sonra iktidara gelmeyi başaran Adalet ve Kalkınma Partisi'yle gerçekleşti. Bu parti hem 28 Şubat rejimine (bu rejimin anti-demokratik uygulamalarına, 28 Şubat rejiminin ürünü olan iktisadî değerlerin yeniden bölüşümüne, "irticayla mücadele"nin belirli bir zümre için yarattığı zenginliklere ve bunun sonucu olarak geniş toplum kesimlerinin yoksullaşmasına ve iktisadî krizlere), hem de onunla mücadelede başarısız olan siyasî geleneğe (çünkü sonuç siyasî bir mağlubiyetten başkası değildi; özgürlükler lehine 1950 sonrası kazanımlar kaybedilmiş ve 1930'lu yılları andıran uygulamalar yeniden gündeme gelmişti) tepkinin beslediği bir sonuçtu. Ancak Millî Görüş Hareketi'nden ayrılışları, siyasî bir kopuş olmanın yanında ve ondan daha önemli olarak, felsefî bir değişim ve dönüşümün sonucunu da ifade ediyordu. Bu felsefî ve fikrî dönüşüm, 28 Şubat sonrası ortaya çıkan siyasî kopuştan çok önce başlamıştı ve 1980'li yılların sonlarından itibaren devam eden bir değişim mevcut olup, "İslâmî kesim" etiketinin altında birbirinden oldukça farklı görüşler ve tartışmalar vardı. Siyasî bakımdan RP'ye verilen destek, felsefî ve fikrî bakımdan bu partinin liderliğiyle aynılık anlamını taşımıyordu ve partinin baskıya karşı adalet ve özgürlük söylemi, bu dönemde gelenekselci veya selefi çizgideki esnaftan "modernist" olarak görülen başörtülü feminist kadınlara kadar birbirinden farklı pek çok grubu siyasî çizgide bir araya getiriyordu. RP'ye oy veren kitlenin bir bölümü ise, Özal çizgisinden uzaklaşan ANAP'ın tabanından gelmişti. Kısacası 28 Şubat'ın neden olduğu altüst oluş sonrasındaki siyasî arayış, aslında felsefî anlamda yaklaşık olarak on yıllık bir değişimin ve seksenli yıllardaki İslâmcılığın eleştirisinin üzerine gelmişti. Dolayısıyla siyasî kopuş sonrası yeni bir kimlik inşa etme süreci, aslında uzunca bir süredir Millî Görüş çerçevesini zorlayan ve nihaî olarak ayrışması kaçınılmaz görünen fikirlerin pratiğe aktarılması için elverişli hale gelen bu yeni ortamda gerçekleşiyordu. Kısacası "yenilikçiler"in, 28 Şubat sonrası ayrı bir siyasî aktör ve ayrı bir kimlik olarak ortaya çıkmasının kısa sayılamayacak bir geçmişi vardı. Bu anlamda İslâm'ın tüm zamanlar için geçerli ilkeler vazettiği, ama spesifik bir siyasî model önermediği sonucuna varmaları, bütünüyle yeni bir durum olmaktan çok bir sonuçtu. İslâm referans kaynağı olarak korunuyordu (R. Tayyip Erdoğan bunu ifade ediyordu), ama siyasetin alanının ve işlevinin belirlenmesinde, modern dünyanın siyasî tecrübelerinin ve modern siyasî ideolojilerin imkânlarından yararlanmanın gereğini de kabul ediyorlardı. Yeni kimliklerini içeriklendirirken etkilendikleri başlıca akımlardan birisi ise liberalizmdi. Liberalizmden etkilenmeleri sadece kendileri için ihtiyaç duydukları özgürlüğü talep etmenin kabul edilebilir ve ev-

rensel bir dili olduğu kanaatine varmalarından veya liberalizmin demokrasi anlayışının dinle zorunlu bir çatışma içinde olması gerekmeyen çerçeve bir değer olmasından kaynaklanmıyordu; 28 Şubat sürecinde onlara yönelik ihlaller karşısında açıkça tavır alan, onların haklarını savunan ve bu yüzden çoğu kez İslâmcılarla birlikte hedef haline gelen liberallere duymaya başlarlıkları sempati ve yakınlığın da bir ürünüydü. Aslında, içinden geldikleri hareketin hassasiyetleri göz önüne alındığında, özellikle iktisadî bakımdan yeniden dağıtımcı (redistributive) bir adalet anlayışına yakın olmaları ve dayanışmacılıkları, onları bu yeniden inşa sürecinde sosyal adaletçi ve dolayısıyla sosyal demokrat bir çizgiye de yakınlaştırabilirdi; ancak 28 Şubat siyasî pratiğinde liberallerin onları *çektiği* ölçüde solun *itmesinin*, bu yeniden inşa sürecinin niteliğini de önemli ölçüde etkilediği düşünülebilir. Bununla birlikte liberalizmin siyasî boyutunu benimsedikleri ölçüde iktisadî boyutunu benimsemeleri kolay değildi ve hem din ve aile değerlere duydukları yakınlığın, hem de iktisadî bakımdan dayanışmacılığın etkisiyle, liberalizme çok uzak görmedikleri üçüncü bir alternatif olarak muhafazakârlığa yakınlaşmaları anlaşılır bir durumdur. Kendilerini ve bir siyasî ideoloji olarak İslâmcılığı sorgulayan AKP'liler, sürecin sonunda kendilerine en uygun siyasî kimliğin "muhafazakâr demokratlık" olduğuna karar vererek, bu kimliğin içini Batı Avrupa muhafazakâr düşünce geleneği ışığında doldurmaya giriştiler.[10] Onları izleyen laisist çevrelerin "takiyye" olarak suçladıkları değişim, aslında 28 Şubat'ın siyasî bakımdan hızlandırdığı gerçek bir dönüşümü ifade ediyordu.[11]

28 Şubat sonrasında böyle bir oluşumun ciddi bir oy desteğiyle tek başına iktidar olması, kimileri için 28 Şubat'ın başarısızlığının veya iflasının tescil edilmesiydi. Ama içinde radikal İslâmcıların ve Saadet Partisi'ne mensup olanların da yer aldığı kimileri içinse bu parti sürecin devamını ifade ediyordu. Onlara göre AKP, statükoyu ve verili ayrıcalıkları tehdit etmeyeceği taahhüdü üzerine "icazet verilmiş" (veya daha kuşkucu yorumlara göre Amerika tarafından "görevlendirilmiş") bir partiydi. Ancak bütün yorumların ötesinde, üzerinde tartışmanın daha az olduğu husus, 28 Şubat'ı gerçekleştiren iradenin, siyasetin böyle şekillenmesinden hoşnut olmadığı, bu partinin iktidar olmasını kabullenmekte güçlük çektiğidir. RP'ye karşı gerçekleştirilen müdahalenin bu partiye karşı gösterilemeyişi, onun "müesses nizam" tarafından onaylandığı anlamına gelmemekte, ancak, 28 Şubat'taki ittifakın AB sürecinde parçalanmış olması, AB ile bütünleşme yanlısı unsurların bu partiye sıcak bakmaları, Batı Avrupa ve Amerika'nın bu partiyi RP ile kıyaslayarak "Müslüman demokrat" olarak görmeleri ve partinin arkasındaki daha geniş oy desteği gibi nedenler, AKP'nin meşruiyet tartışmasına konu olmasını engellemektedir. 28 Şubat sürecinin devam ettiğinin ve Silahlı Kuvvetler'in anayasal sınırlarına itilmesinin henüz gerçekleştirilmediğinin sıkça dile getirildiği bir dönemde, 28 Şubat sonrasıyla ilgili siyaset üzerinde sağlıklı bir değerlendirme yapmak için zaman henüz erken olmakla birlikte, aşırı komplocu yaklaşımları bir yana bıraktığımızda, siyasetin bu süreci başlatanlarca amaçlanan biçimde gelişmediği, hedef alınan kesimlerin bireysel ve toplumsal düzeyde büyük bir tahribat yaşadıkları, ancak yaşanan bir iç dönüşüm sürecinin ardından bu kesimlerin içinden çıkan siyasî aktörlerin, farklı bir kimlikle, ama aynı sosyal tabanın (ve onunla birlikte tüm "çevre"nin) siyasî ve iktisadî taleplerini daha geniş bir oy desteğiyle siyasî sürece taşıyacak bir potansiyel güce ulaştıkları tespiti yapılabilir. Bu potansiyelin ne ölçüde aktüel hale geleceğini, başörtüsü ve Kürtçe'nin kullanımı gibi konularda meşru sivil ve siyasî hak taleplerini ertelemenin -ki bu resmî siyasî

söylemde "gerginlik yaratmamak" demektir- ne ölçüde çözüm olabileceğini ise zaman gösterecektir.

TEPKİLERİN NİTELİĞİ VEYA TEPKİSİZLİĞİN NEDENLERİ

28 Şubat sürecinde hedef alınan veya müdahaleden olumsuz etkilenen kesimlerin sürece tepkisinin genel olarak önceki darbe ve muhtıra dönemlerinde yaşananlardan çok farklı olmadığı görülmektedir. Kuşkusuz 28 Şubat'ın yukarıda belirtilen özelliklerinden dolayı, örneğin 12 Eylül sonrası dönemdeki gibi tam bir suskunluk söz konusu değildi; ama toplum veya toplumun müdahaleden en çok etkilenen kesimleri tarafından gösterilen tepkiler, süreci tersine çevirecek bir nitelik de taşımıyordu. Bu dönemde 28 Şubat kararlarını protesto etmek için yapılan sivil eylemler de genellikle etkili değildi ve cuma namazı sonrası gösterilerde olduğu gibi sertçe bastırılmanın ötesinde büyük medya tarafından yapılanları meşrulaştırmak için "tehlikenin boyutları"nı gösteren örnekler olarak sunuluyordu. 28 Şubat sonrası dönemde hakları ihlal edilen ve mağdur olduklarını düşünen kesimlerin uygulamalara karşı yaygın ve sürekli bir sivil direniş sergileyememelerinin bir nedeni de buydu. Büyük medya gibi dönemin hükümetlerinin de, trafiğin akışını dahi ihlal etmeyen barışçıl protesto eylemlerini bile "isyan provası" veya "kalkışma" olarak itham etmeleri, söz konusu eylemlerin amacına hizmet etmemesi, dikkat çekmek istediği sorunun gündeme getirilememesi, tutuklamalarla ve ağır ceza talepleriyle açılan davalarla sonuçlanması, toplumun bu konudaki isteksizliğini açıklıyor görünmektedir.[12] Ancak bu duruma rağmen, bu süreçte geniş katılımlı sessiz veya pasif protesto eylemleri de gerçekleştirildi. Susurluk konusunda yapılan "sürekli aydınlık için bir dakika karanlık" eylemiyle birlikte, Türkiye tarihinde en geniş katılımlı sivil eylem olan 1998 yılındaki "başörtüsü için barış zinciri" eyleminde milyonlarca kişi, aynı anda el ele tutuşarak ülke çapında yasağı ve süreci protesto etti.[13] "İrticaî sermaye"yi temsil ettiği gerekçesiyle ambargoya tâbi tutulan firmaların ürünlerine yönelik bir talep artışıyla birlikte (ki bu firmalardan bazılarının ürün ve hizmet kalitelerinin bu "teveccühü" hak etmediği dile getiriliyordu), 28 Şubat'a destek veren büyük sermayeye mensup bazı holdinglerin ürünlerine karşı Anadolu'da sessiz bir "sivil ambargo"nun yayıldığı haberleri geliyordu. Kısacası toplum, aslında kendi tarzı içinde sürece tamamen teslim olmadığını gösteriyordu.

28 Şubat sürecinde Türkiye toplumunun genel olarak müdahaleyi onaylamadığını göstermeye çalışmış, yukarıda kısaca değinildiği gibi genel olarak ihtiyatlı bir itiraz göstermiş, ama bunu etkin bir sivil ve siyasî haklar mücadelesine dönüştürememiştir. Bu tespit, süreçten birincil derecede etkilenen İslâmî kesimler için de genel olarak geçerlidir. Müdahalenin neden başarılı olduğu, İslâmcıların, dindar kitlelerin veya dindar olup olmamaktan bağımsız olarak dinle ilişkili bir nedenden dolayı hakları ihlal edilen milyonlarca kişinin (örneğin İmam-Hatiplilerle beraber mağdur edilen diğer meslek lisesi öğrencilerinin ve ailelerinin) neden genel, yaygın, sürekli ve sarsıcı bir tepki veya protesto sergileyemedikleri de ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Bunun bir nedeni, Türkiye'de devletin politikasının demokratik laiklik değil otoriter, totaliter, jakoben gibi kavramlarla eleştirilen bir laiklik anlayışına yakın olmasının ve özellikle de Tek Parti döneminde bu politikaya yönelik muhalefetin aşırı şiddet kullanılarak bastırılmasının, Türkiye'deki dindar ve muhafazakâr kesimlerdeki kalıcı psikolojik etkisiyle açıklanabilir. Resmî anlayış ve uygulamanın ve onun ürünü olan baskıların uzun bir süre kalımlı olmasının, suçlanan yaşam biçimlerine sahip bireylerin içe kapanmacı/savunmacı bir tutum geliştirme-

lerini beraberinde getirdiği; 31 Mart, Şeyh Sait, Menemen gibi olayların ardından yaşananlarla, İstiklal Mahkemeleri'nin anılarının, bu kesimlerin hak taleplerinin irtica veya kalkışma olarak görülüp cezalandırılabileceğine ilişkin bir korku, hak taleplerini belirsiz bir zamana erteleme, yılgınlık ve verilenle yetinme gibi tutumlar ürettiği düşünülebilir. İslâmcı kesimin çok az bir bölümü "başörtüsü mağduru değil, direnişçisi olalım" (Kaya, 1998: 165) şeklinde kararlı bir muhalif tutum sergilemiş, ama genel tutum bu olmamıştır (Refahyol Hükümeti'nin İçişleri Bakanı M. Akşener, bir konuşmasında İslâmî kesimin de içinde yer aldığı tüm toplumun bu durumunu "öğrenilmiş acizlik"le açıklıyordu).

28 Şubat'a karşı İslâmî kesim de dahil olmak üzere toplumun yeterince tepki gösterememesini açıklayabilecek bir diğer sebep ise Türkiye'deki itaat kültürüyle ilişkili görünmektedir. Türkiye'de bireylerin, bu kapsamda kamu çalışanlarının, insanlığa ve vicdana aykırı olarak gördükleri emir ve direktiflere karşı sivil itaatsizlik göstermeleri, alışılmış bir durum değildir. 28 Şubat sürecinde de ihlal içeren yasal ve yasal olmayan direktifleri uygulamaya aşırı istekli olmakla suçlananlar Kemalistler, solcular, laisist milliyetçiler, mezhepçi Alevîler vs. olsa da, kendileri ve aileleri de çeşitli biçimlerde mağdur olan dindar ve muhafazakâr bireylerin de uygulamada belirgin bir sorun çıkarmamış oldukları genellikle göz ardı edilmektedir.[14] Başörtüsü yasağının İlahiyat fakültelerinde uygulanması, -yasaktan oransal olarak daha fazla öğrencinin etkilenmesi dolayısıyla gösterilen boykot gibi öğrenci tepkilerini dışta tuttuğumuzda- diğer fakültelerde uygulanmasından daha güç olmamıştır. Bu süreçte İslâmî basın da, yasağı uygulamayı reddederek işten atılma riskini üstlenen çok sayıda kamu görevlisi bulamadığından dolayı, genellikle emekli olmayı tercih edenlerin davranışını "erdemli davranış" olarak alkışlamak durumunda kalmıştır.

Müdahalenin başarıya ulaşmasında ve yaşanan tepkisizlikte açıklayıcı olabilecek diğer bir neden ise, aslında Türkiye toplumunun her kesiminde mevcut olan bir *ahlak sorunu*yla ilgilidir. Bu ahlak sorunu, sağı, solu, İslâmî kesimi ve diğer kesimlerin tümünü içine alan genel bir durum arz etmektedir. Bu anlamda Türkiye'de, kuşatıcı ve ayrımsız bir insan hakları anlayışı temelinde adaleti herkes için talep etmeyi, demokratik hakları başkaları için de savunmayı öngören bir ahlakî tutumun eksikliği hep hissedilmiştir. Konumuz açısından askerî müdahale dönemlerinde de ağırlıklı olarak hakları ihlal edilenler, siyasetin diğer aktörlerini yanlarında bulamamışlardır. 28 Şubat'ta da sürecin doğrudan hedefi olan kesimler de müdahaleyi gerçekleştirenler karşısında yalnız bırakılmışlardır. Liberallerin ve sosyalistlerin bir bölümünü dışta bıraktığımızda, 12 Eylül'den şikâyet edenlerin, özellikle "merkez" solun, *öteki*ne yönelik müdahaleden şikâyetçi olmadığı, tersine, süreci (veya "cadı avı"nı) aktif olarak desteklediği görülmüştür.[15]

28 Şubat sürecinin diğer bir özelliği ise, çoğu kez yaşanan ihlallerin ihlal olarak dahi görülmemesi gibi ilginç bir durumun varlığıdır. Bunda da, Türkiye'de aydınlardan basına, bürokrasiden siyasî partilere kadar her kesimde etkisini hissettiren bir *zihinsel durum* ve onunla bağlantılı bir *felsefî ve siyasî söylem*in belirleyiciliği vardır. Dinden kaynaklanan bireysel ve toplumsal taleplerin meşruluğuna kuşkuyla bakan ilerlemeci, pozitivist ve laisist (yani laikliği alternatif bir din gibi algılanma) zihniyet ve söylem, insan hakları ve demokrasi gibi değerlerden daha öncelikli görünmektedir ve sıklıkla bu değerlerin evrensel anlamlarıyla algılanmasını güçleştirmektedir. Dinî ayin yapmanın, tarikata girmenin, cemaat, tarikat veya hatta yeni bir din kurmanın neden yasak olduğu sorgulanmamakta, örneğin "dinî ayin yaparken jandarma tarafından basılanlar"a ilişkin haberler yadırganmamaktadır. Bunun sonucu olarak hakları-

nın ihlal edildiğinden yakınanlara, meşru olmayan talepler ileri sürenlere, sorun çıkaranlar veya "şeriat devleti özlemcileri" gözüyle bakılabilmektedir.[16] Bunun yanında, yaklaşık seksen yıl boyunca siyasî rejimin kendisini onunla karşıtlık ilişkisi içinde tanımladığı "irtica"ya ve yaratılan "yobaz şeriatçı" imajına duyulan tepki, "laik" kesimlerde, bu insanlara karşı gerçekleştirilen herhangi bir baskı veya şiddeti mazur görme gibi bir davranış da geliştirmiş görünmektedir. Oryantalistlerin gözündeki doğulu imajına benzeyen, yeniliğe karşı, çıkarcı, her an devleti ele geçirmeye hazır, sinsi ve ürkütücü "mürteci"ye karşı yaratılan teyakkuz hali, sadece onlara yönelik insan hakları ihlallerini meşrulaştırmakla kalmamakta, toplumdan gelen *nefret suçları*na da kaynaklık etmektedir; ki, 28 Şubat, "şeriatçılar"a karşı bu tür önyargıları olan çok sayıda kişinin, çoğu kez kendilerine verilen yetkileri kullanma konusunda istekli olmasına -veya denetlenmeyeceğinden emin olduklarından dolayı- yetkileri de aşarak önyargılarını tatmin etmelerine fırsat verdiği yönünde eleştirilmiştir.

SONUÇ

Demokratik rejimlerde askerî müdahalenin ancak bir kez olabileceği söylenir. Bunun anlamı, darbeye yeltenenler bir defa için başarmış olsalar bile, demokratik rejimlerin bir daha hiçbir grubun buna kalkışamayacağı bir siyasî ortamı ve daha önemlisi darbelerin gayrimeşruluğuna ilişkin bir mutabakatı tesis etmeyi başardıklarıdır. Türkiye'de bunun gerçekleştirilememiş olması son müdahaleye de kapı açmış ve 28 Şubat, 12 Eylül'ün açtığı kapıdan girmiştir. Müdahalenin "irtica"yı hedef alması, birçok kesimde ona dair meşruluk veya görmezden gelme yaklaşımı üretmiştir. Bu süreçte hukuk devleti ilkesine aykırı biçimde misyon yüklenen güçlerin belirleyiciliği, genel olarak demokrasiyi tahrip edici bir etki yapmış; ve sadece din ve dinle ilişkilendirilen sivil ve siyasî haklar yaygın olarak ihlal edilmekle kalmamış, siyasî ve ekonomik sonuçlarıyla 28 Şubat tüm ülke ve toplum için ağır sorunlar üretmiştir. Bu süreç, müdahalenin nesnesi olan kesimlerin tarihsel olarak yaşadıkları sorunları daha da ağırlaştırmış, tıpkı Kürt sorununda yaşananlara benzer biçimde, çoğulcu bir toplumda bireylerin sahip olması gereken din özgürlüğüne ilişkin taleplerin de geri çekilmesi sonucunu doğurmuştur. Bugün 28 Şubat süreci devam etmekte ve iktidarda İslâmcı bir gelenekten gelen kadroların oluşturduğu muhafazakâr bir hükümet olmasına karşın, söz konusu hak taleplerini gündemine almakta isteksiz görünmektedir. Çünkü 28 Şubat artık kurumsallaşmıştır ve sadece din özgürlüğü konusunda değil, genel olarak Türkiye demokrasisinde herhangi bir açılım ve değişimi "sapma" olarak algılayıp siyasî iktidarı dar bir alanda icraat yapmaya zorlayan bir iradenin etkisi devam etmektedir.

DİPNOTLAR

1 Bu ifade, dönemin Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Güven Erkaya'nın *Hürriyet* gazetesi Ankara Temsilcisi Sedat Ergin'e "bu defa işi silahsız kuvvetler çözsün" şeklindeki beyanat verdiği iddiasından sonra sıkça kullanılmıştır.

2 TOBB, TİSK, Türk-İş, TESK ve DİSK'ten oluşan beşli "sivil" inisiyatif, müdahalenin sivil toplum tarafından da meşru görüldüğü ve desteklendiği izlenimini vermeyi amaçlayan bir işlev görmüştü. En çok eleştiri konusu olan ise, herhangi bir müdahale veya ara rejim durumunda işçi sendikalarının ekonomik ve siyasî taleplerinin nasıl bastırıldığının birçok kez tecrübeyle sabit olduğu bir ülkede, DİSK ve Türk-İş'in,

tabanlarının onayını alma ihtiyacı duymadan bu iltifakın içinde nasıl yer alabildikleriydi.

3 28 Şubat'ın ekonomi politiği henüz çalışılmış değildir. Konumuzla dolaylı ilişkili olsa da şunu belirtmekte fayda vardır ki, 28 Şubat'ı "irtica ile savaş" olarak gören bazı sağcılar da, onu "iki sermaye grubu arasındaki savaş" olarak tanımlayıp "tarafsız" kalmalarını bu "sınıfsal analiz"le açıklamaya çalışan bazı solcular da, bu süreçte iktisadî ve maddi anlamda nelerin değiştiğini henüz yeterince araştırmış değildir.

4 28 Şubat sürecinde tesettür mağazalarında peruk da satılmaya başlanmıştı. Türban veya başörtüsü yasağının genellikle laiklik ve irtica tartışmaları çerçevesinde ele alındığı ve bu süreçte kadın haklarının -en azından birçok boyutuyla- yeterince tartışılmadığı görülmektedir. Özellikle kadın hakları konusunda seçici davranan ve daha çok gelenekten ve bu yöndeki yasadan kaynaklanan ihlallerle ilgilenen birçok kadın derneğinin, bu yasak dolayısıyla gerçekleşen taciz ve kadın bedenine saldırı anlamına gelecek ihlaller karşısında dramatik bir suskunluk arz ettikleri görüldü. Oysa bu yasak pek çok kamu görevlisinin erkeksi güdülerini taciz yoluyla tatmin etmelerine fırsat veren biçimlerde de uygulanıyordu ve uygulanmaktadır. Başını açmak zorunda kalan İmam-Hatip Lisesi öğretmeni bir kadın, kendisine en fazla dokunan uygulamalardan birinin, okula yapılan ani baskınlarda sıraya dizildiklerinde, bir görevlinin tek tek bütün kadınların saçlarını çekerek, başındakinin peruk mu, yoksa kendi saçı mı olduğunu "kontrol etmesi" olduğunu ifade etmişti.

5 Bu süreçte yaşanan trajik hadiselere bir örnek, YAŞ kararlarıyla ordudan atılan Abdülmuttalip Yıldırım'ın öyküsüdür. Mesleğini seven ve ordudan atıldıktan sonra bir süre bunalıma giren Yıldırım, daha sonra memleketi Şanlıurfa'da belediyede işe alınmış; ancak daha sonra YAŞ kararlarıyla atılanların kamu kurumlarında da istihdam edilmelerinin önünün kesilmesi üzerine buradaki işini de kaybetmiştir. Bunun üzerine eşi ve iki çocuğuyla ailesini geçindiremeyecek duruma düşen Yıldırım, kendisini bir binanın dokuzuncu katından aşağıya atarak intihar etmiştir. *Abdülmuttalip Yıldırım Olayı* ve benzeri bireysel trajedilerle ilgili bilgi İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği'nden (Mazlum-Der) alınabilir.

6 Bu süreçte İslâmcı basın da, yüksek yargı organlarının üyelerinin siyasî ve ideolojik kimlikleri hakkında sıkça haber yapıyor ve yargıdan kaynaklanan ihlal iddialarını desteklemek için, örneğin Danıştay'ın hangi dairesinden "asla adil karar çıkamayacağını", hangi dairenin daha "militan" veya "komünist" üyelerden oluştuğunu, onların "mezhepçiliğini" vs. eleştiri konusu yapıyordu. Bu eleştirilerden bazılarının, özellikle *Akit* gazetesi tarafından dile getirilenlerin yer yer seviyesi sorunlu ve suçlama konusu kimi zaman ilgisiz olmakla birlikte, kararların adil olmadığı yönündeki eleştirileri çoğu kez İslâmî kesimin dışındaki demokratlar tarafından da dile getiriliyordu.

7 Bunda, mağdurların çoğu kez kendilerine yapılan *ihlalleri gizleme* gibi bir tutum sergilemelerinin payı büyüktür. Mazlum-Der yöneticileri, ihlalleri gizlemeye örnek olarak, Sakarya'daki bir işkence olayını haber alarak hukuki yardım yapmak için ulaştıkları işkence mağdurlarının kendilerini nasıl sertçe geri çevirdiklerini anlatmışlardı.

8 1990'lı yılların değerlendirilmesinde, Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi'nin Kürtlerin ve İslâmî kesimlerin sivil ve siyasî taleplerini de kapsayan politikasının, Mesut Yılmaz döneminde terk edilmesinin ve bu partinin siyasî rejimin duyarlı olduğu konularda özgürlük taleplerinden vazgeçerek bürokratik, merkeziyetçi ve milliyetçi bir politikayı benimsemesinin, söz konusu kesimlerin başka siyasî alternatifleri desteklemesinde payı olduğuna ilişkin yaklaşımlar yeterince dile getirilmemiştir. Refah Partisi'nin sağladığı oy artışı, genellikle merkez sağdaki bu dönüşümden bağımsız olarak açıklanmaya çalışılmış ve diğer sosyal ve siyasî faktörlerin etkisi ihmal edilerek, "ülkede şeriatçılığın artması" olarak yorumlanmıştı. Oysa tarihsel olarak "çevre"nin taleplerini siyasî sürece taşımaya çalışan merkez sağ partilerin dönüşümüyle birlikte, dinle ilişkili hak talepleri de dahil olmak üzere, söz konusu ekonomik ve siyasî talepleri olanların bu süreçte destekleyebilecekleri başlıca siyasî aktör olarak Refah Partisi kalmıştı.

9 Bazı RP'lilerin rejimi eleştiren demeçleriyle, Erbakan'ın RP iktidarını engellemek için "gerekirse kan dökületeceğini" dile getirenlere karşı "milli görüş iktidara gelecektir, bunun kanlı mı kansız mı olacağına yetmiş milyon karar verecektir" veya üniversitelerdeki başörtüsü yasağını eleştirirken "rektörler başörtülü kızlara selam du-

racaktır" gibi bazı sert ve iddialı demeçleriyle, başbakan olarak 28 Şubat kararlarını imzalamasından kendisine hakaret eden asker bürokratlar hakkında işlem yapmamasına kadar birçok olayda somutlaşan edilgen siyaseti (kimileri bunu "uzlaşmacı", kimileri ise "tavizkâr" olarak adlandırıyordu) arasındaki çelişki, bu partinin müdahale karşısında açık ve kararlı bir tutum sergileyemediğinin göstergeleriydi.

10 Ancak AKP, 28 Şubat'ın siyasî ve psikolojik etkisinin etkisi altında siyaset geliştirirken, sadece İslâmcılığı sorgulayıp bu kimliği tercih etmekten vazgeçmekle kalmadı; insan hakları temelinde demokratik bir rejimde tanınması gereken dinle ilişkili özgürlük taleplerini de gündemine almakta isteksiz olduğu, yani "sorun çıkarmayacağı" mesajını veren bir siyasetin izleyicisi oldu. Bununla birlikte, özellikle AB sürecinde gayrimüslimler de dahil olmak üzere, sivil ve siyasî hakları genel bir demokratikleşme paketi içinde genişletmeye yönelik bir mevzuat değişimini gerçekleştirmede önemli ölçüde başarılı oldu. Ancak bu makalenin yazıldığı tarihte AKP, demokratikleşmeye ilişkin bazı önemli adımlar atmakla birlikte, 28 Şubat'ın belirlediği siyasî atmosferin de etkisiyle, birçok kez geri adımlar da atmakta ve bu politikasıyla statükonun aşılması yönündeki beklentileri zayıflatıyor görünmektedir.

11 28 Şubat'ın bu süreci hızlandırdığı birçok değerlendirmeci tarafından ifade etmektedir. Ancak bu yaklaşım, hızlananın ne olduğunun somutlaştırılmasına ihtiyaç duymaktadır. 1997 müdahalesiyle siyaset kurumunun tahrip edilmesinin, felsefî ve sosyolojik anlamda bir dönüşüm sürecini değil, uzunca bir süredir devam eden değişim ve dönüşümün siyasî anlamda nihai sonuçlarına ulaşma sürecini hızlandırdığı sonucuna varmak daha makul görünmektedir. Bu bağlamda 28 Şubat sonrası İslâmî kesimdeki yeni siyasî yapılanmalara bakarak, bu durumun 28 Şubat'ın etkisiyle ortaya çıkan bir değişimin ürünü olduğu, müdahalenin söz konusu kesimi demokratlaştırdığı ve en azından bu anlamda "yararlı" olduğu sonucuna varanların yaklaşımının, yukarıda ifade edilen bütün bu değişim sürecini ve bu süreçte yapılan tartışmaların zaman içinde doğurduğu anlayış değişimini ihmal ettiğini ve felsefî ve fikri değişimi bir siyasî olaya (1997 müdahalesine) indirgemesi bakımından tutarlı olmadığını belirtmekte yarar vardır. Bu yaklaşımı dile getirenler, eğer bilinçli bir biçimde müdahaleyi meşrulaştırmayı veya en azından onu bir yönüyle mazur göstermeyi amaçlamıyorlarsa, İslâmî kesime homojen bir sosyal kategori olarak bakma ve onun hakkında bilgiden çok imajla hareket etme yanlışına düşüyorlar demektir. Gülay Göktürk'ün bu yaklaşımın sakıncalarına işaret eden değerlendirmeleri bu bakımdan son derece önemlidir. Bu kesimde demokrasinin İslâm'la çelişip çelişmediğine ilişkin tartışmalar 28 Şubat'tan çok önce başlamış ve örneğin, demokrasiye olumlu bakan Raşit El Gannuşi veya Abdülkerim Süruş gibi düşünürlerin kitapları yine çok erken bir dönemde İslâmcılar tarafından çevrilerek yayımlanmıştı. Aynı süreçte bütün bir İslâm coğrafyasında ortaya çıkan gelişmeler de bu yöndeki değişime katkıda bulunmuş, İran Devrimi'nin izlenmeye değer bir model oluşturamadığı yönündeki anlayışın pekişmesi de yeni arayışlara kapı açmıştır. Nilüfer Göle ve Ömer Çaha gibi akademisyenler tarafından yapılan 1990'lı yılların bu konudaki bilimsel çalışmaları da İslâmî kesimdeki entelektüel kaynakların çeşitliliği ve demokrasinin yanında insan hakları, feminizm, sivil toplum ve devletin işlevine ilişkin tartışmaların zenginliği hakkında bilgi vericidir. Dolayısıyla şiddet ve zor kullanmanın veya hak ihlallerinin olumlu bir sonuç doğurduğu yönündeki yaklaşımları ihtiyatla karşılamak daha doğru görünmektedir. Zira bu kesimin içindeki bazı unsurların 28 Şubat'tan demokrasinin herkes için gerekli olduğu sonucunu çıkarmış olduğu varsayılsa bile, aynı ölçüde başka bazı unsurların da keyfî biçimde askıya alınan demokrasiye güvenlerini yitirerek, şiddetten başka çözümün olmadığı sonucuna varmış olabileceklerini varsaymak da mümkündür.

12 Örneğin o dönemde yine "irticayla mücadele" adına vakıfların bir tür devletleştirilmesi ve böylece aslında vakıf kurumunun fiilen ortadan kaldırılması gibi bir sonuç doğuracağı düşünülen ve her kesimden vakıf sahibi ve üyesi olanları kaygılandıran, Meclis dışında hazırlandığı ileri sürülen tasarının yasalaşmaması için, farklı siyasî görüşlere sahip bireyler ve sivil toplum örgütleri bir araya gelerek, geniş katılımlı bir protesto mitingi örgütlemek için görüşmeler yapmışlar, ancak "provokasyon" ihtimalini kuvvetle muhtemel gördüklerinden, herkesin ve her kesimin kendi yöresinin milletvekilleriyle yüz yüze görüşerek tasarıyı engellemeye çalışmasının daha makul olduğu konusunda uzlaşmış-

lardı. Çünkü bu görüşmeler sırasında gündeme getirilen "birilerinin mitingi yine yapılmak istenene (yani vakıf kurumunun fiilen bitirilmesine) hizmet edecek biçimde maniple etmek bir şeyler yapmayacağından veya yeşil bayrak açmayacağından emin misiniz?" sorusuna kimse olumlu cevap verememişti.

13 Bu eylem de diğerleri gibi büyük medya tarafından "kalkışma" olarak sunuldu ve birçok yerde sert bir biçimde engellendi. Bu süreçte yaşanan bazı olaylara ilişkin haberlerin de toplumun sivil eylemler yoluyla taleplerini dile getirme konusunda neden yaygın ve sürekli bir tutum almadıklarını açıklayıcı olduğu düşünülebilir. Örneğin, Elazığ'da bu eylem sırasında jandarma tarafından bir kişinin vurularak öldürüldüğü, iki kişinin ise yaralandığı şeklindeki haberler üzerine dönemin İçişleri Bakanı, bir jandarma erinin silahını ateşlemesi sonucunda üç kişinin yaralandığını ve bu vatandaşlardan Hayati Uslu'nun hayatını kaybettiğini, yaralama olayının duyulması üzerine, aynı güzergâhta bulunan diğer vatandaşların belediye önünde toplandıklarını, toplananların emniyet görevlilerince ikaz edilmek suretiyle, herhangi bir olaya meydan verilmeden dağıtıldıklarını ifade ederek, adı geçen kişinin eyleme katılanlardan değil o sırada maça gidenlerden olduğunu belirtiyor ve "şu hususu hemen belirtmeliyim ki, olayın, el ele tutuşma eylemiyle doğrudan hiçbir ilgisi yoktur" (*TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem 20, C. 63, 14.10.1998) şeklinde bir açıklama yapıyordu. Ancak dönemin siyasî atmosferi içinde bu tür haberlerin nasıl algılanmış olduğunu tahmin etmek güç değildir.

14 Başörtüsünü çıkarmayı reddettiği için işten atılan ve ömür boyu kamu görevinden men cezası alan İmam-Hatip Lisesi'nde görevli bir kadın öğretmen, zaman zaman okulların baskın düzenleyen yetkili-yetkisiz kişilerin direktifleri doğrultusunda kendileri hakkında soruşturma açmakta hiçbir biçimde tereddüt göstermeyen ama eşi de başörtülü olan müdürlerinin emekli olup okuldan ayrılmadan önce, kendisinin de içinde bulunduğu kadın öğretmenler hakkındaki cezai işlemi imzalayıp onaylamayı ihmal etmediğini anlatmıştı.

15 Hiç kuşkusuz -bazı bireyler ve grupları hariç tuttuğumuzda- İslâmcı kesimler de bu genel ahlak sorununun dışında değildir ve bu kesim içinde yer alan pek çok birey ve grubun, müdahale başkalarına yönelik olsaydı ne ölçüde şikâyetçi olacakları tartışılabilir. Bunu, "mürteci" olarak suçlanan ve kolektif cezalandırmaya tâbi tutulan kesimlerin bir bölümünün siyasî tutumuna bakarak anlamak mümkün görünmektedir. Örneğin, müdahalenin başlangıçta sadece Refah Partisi'ne veya onun "arka bahçesi" olarak suçlanan İmam-Hatipler'e yönelik olduğunun düşünüldüğü dönemde bazı gruplar, kendi okullarını koruyabilmek için yapılanların meşruluğunu ima edecek açıklamalar yapmışlardı.

16 Kuşkusuz dinle ilişkili talepleri olanların bütün bireylerin siyasî talepleri de aynı değildir. Bazıları için ayin yapma, çocuğuna dinî eğitim verme, özgürce tarikat veya cemaat kurma gibi taleplerinin karşılanması, mevcut siyasî rejimle ilgili sorunları onlar açısından sona erdirebilecekken, diğer bazıları için şeriat veya İslâm devleti nihai taleptir. Türkiye'de sorun, bu ikincisinin varlığının gerekçe gösterilerek tüm toplumun bu alandaki sivil ve siyasî haklarından mahrum bırakılmasının bir devlet politikası olarak kalıcı hale getirilmesi ve hak taleplerinin "irtica", hatta -Türkiye'nin en geniş katılımlı sivil eylemlerinden birisi olan "başörtüsü için el ele" eyleminde olduğu gibi- "kalkışma" olarak gösterilip cezalandırılmak istenmesidir.

İslâmcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihî Seyri

YUSUF TEKİN - BİROL AKGÜN

GİRİŞ

İslâm dünyasının yaşadığı en bunalımlı dönemlerden birisi 19. yüzyıldır. Rakip Batı'da değişen ve gelişen, buna karşın İslâm ülkelerinde gerileyen siyasal yapı; Aydınlanma ile aklı önplana alan ve bir anlamda ufku açılan Batı düşüncesi buna karşın içtihat kapısını kapatarak geleneksel yapı içinde mahsur kalan İslâm düşüncesi. Karşılaştırmaları teknolojiden kültüre değin bir dizi alanda yapmak mümkün. Açık olan bir şey var ki; Hıristiyan Batı ile İslâm dünyası arasındaki makasın ucu 19. yüzyılda bir hayli açılmıştır.

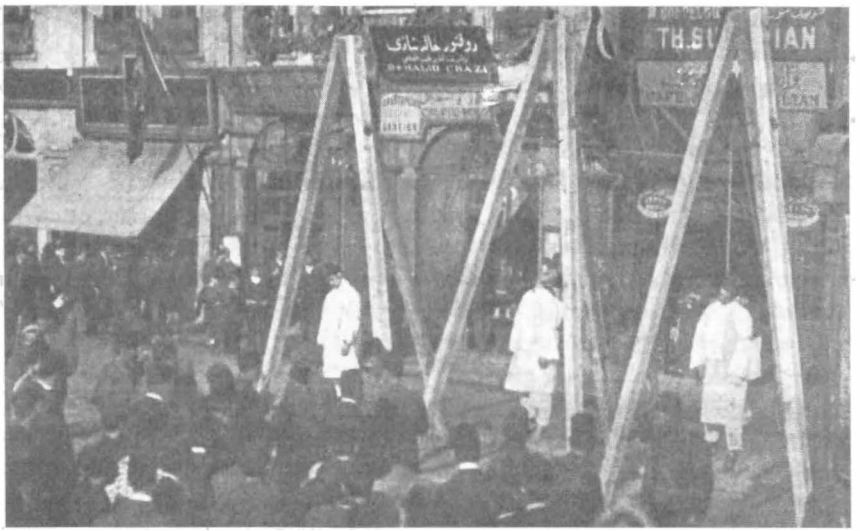
Bu yapı içerisinde İslâm dünyası Batı'dan kendince yararlı gördüğü gelişmeleri kendi iç dinamikleriyle meşrulaştırarak transfer politikasını gütmektedir. Yeniliklerin transferinde gelenek, İslâm'ın evrenselliğine zeval getirmemek için İslâm'ın asıl kaynaklarından deliller aranarak içselleştirilmeye çalışmaktır. Bu anlamdaki önemli yeniliklerden birisi de demokrasi kavramıdır. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslâm dünyasında demokrasi ile din arasında böyle bir ilişkinin kurulması söz konusu olmuştur.

İslâmcılığın siyasal bir ideoloji olarak ortaya çıkış miladı olarak, 1867-1873 arası dönemi almak yerinde bir tercih olacaktır (Türköne, 1994: 32). Milat olarak II. Meşrutiyet'in ilanıyla başlayan dönem alınsa dahi; 1867-1873 dönemindeki gazete başta olmak üzere yoğun entelektüel çalışmanın oluşturduğu altyapının yeri yadsınamaz. Örneğin İslâmcılığın doğuşunda önemli bir ideolojik yeri olan İttihâd-ı İslâm kavramı ilk kez bu dönemde Osmanlı aydını tarafından kullanılmaya başlanmıştır.

Demokrasi ya da dönemin adlandırmasıyla usul-ü meşveret kavramı, İslâmcılığın bir ideoloji olarak ortaya çıkmasını müteakip dönemde, İslâmcılar arasındaki ilk tartışma alanlarından birisini oluşturmuştur. 1867 ile başlayan bu dönemin önemli bir özelliği, Türk tarihinde demokrasiyle ilgili ilk tartışmaların yaşanmış olması ve yine aynı şekilde; İslâm ile demokrasi arasındaki ilişkinin tartışılmasının da başlangıcı olmasıdır. Tartışmalar aslında, demokrasinin İslâm'a uygun bir siyaset anlayışı olduğu üzerinde odaklanmış ve siyasal bir yönetim tarzı olarak demokrasinin dinen meşruluğunun ortaya konması amaçlanmıştır. Bu tartışmada kullanılan argümanlar bugün dahi din-demokrasi ilişkisinde belirleyici bir nitelik arz eder.

MEŞRULUK ENDİŞESİ: DEMOKRATİK KAVRAMLARA ŞER'İ KARŞILIK VE REFERANSLAR

Bu tartışmalarda en çok dikkat çeken husus, yeni kavramların şer'i karşılık ve refe-



31 Mart Vakasında idamlar. İttihat ve Terakki çevresindeki Meşrutiyet yanlısı İslâmcılar, 31 Mart Hareketi'ni yapanlara, "tefrika çıkartan münafıklar" suçlamasını yöneltmişlerdi. Cumhuriyet döneminde resmî bir Kuran tefsiri hazırlayacak olan Elmalılı Hamdi (Yazır), bu hareketi yapanların şeriat talebinin "şeriat-ı hakikiye" olmadığını söylemişti.

ranslarla sunulmasıdır. Bu açıkça bir meşruluk endişesidir. Bu endişe Yeni Osmanlı entelektüelinin yazılarında demokrasi yerine "usul-ü meşveret" ve "hükümet-i meşruta", seçim yerine biat ya da bey'at, parlamento yerine şura kavramlarını kullanmak biçiminde kendini hissettirir.

Aynı endişenin bir başka yansıması ise; bu kavramların dini referanslarla desteklenmesidir. Bu çerçevede, özellikle şu iki ayet çok sık kullanılır. Ali İmran Suresi 159. ayetinde geçen "*...veşavirhüm fil emr*", yani "...ve iş hususunda onlara danış". İkinci ayet ise; Şura Suresi 38. ayetinde geçen "*..ve emruhum şura beynehüm*" yani "..onların işleri kendi aralarında şura iledir" kısmıdır. Bu iki ayet dışında özellikle istişare ve şura ile ilgili hadisler de sıkça kullanılır. Başta Ali Suavi ve Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlı entelektüeli bu delilleri kullanarak; usul-ü meşveretin dinen meşru ve hatta gerekli bir yönetim tarzı olduğunu ortaya koymaya çalışırlar.[1]

Meşruluk endişesi, tartışmaların sürekli asıl yönlendiricisi olmuş ve usul-ü meşveret tanımlamaları da bu endişenin belirleyiciliği altında yapılmıştır.[2] Kavrama yüklenen her bir anlamın dinî karşılığı İslâmî kavram ve delillerle ortaya konur. Bu çerçevede Yeni Osmanlı aydınının demokrasiye ya da usul-ü meşverete yükledikleri anlamlar şöyle sıralanabilir:

Meşrutiyetçilerin usul-ü meşverete yükledikleri en önemli anlam; devletin nizamını oluşturan bir sistemin olmamasının neden olduğu eksikliği giderecek çözüm olarak usul-ü meşveretin görülmesidir. Usul-ü meşveret; devletin kurumsal yapısını kanuna bağlayacaktır. Onlara göre Batı'daki ifadesiyle "constitution" "...istibddaddan neş'et edecek sui idarenin men'i"nin[3] yegâne çözümüdür. Ali Suavi *Muhbir*'de "Hutbe" başlığıyla yayımlanan makalesinde Osmanlı devletinde sorunun; "...bir ümmetde ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini be-

yan eden kavaidin mecmu'unun ve hükümet şu'belerinin sureti taksimini ta'yin eyleyen vazı'a" (Suavi, 1868a), bir düzenlemeye sahip olmamasından kaynaklandığını belirtir. Aynı eksikliği fark eden Namık Kemal de bu sorunun mevcut Islahat ve Gülhane fermanlarıyla bir anlamda giderilmeye çalışıldığını; "...fakat hiç birinde bir mütemeddin devletin esas idaresi olabilecek kadar vüzuh ve intizam bulunma"dığını belirtir (Kemal, 1285a). Böyle bir düzenleme, yöneticilerin kanuna bağlı hareket etmelerini de gerektirecektir (Suavi, 1868b). Bu da dinin önemli emirlerinden birisidir. Zira bir kanunla sınırlı olmama sadece Allah'a mahsus bir niteliktir (Suavi, 1868a).

Demokratik bir düzenin şeriat ile uyum gösterdiği bir diğer nokta; "teşri ve tenfiz" faaliyetlerinin farklı kişi ve kurumlara verilmesidir. Bu nokta mevcut Osmanlı siyasal yapısı için de önemli bir sorun niteliğindedir. Osmanlı devlet adamları, hem yürütme ve hem de yasama işlerine doğrudan müdahalede bulunmaktadır. Bunun çözümü ise; "...usul-ü meşeveretdir ki o da kuvvet-i teşri'i erbab-ı hükümetin elinden almaktır. Devlet bir şahs-ı maneviyedir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef'ali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde oldukça, harekat-ı hükümet bir kuvvet-i ihtiyar-ı mutlakdan kurtulamaz. İşte şuray-ı ümmetin lüzumu bundan terettüb eder" (Kemal, 1285a). Namık Kemal'e göre; teşri-tenfiz yetkilerinin birbirinden ayrılması "fıkıh"ta da (İslâm hukuku) vardır (Kemal, 1285b).

Batı demokrasilerinin iki önemli ilkesi, halkın vekaleti ile yönetme ve halkı temsil etme ilkeleri İslâm'ın özünde vardır. Bu yönüyle demokrasi Ali Suavi'ye göre "en şer'i, en a'la hükümet" (Suavi, 1870) olarak tanımlanırken; Namık Kemal de demokrasiyi ideal düzen olarak kabul eder (Kemal, 1285b). Namık Kemal; idarenin halkın hakkı olduğunu dinen tespit eder: "Bu meddiaya delil-i şer-i şu meseledir ki; Bir belde ahalisi ictimaı ile beynlerinde zuhur edecek davayı fasliçün bir zatı kendilerine kadı nasb etseler kazası sahih olamaz. Hüküm yine taraf-ı saltanatdan mensub olan kadıya aid olur, çünki kaza hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde ahalisi ictimaı ile bir zata saltanat veya hilafet içün akd bey'at etseler o zat sultan veya halife olur, ondan evveli sultan veya halifenin hiç hükmi kalmaz, çünki imamet ümmetin hakkıdır" (Kemal, 1285c).

Usul-ü meşveretin İslâm'la paralel bir diğer anlamı, öngördüğü serbestlik ya da hürriyet ortamıdır. Onlara göre usul-ü meşveret; insana korunması gereken ilahî bir hediye olarak verilen "hürriyet"in korunmasının yegâne yoludur (Kemal, 1285c). Hürriyet ya da serbestlik ise; "edna ve a'la herkesin başı kanuna bağlı olmak" (Suavi, 1867), yani şeriata ve onun vazettiği kurallara bağlılık olarak tanımlanır. Bu yönüyle usul-ü meşveret; "efradın hürriyetini en az takyid edecek" (Kemal, 1285c) rejim olarak sunulur.

Usul-ü meşverete yüklenen son bir anlam; bu düzende idealize edilen müsavat (eşitlik) ilkesidir. Tüm yurttaşlara eşit ve adil bir biçimde yaklaşma İslâm dininin de en önemli ilkelerinden birisidir. Bu yönüyle demokrasi şer'i düzenle uyum içindedir. Yine şer'i delillere dayanarak ispatı yapılmaya çalışılan bir nokta da usul-ü meşveretle gelecek eşitlikçi düzendir. Bu düzen şeriatın önemli amaçlarından birisi olan adaletin gerçekleşmesinin de gereğidir. "Herkesin bildiği şeydir ki şeriat-ı İslâmiye mesail-i hukukiyede İslâm ve Hıristiyanı tefrik etmez" cümlesini kullandığı makalesinde Ziya Paşa bunun şer'i gereklilikleri üzerinde durur (Paşa, 1868).

Benzer tartışmalar hemen hemen aynı delillerle II. Meşrutiyet'in ilanı sürecinde yaşanır. İskilipli Mehmet Atıf, Şeyhülislâm Musa Kazım, Abdüllatif Harputi, Bereketzade İsmail Hakkı, İbrahim Hakkı

Kemahi, Said Nursî gibi İslâmcı isimler *Beyanül Hak* ve *Sırat-ı Müstakim* gibi yayınlarda usul-ü meşveretin İslâm dininin temel kabulleri ile örtüşen bir düzen olduğunu hemen hemen Yeni Osmanlı tezlerinin aynıları ile savunurlar.

CUMHURİYET DÖNEMİ İSLÂMCILARININ DEMOKRASİ TARİHİ

II. Meşrutiyet dönemi İslâmcıları için İsmail Kara; "tezlerinin muhalif olmaktan çok muvafık bir nitelik" taşıdığı tespitinde bulunur (Kara, 1998: 7). İslâmcıların muvafıklık niteliği Cumhuriyet'in ilanıyla birden değişir. Çok partili hayata geçişe değin İslâmcılar siyasal tercihlerini sürekli muhalif saflar lehine kullanmışlar ya da kullanmak zorunda kalmışlardır. Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırka hareketleri; bir anlamda, yasal zemini ve meşru siyaset kanalları ortadan kaldırılan İslâmcıların, kendilerini ifade edebilecekleri bir birliktelik ortamı oluşturmuştur. Çok partili siyasal yaşama geçiş ve ardından Demokrat Parti'nin kuruluş ve iktidara gelişiyle birlikte, demokrasi yeniden İslâmcıların gündemlerinde yer almaya başlamıştır. İmparatorluğun yıkılışından 1950'li yıllara değin İslâmcıların demokrasiye mesafeli tutumlarının siyasal iktidarın dine ve dindar çevrelere yaklaşımıyla yakın ilgisi olduğu muhakkak bir gerçektir. Demokrat Parti iktidarı ile dindar, en azından muhafazakâr kesimler kendilerini yeniden devlete yakın hissetmişlerdir. Bunun belki doğal bir sonucu olarak, demokrasi ile İslâm arasında yeniden karşılıklı bir uyum ilişkisinin kurulması çabaları dikkat çeker.

Tarık Zafer Tunaya, 1923-1945 arası dönem için İslâmcılar-siyaset ilişkisini tanımlarken "gerici çevreler, tarikatler ve muhafazakâr aydınlar bu dönemde Cumhuriyet şekline ve laiklik, devrimcilik prensiplerine karşı" kampanya açamadıkları ve sessiz kaldıkları bir dönem ifadesini kullanır (Tunaya, 1991: 172). Gerçekten; Cumhuriyet'in ilanını müteakip önce TBMM içinde başta İslâmcı mebuslar olmak üzere tüm muhaliflere yönelik dışlayıcı tavır; dini ve dindarları toplumsal ve siyasal alanın dışında bırakmak biçiminde başlayan, ardından din istismarı boyutlarına ulaşan ve son olarak dinde reform gibi masum bir ifadeyle dile getirilen dininin yeniden tanımlanması niteliğine değin bir dizi formda kendini hissettirmiştir (Aktay, 2000). Dinde reform şeklindeki radikal talepler; camilere ayakkabıyla girilmesi, duaların, ezanın ve ibadet dilinin değiştirilmesi, camilere kiliselerdekine benzer sıraların konması gibi İslâm dinini Hıristiyanlığa benzeştirecek ya da yakınlaştıracak ilginç önermelere kadar varır. İlginç olan; İslâm dinini Hıristiyanlığa benzer bir forma dönüştürme biçimindeki bu "reform" önerilerinin bilhassa 1930'lu yılların başından itibaren sessiz İslâmcı muhalefetin eleştirilerinde kullandıkları yegâne dayanaklar olmasıdır.

1940'lı yılların başından itibaren; bu cılız eleştirilere daha yoğun bir biçimde CHP'nin baskıcı laiklik uygulamalarına yönelik itirazlar eklenir. Bilhassa çok partili hayata geçiş ve özellikle de Demokrat Parti'nin bu eleştirileri yapanların yoğun bir biçimde tercih merkezi olması CHP'nin de bu eleştirileri ciddiye alması sonucunu doğurur. 1947 CHP Kurultayı bu anlamda önemli bir dönüm noktasıdır. Kurultayda; "dinin manevi bir gıda olduğu, toplum hayatında bu gıdadan yararlanmanın gerekliliği, ülkede dinler arasında İslâm aleyhine önemli bir eşitsizliğin bulunduğu, devletin Diyanet İşleri reisliği benzeri kurumlarla laikliği dine müdahale biçiminde yanlış yorumladığı ve uyguladığı, bu yanlış laiklik uygulanmasının maneviyattan yoksun bir gençlik ortaya çıkmasına neden olduğu, yeni neslin manevi açıdan güçlü yetiştirilmesi için okullarda din derslerinin bulunması ve

üniversitelerde dini ilim tahsili imkânının bulunmasının gerekliliği" gibi konular tartışılmıştır (CHP Kurultay Tutunağı, 1948: 449-462). Kurultayın sonuç bildirgesinde mevcut politika dışında bir yorum yer almamasına rağmen, toplantılarda bu konularda yaşanan tartışmalar çok önemlidir. Nitekim kurultay sonrasında, devlet denetiminde din eğitiminin yeniden verilmeye başlanması, ilkokulların programlarına yeniden seçmeli din derslerinin konması, türbelerin ziyarete açılması ve II. Meşrutiyet döneminde *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebîlürreşad* gibi İslâmcı yayınlardaki yazılarıyla da bilinen ve Eşref Edib'in deyimiyle "milletin dinine, ilim ve irfanına çokça hizmeti bulunan" (Edip, 1949: 62) Şemseddin Günaltay'ın başbakanlığa getirilmesi bu anlamda önemli sonuçlardandır.

1940'lı yılların ikinci yarısı, özellikle de *Sebîlürreşad*'ın yeniden yayımlanmaya başladığı 1948 sonrası dönem İslâmcıların siyasal alanla ilgili olarak yeniden fikir beyanlarına sahne olmaya başlar. Bilhassa *Sebîlürreşad* ve onun Eşref Edib, Ahmet Hamdi Akseki, Kâmil Miras, Yusuf Ziya Kösemen, İslâm Demokrat Partisi'ni de kuran Cevat Rıfat Atilhan gibi yazarları, özellikle İslâm-demokrasi ilişkisi konusundaki yazılarıyla dikkat çekerler. Bu yazılarda ana tema; demokrasi ile din hürriyetleri arasında kurulan doğrudan ilişkidir. Demokrasinin en önemli anlam alanı olarak dinî hürriyetlerin tanınması ortaya konur.[4] Bu çerçevede; Amerika başkanının demokrasiyi "muhtelif inançların birleşmesinden husule gelmiş bir kül" olarak tanımlayan cümleleri sıkça hatırlatılır ve yorumlanır.[5] Aynı yorumlarda; CHP'nin politikaları; "Allah'ı ağızlarına almadılar. Allahsız yaşadılar ve milleti Allahsız yapmak istediler" biçiminde eleştirilir.

Tıpkı Yeni Osmanlı aydınının İslâm-demokrasi uyumu türü tezler benzeri argü-

1980'li yıllarda İslâmcı çevrelerde canlı bir düşünce ve tartışma ortamı oluştu. Bu ortamın önemli bir özelliği, modernleşme ve anonimleşme dinamiğini geliştirmesiydi. Cemaat-içi iletişim araçları ve buna özgü dil, 'cemaatlerarası' bir vasata, giderek tüm topluma hitap edecek şekilde dönüştü. Yaygınlaşan paneller, bu dönüşümün revaç gören araçlarından biriydi.

manlar *Sebîlürreşad* yazarlarında da dikkat çeker. İslâm tarihinden örneklerle; İslâm'ın demokrasiyi mündemiç olduğu, en iyi demokrasinin İslâm olduğu fikirleri vurgulanır. Ahmet Hamdi Akseki, "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları" başlıklı yazısında özetle gerçek demokratik ilkeleri Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vurgusunu yapar (Akseki, 1949: 354). Benzer yazılarda, temel argüman demokrasi ile İslâm arasında önemli oranda bir uyumun mevcudiyetinin ortaya konmasıdır.

1950 seçimleriyle iktidara gelen Demokrat Parti'nin en azından hoş görmesiyle, 1950'li yıllarda İslâmcılar yeniden kendilerine gelme sürecine girer. Örneğin, İslâmcı yayınlar yeniden artmaya başlar. Bu yayınlarda daha çok, demokrasilerin inanç ve ibadet özgürlüğü temin ettiğine ilişkin vurgular dikkat çeker (Gün, 2001).

Entelektüel düzeyde; 1960 sonrası özellikle Mısır ve Pakistan'daki İslâmcı aydınlardan yapılan çevirilerle Türkiye'de İslâmcılık yeniden tartışma alanı bulur. Burada bir parantez açılarak tercüme çalışmalarının 1980 sonrası İranlı aydınlara yöneldiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bunu Pakistan ve Mısır'ın İslâm algılayışı ile İran'ın İslâm anlayışı arasındaki farklılıktan yola çıkarak; 1980 sonrası Türkiye'deki İslâmcıların daha radikal siyasal söylemler kullanma eğiliminde oldukları biçiminde okumak yanlış olmasa gerek. 1970-1980 arası İslâmcılarının daha çok edebiyatçı yönünün ağır basması; 1980 sonrasında ise siyasal, ekonomik ve kültürel teoriler üreten bir siyasal akım niteliğine bürünmesi bu tezi destekleyici bir unsurdur.

1950'li yıllarda başlayan bu süreç Ali Bulaç'ın deyimiyle; Türkiye'de İslâmcı akımlar için fetret döneminin sonu olmuştur. Ali Bulaç, 1950'li yıllarla, Tek Parti döneminde mabetsiz tasarlanan seküler kentlere, dinin yeniden döndüğü tespitini de yapar (Bulaç, 1992: 76-77). Şerif Mardin de benzer biçimde; inanç ve ibadet özgürlüğü talepleriyle yeniden gündeme gelen İslâmcılığın, 1960'lı yıllarda yeniden çağdaş yaşama ilişkin dergi, müzik, giyim tarzı vb. öneriler sunan bir form haline geldiğinin altını çizmektedir (Mardin, 1992: 362).

1950'li yılların siyasal anlamda demokrasiye geçiş olarak tanımlandığını ve bu dönemde; Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi'nin açılması (1949), din derslerinin ilk okulların programlarına konması (1950), İmam-Hatip okullarının açılması (1951), din eğitiminin ortaokul programlarına konması (1956), İstanbul'da bir Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılması (1959), cami sayısının artması, Kuran kurslarının açılması (sadece 1951 yılında 236 adet Kuran Kursu açılmıştır) gibi somut gelişmeler, buna ilave olarak Demokrat Parti'nin kurulmasından (1946) sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nin dine ve dindarlara yaklaşımında gözlenen değişim (bu çerçevede Şemsettin Günaltay'ın başbakanlığı, türbelerin yeniden açılmasına izin verilmesi gibi uygulamalar anılabilir) gibi yeni durumların yaşandığı göz önüne alınırsa, demokrasiye geçişin İslâmcılar için önemi daha iyi kavranır. Bu süreç doğal olarak İslâmcıların demokratik geleneği savunan safta yer alması sonucunu ortaya çıkarır.

Bu gelişmelere ek olarak; 27 Mayıs ile başlayan dönemde, militan laisizme geri dönüleceği; ezanın yeniden Türkçe okunacağı, camilerin kışlalara dönüştürüleceğine dair bir beklentilerinin Millî Birlik Komitesi tarafından karşılanmayarak; siyasal alanda din istismarını artıracağı endişesiyle bu beklentilerin tersine; İslâm hakkında ılımlı ve hatta olumlu mesajlar vermeyi tercih etmesi de İslâmcılar tarafından demokrasinin bir getirisi olarak yorumlandığı söylenebilir. Millî Birlik Komitesi bu dönemde; Kurtuluş Savaşı'nda imamların oynadığı role dikkat çekmekle başladığı din istismarını önle-

me politikasında gerçekten ılımlı mesajlar vermiştir. Komitenin amacı; muhafazakâr çıkar gruplarının ve siyasî partilerin elinden İslâm'ı alarak devletin millî bir siyasî aracı niteliğine dönüştürmekti. Millî Birlik Komitesi Başkanı ve daha sonra Cumhurbaşkanı olan Cemal Gürsel, komitenin bu mesajını halka ulaştırmak üzere yurt gezileri yapar. Malatya'da; "İslâm çalışmamızı ve mükemmele ulaşmamızı emreder" cümlesini kullanır. Erzurum'da; "Geriliğimizden dini sorumlu tutanlar yanılıyorlar. Hayır geriliğimizin nedeni dinimiz değil, dinimizi bize yanlış tanıtanlardır. İslâm dünyadaki en kutsal, en yapıcı, en dinamik ve en güçlü dindir..." Cumhurbaşkanı bir taraftan da eleştirilere karşı politikalarını şu sözlerle savunur: "İzlediğimiz öyle bir yoldur ki, bir gün halkımızın bilgilenmesi sayesinde, duaların ve Kuran'ın Türkçe okunması talebi aşağıdan, bizzat halkımızdan gelecektir (Ahmad, 1994: 451-452)."

1960'lı yıllar boyunca İslâmcılar, geniş oy potansiyelleri göz önünde tutularak Süleyman Demirel tarafından Adalet Partisi kadrolarında aksesuar olarak bulunmaya rıza gösterirler (Dursun, 1995: 206). İslâmcılar aksesuar olma durumundan 1960'lı yılların sonunda Millî Nizam Partisi'nin kurulmasıyla kurtulur. MNP'nin de kurulmasıyla, demokrasi "daha ulvî ya da ilahî amaçlar için bir araç olarak mı yoksa gerçek bir amaç mı" sorusu, sürekli carî olmak üzere İslâmcıların gündemlerinde çok yoğun bir şekilde tartışılmaya başlar.

Demokratik rejim İslâmcılara 1970'li yıllarda birden fazla koalisyonda hükümet ortağı olma fırsatı da sunar. Hükümet ortaklığı sonrasında İslâmcı çevrede sivil toplum örgütlerinin yaygınlaşması, basın yayın çalışmalarının artması gibi yeni durumlar ortaya çıkar. Akıncılar, Millî Türk Talebe Birliği gibi sivil toplum kurumları, Nurcular, Süleymancılar ve Nakşiler başta olmak üzere bir dizi İslâmî endişeler taşıyan gruplar; bunlara ait çok sayıda dergi, kitap gibi yayın faaliyetleri İslâmcılar arasında etkileşim ve birliktelik meydana getirme ve yayılma politikasının araçlarıdır. Onlara bu amaçlarında; Mısır başta olmak üzere bazı Müslüman ülkelerde ivme kazanan İslâmî hareketler, İran Devrimi, Filistin halkının direnişi ve Afgan Cihadı Türk İslâmcılarına da sosyal ve siyasal alanda daha etkin olma konusunda cesaret verdi. Fakat bu moral destek unsurları diğer yandan; usul tartışmalarıyla birlikte ciddi parçalanmalara da sebep oldu. İslâmcılar 1980'li yıllara İslâmî bir yönetimin nasıl kurulacağı çerçevesinde yöntem tartışmalarıyla girdi. Özal'lı yılların "özgür ve demokratik" tartışma ortamı; demokratik mücadele içindeki İslâmcılara karşı radikal İslâmcıların da önemli bir güç olarak ortaya çıkmaları sonucunu doğurdu. Öte yandan, demokratikleşme yönünde atılan adımlar kadar liberal ekonomiye geçilmesiyle birlikte gelir dengesizliğindeki artış da İslâmcıların popülaritesinin artmasında yadsınamayacak bir rol oynadı (Akgün, 2002: 19).

12 Eylül 1980 askerî hareketinden sonra oluşan siyasal yapıda, İslâmcıların adresi bu kez Özal'lı Anavatan Partisi olmuştur. Özal'ın Millî Selamet Partisi geçmişi ve ANAP kadrolarında İslâmcılara tanıdığı imkânlar şüphesiz bu tercihte önemli bir rol sahibidir. 1980'li yıllarda İslâmcılar hem siyasal iktidarda pay sahibi oldular ve hem de toplumsal tabanlarını oldukça önemli ölçüde artıracak imkânlar elde ettiler. Bu dönemde İslâmcılar; cemaat, tarikat, parti, vakıf ve dernek adları ile önemli örgütlenmelere ve bunlarla beraber gazete, dergi, özel radyo ve televizyon kanalı gibi kitle iletişim araçlarına sahip oldular. Bu dönemde; İslâmcı harekete ivme kazandıran bir başka husus; diğer İslâm ülkelerinde İslâmî hareketlere yönelik baskı ve sindirme hareketleri olmuştur. 1980 yılında Irak'ta re-

jim muhalifi Şiî önder Ayetullah Bakır es Sadr'ın ailesiyle birlikte öldürülmesi; aynı yıllarda Mısır'da Devlet Başkanı Enver Sedat'ın öldürülmesinden mesul tutulan İhvan Hareketi'ne yönelik baskıların artırılması; 1982 yılında Suriye rejiminin Hama'da Müslümanlara yönelik bir katliama girişmesi; 1991 yılında Cezayir'de seçimlerden birinci parti olarak çıkan İslâmî Selamet Cephesi'ne yönelik Fransa destekli baskı ve engellemelerin gündeme gelmesi; yine aynı dönemde Tunus'da En Nahda Hareketi'ne karşı kanlı bir bastırma hareketine başvurulması gibi olaylar Türkiye'deki İslâmcı hareketin gelişmesine ivme kazandırmıştır.

Tüm bu etkenlerin katkısıyla 1980'li yıllarda İslâmcı hareket Türkiye'deki tabanını önemli ölçüde genişletmiş ve bunun doğal bir sonucu olarak; başta Nurcular olmak üzere örgütlü İslâmî grupların desteğinden yoksun olmasına rağmen Refah Partisi, önce yerel yönetimlerde ve ardından da merkezî yönetimde iktidara gelmiştir. Bazı radikal gruplar parti mücadelesini yöntem olarak İslâmî bulmadıklarından, diğer İslâmî gruplar ise değişik nedenlerle Refah Partisi'ne oy vermek konusunda çekimser davranmışlardır. Buna rağmen Refah Partisi'nin iktidarı İslâmcıların 1990'lı yıllarda ulaştığı gücü göstermesi açısından önemlidir.

İslâmcıların siyasal ve toplumsal yükselişi; ilginç bir biçimde kendilerine oy vermeyen İslâmcı çevreleri haklı çıkarırcasına, Refah Partisi iktidarında 28 Şubat süreci ile önlenmiştir. Türk siyasal yaşamında adeta bir gelenek halini alan, demokratik sistemin işleyişine asker müdahalesi 28 Şubat 1997 tarihinde gerçekleşen Millî Güvenlik Kurulu toplantısıyla yeni bir formatta (bazılarının ifadesiyle post-modern tarzda) gündeme gelmiş; takip eden süreçte İslâmcıların önce siyasal iktidardan uzaklaştırılmış, ardından da toplumsal ve ekonomik hayattaki etkin rollerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

YENİ DÖNEMDE İSLÂM-DEMOKRASİ İLİŞKİSİ TARTIŞMALARI

İslâmcılar arasında İslâm dini ile demokrasi arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği özellikle 1990'lı yıllarda yoğun bir biçimde tartışılmıştır.[6] Türkiye'deki İslâmî Hareket 1980'li yıllar boyunca hem taban olarak ve hem de kültürel birikim anlamında nitelik ve nicelik açısından önemli bir mesafe katetmiştir. Bu dönemde İslâmî Hareket kendi içinde bir çeşitlenme süreci de yaşamıştır. Siyasal İslâm dışında; kültürel bir hareket formunda İslâm'ı dile getiren *Altınoluk*, *Dergâh* gibi yayın çevreleri; Risale-i Nur ve Süleymancılar gibi sosyal taleplerle gündeme gelen çevreler ve daha çok halk İslâm'ı olarak adlandırılan tasavvufi tarikat hareketleri söz konusudur (Akdoğan, 2000: 191-202). İslâm'ın böylesine geniş oranda yaygınlaşması aslında bir yandan İslâmcı aydınları endişeye de sevk etmektedir. İsmet Özel; 12 Eylül hareketini yapan iradenin Türkiye'de İslâm'ı kendi siyasal arzuları doğrultusunda bir araç olarak kullandıklarına yönelik bir endişesini dile getirir. Özel; "İslâmî davranışı önemseyenler arasındaki artışın devletin istediği yönde olduğu"nu düşünmektedir (Özel, 1998: 660).

Çeşitlenen İslâmî Hareket içinde şüphesiz en çok tartışılanı siyasal İslâmcılardır. Siyasal İslâm'ı temsil eden kesim de kendi içinde türdeş bir görünüm arz etmekten oldukça uzaktır. Ali Bulaç; siyasal İslâm'ın dört ayrı versiyonu olduğunu belirtir: İran örneğinde olduğu gibi devrimci bir yöntem taraftarı olan radikal gruplar; Pakistan'da Ziya ül Hak, Suriye'de İhvan ve Ürdün'de Hizbu't Tahrir gibi darbeci bir yönteme taraftar olan gruplar; Pakistan'daki Cemaat-i İslâm Partisi ve Türkiye'de Refah Partisi'nin demokratik mücadele yöntemini benimseyen kesim ve son olarak Mısır ve Ürdün İhvan'ı, Senegal ve Türkiye'deki örgütlü dinin temsil ettiği uzlaşmacı kesimler (Bulaç, 1992:

83). Türkiye'de siyasal İslâm'ın bu versiyonlarını temsil eden her bir grup kendi duruş noktasına göre, demokrasi-İslâm ilişkisini değerlendirir.

Ercüment Özkan önderliğindeki *İktibas çevresi*, Salih Mirzabeyoğlu liderliğindeki İslâmî Büyükdoğu Akıncıları Cephesi, Cemalettin Kaplan'ın liderliğini yaptığı gruplar gibi radikal İslâmî gruplar; demokratik bir mücadelenin İslâm'ın temel ilkelerine ters olduğu düşüncesine sahiptir. Küfür ve şirk rejimi olan devletle her türlü ilişki bu küfür ve şirke ortak olmak anlamını taşır. Bu anlamda; demokrasi de ümmetin fesada düşmesine neden olan bir yapı olarak değerlendirilir. Rejimle uyuşma dışında demokrasiler; çoğunluğun egemenliği, insana verilen sınırsız özgürlükler, yasa yapma işlevinin insanlara bırakılması gibi temel ilkeler öncülleri açısından İslâm'ın emredici hükümleriyle çelişir. Ayrıca; demokrasi Hıristiyan Batı'nın emperyalist amaçları için bir araçtır. İslâmî bir yönetim bu tür yöntemlerle kesinlikle kurulamaz.

Siyasal İslâmcılar arasında bir diğer grup; demokrasinin İslâm'ın emrettiği nitelikte bir devlet ve toplum yapısının oluşturulması sürecinde sadece bir araç olarak değerlendirilebileceği inancındadır. İslâm geleneğinin galibiyet anında inşa edildiği, fakat şu an İslâm âleminin bir yenilgi anında bulunduğu düşüncesinden hareket eden Hayrettin Karaman; içinde bulunulan durumu "ölü", yani geçmişte kalmış bir geleneğin ihyası ya da transferi olarak tanımlar. Bu süreçte, dinî alanın genişletilmesi ve Müslümanların kendi en iyilerini kurabilmeleri için demokrasinin bir araç olarak kullanılmasının yerinde olacağını belirtir (Karaman, 1997: 233-234). Türkiye'de, Millî Görüş Hareketi'ne ve onun partilerine yöneltilen temel eleştirilerden birisi bu yöndedir. Eleştiriyi yöneltenlere göre, Millî Görüş Türkiye'de şeriata dayalı bir yapı oluşturmak için demokrasiyi ve demokratik yolları bir araç olarak kullanmakta, asıl amacını gizlemek için de "takiyye" yapmaktadır.

Bir diğer siyasal İslâmcı kesim; demokrasinin ve İslâm dininin apayrı siyasal ve toplumsal öngörülerde bulunduğunu, fakat her ikisinin kesiştiği alanların yadsınamayacak kadar çok olduğu gerçeğinden hareketle, demokrasiyi bir anlamda ehven-i şer bir düzen olarak içselleştirir. Burada demokrasi ve İslâm'ın adalet, hukuk devleti gibi ortak amaçları ve bu amaçlara ulaşmak için öngördüğü araçlar gündeme getirilerek ikisi arasında bir benzerlik oluşturulmaya çalışılır. Örneğin Hüseyin Hatemi, demokrasinin, birincisi İslâm'ın "velayet-i emr"in biatle tevdi edilmesi biçiminde ifade ettiği seçim ve ikincisi yine İslâm'da "şura" kavramıyla karşılanan katılım olmak üzere iki temel ilkeye sahip olduğunu belirtir. Bu yönleriyle demokrasi Müslümanlar için en azından kabul edilebilir bir siyasal tarzdır. Ayrıca hem İslâm dini hem de demokrasiler kendilerine temel amaç olarak hukuk devletini kabul etmektedir. Bu da önemli bir ortak unsurdur. Bu ortaklıkların gösterdiği şey; İslâm'ın demokrasi ile bağdaştığını inkâr etmenin mümkün olmadığıdır (Hatemi, 1997: 5-11). İsmet Özel de benzer gerekçelerle Müslümanların demokrasiye en azından muhalefet etmemeleri gerektiğini belirtir. Özel'e göre, örneğin diktatörlüklerin İslâmî önerileri her zaman menfî karşılaması, demokrasilere muhalefet etmemek için önemli bir nedendir. Ayrıca, demokratik işleyişi reddetmek, iddia edildiği gibi Batı etkisinden kurtulmanın bir yolu olduğu da doğru değildir. Fakat İsmet Özel, aynı şekilde demokratik yönetimlere bulunmaz birer nimet olduğu biçiminde yaklaşmanın da önemli bir yanlışlık olduğuna dikkat çeker (Özel, 1998: 683).

İslâmcılar arasındaki; İslâm demokrasi tartışmalarına ilişkin Ali Bulaç önemli bir özeleştiri getirir. Bulaç'a göre, İslâmcılar 19. yüzyıl Müslüman aydınlarından bu tartışmayı belirleyen iki olumsuz miras

devralmıştır. Birisi; Batı'dan alınan ödünç kavramlarla İslâm toplumlarının sorunlarını araştırma ya da çözüm önerme. İkincisi ise, İslâm'ı her dönemin moda düşüncesine benzetmek yanılgısı. İslâm liberalizmi, İslâm demokrasisi, İslâm sosyalizmi, İslâm milliyetçiliği, İslâm hümanizması gibi örnekleri bu minvalden olmak üzere sunar (Bulaç, 1995a: 83-87). Bulaç'a göre, bu önemli yanılgının etkisiyle İslâmcı aydınların yaptıkları şey; analoji yoluyla bu kavramlara karşılık gelecek İslâmî motif ve unsurları başta Kuran ve Sünnet olmak üzere İslâmî kaynaklardan seçerek bir araya getirmektir (Bulaç, 1995b: 69). Ali Bulaç demokrasi tartışmalarının da bu çerçevede cereyan ettiğine dikkat çeker. Ona göre, demokrasi başta aşırıya kaçan bireycilik ve çoğunluk rejimi olmak üzere, kendi içinde birçok zaaf barındırır. Bu yönlerinin mutlaka göz önünde tutulması gerekir. Buna karşın, demokrasinin öngördüğü serbest siyasal katılım ve iktidarın şiddet kullanılmaksızın el değiştirmesi gibi olumlu yanlarının ise temelde İslâm'ın ilkeleriyle bağdaştığı, fakat bu değerlerin sadece Batı'ya ya da Batı demokrasilerine özgü değerler olmadığı; bilakis eski Türklerde, İslâm öncesi Cahiliye dönemi Araplarında da uygulandığı unutulmamalıdır (Bulaç, 1993: 9-74).

Aslında Bulaç'ın tahlilinde ciddi bir haklılık payı vardır. İslâmcılar bir taraftan moda kavramları İslâm'ın evrenselliği çerçevesinde meşrulaştırarak kabullenmeye yönelirken; diğer taraftan özellikle demokrasi konusunda, güncel politik gelişmelerin etkisiyle duruşunu değiştiren bir nitelik gösterir. Örneğin; demokrasi ile din arasındaki olumlu ilişki arayışları, Cezayir'de Abbas Medeni önderliğindeki İslâmî Selamet Cephesi'nin seçim zaferine rağmen bastırılması konusunda bir anda kopar. Cezayir'deki olaylar sonrası, Türkiye'de siyasal İslâm'ın temsilcisi Millî Görüş Hareketi'nin yayın organı *Milli Gazete*'de; İhsan Süreyya Sırma tarafından Batı demokrasisi "çağdaş sömürünün çağdaş adı" olarak tanımlanır (Sırma, 1992). Demokratik bir mücadele yürüttüğünü iddia eden bir siyasal hareketin yayın organında bu değerlendirmelerin yapılması ilginçtir. Bu aynı zamanda İslâmcılar arasındaki demokrasi tartışmasının niteliğini göstermesi açısından da ayrıca ilginçtir. Tartışmaları yakından takip eden İsmail Kara, İslâmcılar arasındaki demokrasi tartışmalarının yüzeysel ve samimiyetten yoksun olduğu tespitini yapar (Kara, 1998).

TÜRKİYE DIŞINDAKİ İSLÂM ÜLKELERİNDE SİYASAL İSLÂM VE DEMOKRASİ

İslâmcılar arasında, İslâm demokrasi ilişkisi tartışması sadece Türkiye'deki İslâmcılar arasında yaşanmamıştır. Aynı tartışma hemen hemen aynı düzeyde tüm İslâm coğrafyasında yaşanmıştır. Hilafetin ilgasından sonra bir anlamda bağımsız kalan İslâm âlemi; ancak 1940'lı yıllardan itibaren sömürge yapılardan kurtulup ulusal devletlerini kurabilmişlerdir. Ulusal devletlerin kurulmasından sonra, Türkiye'de yaşanan sürecin benzeri özellikle Ortadoğu'daki İslâm ülkelerinde de yaşanmış ve İslâmcı kadrolar muhalif saflarda kalmışlardır.

İslâmcılar arasında ilk siyasal talepli örgütlenme olarak Mısır'da Hasan el Benna önderliğinde 1928 yılında kurulan Müslüman Kardeşler ile 1941 yılında Pakistan'da Mevdudi önderliğinde kurulan Cemaat-i İslâm kabul edilebilir. Bu tarihle birlikte İslâmcı aydınlar arasında mücadelenin yöntemi hususunda tartışmalar baş gösterir. Daveti esas alarak kısmen ılımlı ve demokratik bir mücadele öneren bu örgütlere karşı, silahlı cihadı esas alan daha radikal örgütler de kurulmuştur. Tartışmalarda tıpkı Türkiye'de olduğu gibi; şura, seçim, biat, gibi kavramlar demokratik mücadelenin meşrulaştırılması yönünde sıklıkla kullanılmıştır (Roy, 1995: 61-

67). Müslüman Kardeşler'den Hasan el Benna, Abdulkadir Udeh, Seyyid Kutub, Said Havva, Mustafa Sıbai; Şii aydınlardan Ali Şeriati, Muhammed Bakır es Sadr ve Murtaza Mutahhari gibi isimlerin eserleri kısa süre içinde Türkçe'ye çevrilip yoğun bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır.

Müslüman Kardeşler teşkilatı; hızla tüm İslâm aleminde kendisine yakın hareketlerle ilişkiye geçmiş ve İslâm dünyasında ciddi bir muhalif güç konumuna gelmiştir. Kısa adı Rabıta olan Dünya İslâm Birliği ile Müslüman Kardeşler Örgütü bir anlamda Müslüman komünterni olarak değerlendirilebilir. Bilhassa Ortadoğu'daki İslâm ülkelerinin hemen tamamında temsilcilik niteliğinde kurumsal yapılar oluşturmuşlardır. Bu coğrafyada, özellikle demokratik İslâmî hareketler bu iki örgüt tarafından desteklenmiştir.

Türkiye dışındaki İslâm coğrafyasında da demokrasinin din ile uyuşup uyuşmadığı, demokratik yollarla mücadelenin dine uygun olup olmadığı uzun tartışmalara konu olmuştur. Tıpkı Türkiye'de yaşandığı gibi dönemsel İslâmcı iktidarlar İslâmcılığın kökleşmesi ve tabanını genişletmesi için fırsat olarak değerlendirilmiştir. Mısır, Tunus, Sudan ve Ürdün gibi ülkelerde hükümetlerde yer alan İslâmcılar, asıl sansasyonel başarılarına 1990'lı yılların başında Cezayir'de Abbas Medeni önderliğindeki İslâmî Selamet Cephesi'nin yerel seçimlerde yüzde 56 gibi yüksek bir oranda oy almasıyla kavuştu. Fakat Fransa desteğindeki Cezayir rejiminin FIS'e yönelik baskıları ve Tunus'da İslâmî Yöneliş Hareketi'nin (Nahda) yükselişine karşı benzer sindirme olaylarının yaşanması, İslâm coğrafyasında demokrasiye ilişkin olumlu yaklaşımların temkinli bir çekingenlik halini almasına neden oldu. Oliver Roy, bu iki olayın demokratik mücadeleyi savunan ılımlı İslâmcılar arasında 1990'lı yılların başındaki Körfez Krizi sırasında Batı'ya karşı Saddam Hüseyin'li Irak'ın desteklenmesi şeklinde bir tepkiye neden olduğunu belirtir (Roy, 1995: 100).

1990'lı yılların sonlarında din ile demokrasi arasındaki uyum ilişkisi yeniden tartışma konusu edilmeye başlanmıştır. Hem bir teorisyen hem de faal bir politikacı olan Gannuşi, temel İslâmî metinlerin yorumlanmasından İslâmî demokrasi kavramının elde edilebileceğini; İranlı bir aydın olan Abdülkerim Süruş tekamül halindeki İslâm'ın mutlaka demokrasi ile kesişeceğini öngörür (Wright: 67-72). Aynı şekilde Malik bin Nebi, İslâm demokrasi ilişkisinin görüntüden öte ruhta arandığında daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabileceğini ve bir uyumun mevcut olduğunun rahatlıkla görülebileceğini belirtir (Nebi, 1992: 13-20). Hurşid Ahmed, İslâm ile demokrasi arasında karışıklığa yol açan hususun Batı demokrasinin tek tip bir demokrasi algılayışı olarak empoze edilmesinden kaynaklandığını, bunun bu şekilde Müslümanlara dayatılmasının doğru olmadığı ve İslâm'ın kendi demokrasi algılayışını yaratabileceğini belirtir (Ahmed, 1998: 52-55).

SONUÇ

İslâmcılar arasında, dinin demokrasi ile uyuşup uyuşmadığı ya da en azından demokratik bir idarenin dinen meşru sayılıp sayılamayacağı uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Tartışmada; başlıca dört dönemden söz etmek mümkün: İslâmcılar, önce Batı üstünlüğünü kabul edip tüm yeniliklerin iyi ve olumlu olduğu yanılgısından hareketle, insanlığın ulaştığı her olumlu noktanın dinde zaten mevcut olduğunun ortaya konmasının İslâm'ın evrenselliğinin bir gereği olduğu kanaatini taşımışlardır. Yeni Osmanlılar ve ardından II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının bir çoğunda bunu görmek mümkündür. Ardından Cumhuriyet'in ilanını müteakip Tek Parti döneminde, uzun süre kamusal görevlerin ve siyasal alanın İslâmcılara

kısmen kapanması döneminde, demokrasiye karşı bir soğukluk ve ilgisizlik süreci dikkat çeker. Çok partili siyasal yaşama geçişle birlikte demokrasinin kendilerine sunduğu imkânlardan yararlanan İslâmcılar son yıllara kadar, kendi en iyilerini oluşturma aracı olarak demokrasiyi sahiplendiler. Son yıllarda ise; İslâmcılar arasında siyasal bir algılayıştan öte bir kültür olarak demokrasinin içselleştirilmeye başlandığı izlenimini edinmek mümkündür.

Dikkat çeken bir diğer nokta; ilk demokrasi savunucularımız olan Yeni Osmanlı entelektüelinin demokrasi-din uyumunu göstermek üzere kullandıkları argümanların birçoğunun bugün dahi İslâmcılar tarafından kullanıldığıdır. Bir anlamda Yeni Osmanlılar bu anlamda, din-demokrasi ilişkisi tartışmasının temel niteliğini ortaya koyan kalıcı bir çaba ortaya koymuşlardır.

Son bir nokta İsmail Kara'nın da tespit ettiği üzere; 19. yüzyıl sonlarındaki İslâmcıların düşünsel yapısındaki derinliğin son yıllara değin yakalanamadığıdır. Aynı şekilde; örneğin Yeni Osmanlıların Mebusan Meclisi'nde gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının da bulunabileceğine ilişkin demokrat tavrın, takdire şayan olması bir yana, bugünün İslâmcılarının demokrasi algılayışlarının daha ilerisinde olduğu da belirtilmelidir. Buna karşın, 28 Şubat krizi ve sonrasında yaşanan "demokrasi daralması" nedeniyle, özellikle İslâmî duyarlılığa sahip toplum kesimlerinde otoriter Cumhuriyet geleneğinin, toplumun iç dinamiklerinin zorlamasıyla dönüşemeyeceği kanaati iyice pekişti. AKP her şeyden önce bu sürecin doğurduğu ve beslediği bir siyasî oluşumdur. İsmet Özel'in o süreçte yazdığı bir yazıda belirttiği gibi, Türkiye'deki mütedeyyin gruplar artık kendi haklarını savunmak için öncelikle gayrimüslimlerin haklarını savunmak durumunda kalacaklar. Bu anlayış ise İslâm'ı kendisine referans alan kesimleri de, o zamana kadar belki de bir araç olarak gördükleri çoğulcu demokratik sistemi içselleştirmelerine neden oldu. Tayyip Erdoğan'ın şahsında yaşadığı tecrübeler ve siyasal görüşlerindeki demokratikleşme yönündeki dönüşüm süreci, bu anlamda Türkiye'deki İslâmî kesimin çoğunluğunda yaşanan tipik bir dönüşüm serüvenidir. 2002 seçimleriyle iktidara gelen AKP'nin hem içeride hem de dışarıda "demokratik bir İslâmî söylem ve pratik" ortaya koyup koyamayacağı, Türkiye için olduğu kadar pek çok İslâm ülkesi için de önem taşıdığının altı çizilmesi gerekir. ❐

DİPNOTLAR

1 Bu tür yazılara örnek olmak üzere bakınız: Ali Suavi: "Usûl-ü Meşveret", *Muhbir*, sayı: 27, 14 Mart 1868, "Terk-i Meşveret", *Muhbir*, sayı: 20, 18 Haziran 1868; Namık Kemal: "Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektupları", *Hürriyet*; Tunuslu Hayrettin Paşa: Akvamül Mesalik, s. 19-20; *Basiret*; "Tensik-i İdare", 3 Teşrinisani 1293; *Basiret*; "Millet Meclisi", 27 Mayıs 1292.

2 Bu tartışma üzerine daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Mümtaz'er Türköne, *Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994; İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994; Yusuf Tekin, "Osmanlıda Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Eylül 2000, cilt: 55, sayı: 3, s.: 145-175.

3 *Basiret*, 7 Haziran 1292 Pazartesi.

4 "Davamız İslam'ın İzzet ve Şerefi Davasıdır", *Sebîlürreşad*, cilt: 1, Sayı: 5, Haziran 1948, s. 67.

5 "Demokraside Allaha İman", *Sebîlürreşad*, cilt: 4, Sayı: 94, Ocak 1951, s. 292.

6 Bu tartışmanın seyrine ilişkin ayrıntılı bilgi için; *Yeni Türkiye* (Yıl: 1997, sayı: 17), *Yeni Dergi* (Yıl: 1997, sayı 10 ve 11), *Türkiye Günlüğü* (Yıl: 1997 sayı: 46), *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1998) başvurulabilir.

İslâmî Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları[1]

BAHATTİN AKŞİT[2] - AYŞE SERDAR - BAHAR TABAKOĞLU

GİRİŞ

Sivil toplum tartışmaları yakın dönem Batı literatüründe demokrasi teorileriyle iç içe bir şekilde ele alınmaktadır. Batı toplumlarında sivil toplumun tarihsel bir geçmişi olduğu genel kabul görürken, Batı-dışı toplumlarda sivil toplumun neden yeterince gelişemediği ve gelecekte bu yönde bir evrilme gerçekleşip gerçekleşemeyeceği sorusu sosyal bilimlerde son dönemin kritik ve popüler konularından biri haline gelmiştir. Müslüman toplumlarda sivil toplumun geri kalmışlığı varsayımının da benzer bir şekilde daha sıklıkla tartışılmaya ve araştırmalara konu olmaya başladığı söylenebilir (Akşit, Cengiz, Küçükural ve Tol, 2003). Örneğin, sivil toplumun gelişiminin sorunlu olduğu eski Sovyet Bloku ülkeleri ve Müslüman toplumlarını ele aldığı *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rival* başlıklı kitabında Gellner, sivil toplum ve İslâm arasında uzlaşmaz bir ilişki olduğunu iddia eder. Bu savını ise İslâm'ın sivil toplumun gelişimi için vazgeçilmez olan sekülerleşmeye karşı dirençli olduğu düşüncesi üzerine temellendirir. Her ne kadar Gellner Türkiye örneğinin, Kemalist mirasın güçlü bir parçası olan askerî-siyasal seçkinlerin çoğulcu bir sivil toplumu kitlelere dayatması bakımından farklı olduğunu söylese de, temel düşüncesi İslâm'ın sivil toplumun gelişimi önünde engel oluşturduğudur (Gellner, 1994: 199-200). Ancak burada temel bazı verilerini kullandığımız söz konusu araştırmanın bulguları ve Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının (STK) üye ve yöneticilerinin değerlendirmelerine göre, otoriter ve merkeziyetçi devlet geleneği sivil toplum oluşumunda etkili bir engel olarak işlemekte, ancak aynı zamanda STK'ların gelişiminin paradoksal bir şekilde şartlarını oluşturmaktadır Laclau (1990). Bu bakımdan Türkiye'de sivil toplumun yeterince gelişememiş olduğu sorusunun yanıtını Batı-merkezli teori ve kavramlarla açıklamaya kalktığımızda yetersiz ve olumsuz bir resimle karşı karşıya kalmaktayız. Oysa ki İslâm ve İslâm'ı kendine önemli bir referans noktası olarak alan İslâmî eğilimli STK'lar Türkiye'ye özgü farklı toplumsal dinamiklere bağlı olarak sivil toplumun oluşum ve gelişim sürecinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu bakımdan İslâmî eğilimli STK'lar hem Türkiye'deki İslâmcı düşünce ve hareketin içinde özel bir yeri teşkil etmekte hem de sivil toplumun gelişmesi yönünde doğrudan ya da dolaylı katkılarda bulunabilmektedir. Bu makalede ise gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasının örnekleminde yer alan STK'lar üzerinden, İslâmî eğilimli STK'ların kimliklerini, sivil topluma ve devlete bakışlarını, birbirine benzeyen ve farklılaşan yönlerini tartışmaya çalışacağız.

İlk olarak İslâmî eğilimli STK'ların, her ne kadar temel bir paydayı paylaşsalar da, birbirinden farklılaşan kimliklere sahip olduğunun altı çizilmesi gerekmektedir. Bu farklılaşmayı sınıf, cinsiyet, eğitim gibi parametrelerin yanında ideolojik farklılıklarıyla da açıklamak mümkün görünmektedir. Bugün gelinen nokta itibarıyla kimi İslâmî eğilimli STK'lar evrensel insan hakları ilkelerini kendilerine temel referans noktası olarak koyarken, kimisi geleneksel Türk toplum değerlerini de içine alan İslâmî bir yaşam tarzını hayata geçirmek için çalışmaktadır. Bu çalışma-

ya dahil olan STK'lar elbette İslâmî eğilimli STK'ların tüm sosyo-ekonomik ve ideolojik yelpazesini yansıtmamaktadır. Ancak yine de araştırma sonunda ortaya çıkan veriler ve gözlemler ortada homojen bir yapı olmadığını göstermektedir. Ayrıca İslâmî eğilimli STK'lar, İslâmcı hareket ve düşünce içinde de yeni bir duruma karşılık gelmektedir. Geleneksel tarikat ağının devamı olan ve kimi tarikatların dernek veya vakıf biçiminde yeniden örgütlenmesinden ibaret olan oluşumların yanında, bunlardan bağımsız olarak yapılanan ve toplumsal taban olarak tarikat ağı üzerine oturmayan yeni sivil örgütlenmeler de dikkati çekmektedir. Bu çalışmanın da esas ilgisi bu türden, tarikat bağını belirgin bir şekilde içermeyen STK'lara yönelmektedir. Dolayısıyla bu makalenin örnekleminde yer alan STK'lar insan hakları, insanî yardım, eğitim, kadın, kültür, gençlik gibi konularda çalışan dernek ve vakıfların yanında sanayici-işveren ve işçi kesimini temsil eden dernek ve sendikaları kapsamaktadır. Yine de biz bu makalede bütün İslâmî eğilimli STK'ları analiz edebilecek bir veriye sahip olmadığımızın altını çizmek istiyoruz. Ayrıca araştırmanın örneklemi içerisinde yer alan STK'lar için ise, ulaştığımız değerlendirmelerin kesin doğrular değil, mevcut veriler çerçevesinde öne çıkan saptamalar olduğunu düşünmekteyiz.

İSLÂMÎ EĞİLİMLİ STK'LAR VE DEVLET İLİŞKİLERİ

Türkiye'de sivil toplum alanına yönelen her ilginin kaçınılmaz bir şekilde devleti de göz önüne almak durumunda kaldığı söylenebilir. Türkiye özelinde devlet ideolojik farklılaşmaların, "merkez-çevre" tanımlarının nasıl şekilleneceği konusunda önemli bir etkiye sahiptir. Mevcut güçlü ve merkeziyetçi devlet geleneği, meşru olan ve olmayan toplumsal örgütlenmeleri ve hareketleri kendine göre tanımlaya gelmiştir. Bu bakımdan STK'ların içinde yer alan kişiler Türkiye'de mevcut devlet yapılanmasının ve bunun topluma yansımalarının sivil toplumun önünde ciddi bir engel oluşturduğunu düşünmektedir. Devlet mekanizması hem kısıtlayıcı yasal düzenlemeler, hem de bunların çizdiği dar sınırları da aşan kimi uygulamalar aracılığıyla sivil toplum alanının gelişimini güçleştirmekte ve önemli engeller ortaya koymaktadır; bu durumun sivil toplum örgütlenmelerinin kimliklerini belirlemede etken bir faktör olduğunu da kabul etmek durumundayız.[3] Bu bakımdan STK'ların devlet ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu, mevcut devlet yapısını nasıl gördüğünü anlamak, bu örgütlerin kimliklerine dair bize ipuçları vermektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, "devlet" kavramı ile anlaşılanın her durumda iktidardaki hükümet anlamına gelmediği, tarihsel olarak kendini "merkez"e konumlandırmış olan askerî-bürokratik seçkinlerin ve onların temsilcisi olduğu zihniyetin yerel ve merkezi devlet yapılanması ile hayata geçmiş haline karşılık gelebildiğidir. Örneğin İslâmî eğilimli STK'lar zaman zaman iktidardaki partilerle yakın siyasal görüşe sahip olsa da, esas olarak resmî ideoloji önünde aynı yakınlığı bulamamaktadır. Sonuç olarak, "merkez"in en hassas olduğu ideolojik "sapma" noktalarından birinin üzerine oturan İslâmî eğilimli STK'ların devlet algısı onların muhalif veya uzlaşmacı kimliklerini birbirinden ayrıştırmakta önemli bir faktördür.

Derinlemesine görüşme yapılan STK yöneticileri, devletin sivil toplumun ve STK'ların gelişmesinin önünde çok önemli bir engel oluşturduğunu düşünmektedirler. Örneğin İslâmî eğilimli bir STK olan İnsani Yardım Vakfı'ndan bir yönetici STK'ların devlet tarafından devleti yıkacak kuruluşlar olarak algılandığını belirtirken, yine aynı eğilimde oln Mazlum-Der'den görüşülen yöneticiler devletin her alanındaki hakimiyetinin bir baskı unsuru olarak işlediği noktasında birleşmektedirler. Siyasetin belirli bir sınıfın tekeli altında kaldığı

vurgulanırken, "kutsal devlet" anlayışının ve "devletçi zihniyet"in topluma egemen olduğunu ve tarihsel olarak da böyle bir geleneğin mirasçısı olduğumuzu söylemektedirler. Özgür bireylerin oluşmasına engel olan toplumdaki mevcut devlet kültürünün sivil toplum için de en büyük engel olduğunu belirten Mazlum-Der yöneticileri, buna bağlı olarak da anti-demokratik yasaların ve işleyişin sivil toplumun gelişmesini güçleştirdiğini ifade etmektedirler. Sonuç olarak "din, dil, etnik kimlik" gibi temel noktalarda da her şeyi toplum adına belirlemek isteyen devlet, kendinden bağımsız örgütlenmelerin önünü açmamakta hatta bu oluşumlara baskıyla yaklaşmaktadır. Özgür-Der'den bir yönetici ise siyasal sistemin sivil örgütlerin her tür etkinliği önünde bir engel olarak işlediğini söylemektedir. MÜSİAD'dan görüşme yapılan yöneticiler ise vatandaşlık bilincinin gelişmemiş olmasını, teslimiyetçi bir zihniyetin egemenliğini, toplumun sivil toplumcu bir zihniyete sahip olmayışını ve devlet yapısından kaynaklı engelleri ön plana çıkarmaktadırlar. Genel olarak İslâmî eğilimli STK'ların yöneticileri devleti sivil topluma engel bir faktör olarak göstermekten çekinmezken, yine İslâmî eğilimli olarak niteleyebileceğimiz Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu'ndan bir yönetici yasal çerçevenin yetersizliği ve sivil toplum bilincinin halkta uyandırılamamış olmasını önemli engeller olarak sıralamaktadır.

İslâmî eğilimli STK'ların sivil toplum kavramına yaklaşımlarından STK'ların ideolojik duruşuna paralel olarak vurgu yaptıkları noktalar değişmektedir. Kimileri sivil toplum kavramını daha politika dışı kavramlarla açıklarken ya da "devletin yükünü paylaşma" rolüne değinirken, tersi görüş ise sivil toplumun demokrasiye olan katkısını, toplumun örgütlenmesini, devlete karşı bir baskı unsuru oluşturabilmesini önplana çıkarmaktadır. Buna göre derinlemesine görüşme yapılan STK'lardan Gökkuşağı Platformu ve Ak-Der ilk gruba girerken, Özgür-Der, Mazlum-Der ve İHH İnsanî Yardım Vakfı ikinci gruba girmektedir. MÜSİAD'dan görüşülen yöneticiler ise her iki gruba da girebilecek şekilde yorumlarda bulunmuşladır. Sözü edilen STK'ların sivil toplum ve devlet kavramlaştırmalarından yola çıkarak birbirlerinden farklılaşan yönleri konusunda çıkarımlarda bulunmak mümkündür. STK'ların bir kısmı devlete karşı daha açık bir muhalif konumu, daha bağımsız ve politik bir tavrı olan sivil toplum anlayışını benimserken, diğer bir grup ise daha devlet yanlısı ya da devlete muhalif durmayan bir konumdan hareketle bu kavramları yorumlamaktadır. Kimi durumlarda bu temel iki pozisyon arasında geliş gidişler yaşandığını ve örneğin genel olarak merkeziyetçi-baskıcı devletten olumsuz olarak bahsedilirken, söz konusu olan kendilerinin devletle bire bir yaşadığı sorunlar olduğunda bazı STK yöneticilerinin daha kapalı bir eleştiriyi tercih ettiği veya devlete karşı açık bir muhalif söylem kullanmaktan kaçındığı görülmektedir. Burada altı çizilmesi gereken iki nokta bulunmaktadır: İlk olarak STK'lar için yasal anlamda mevcut durumun yeterince güven verici olmaması nedeniyle STK'lar kullandıkları söyleme kaçınılmaz olarak dikkat etmek durumunda kalabilmekte ve bunun sonucunda da devletle yaşadıkları sorunları dile getirmekte yeterince açık davranmamaktadırlar.

İkinci olarak, daha önce belirttiğimiz gibi, STK'ların özellikle 'devlet'i nasıl algıladıkları, 'devlet'in karşısında kendi konumlarını nereye oturttuklarıyla da ilişkilidir. Şöyle ki, sadece İslâmî eğilimli STK'lar değil, bu çalışmanın kapsadığı hemen hemen tüm STK'lar kendilerini 'merkez'de gördükleri ve tanımladıkları oranda 'devlet'e karşı daha olumlu bir dil kullanmakta, diğer taraftan 'devlet'e karşı açık bir muhalif dil geliştiren STK'lar ise kendilerini de 'devlet'in ve resmî ideolojik söylemin konumlandığı merkezden uzağa taşımaktadırlar. Örneğin, daha

devletçi bir eğilime sahip bazı STK'ların üye ve yöneticileri kendilerini devletten ve onun temsil ettiği resmî ideolojiden uzak görmedikleri ve hatta kendilerini onunla özdeş algıladığı için, kendilerini gördükleri yer diğerlerinden farklı olabilmektedir. İslâmî eğilimli STK'lar içinde ise resmî ideoloji tarafından 'sakıncalı' algılanma durumuna karşı bir tür oto-kontrol geliştirerek, kendilerinin de 'devlet'in yardımcısı olduğunu vurgulama ihtiyacının öne çıktığı durumlar olabilmektedir. Bu durumda ise, söz konusu STK'lar 'mağdur' veya 'muhalif' değil, 'meşru' olma gayreti içerisine girmektedirler. Türkiye'deki mevcut yasal ve fiilî durumdan kaynaklanan bu hassasiyet nedeniyle bazı İslâmî eğilimli STK'larda dışarıya karşı savunmacı ya da kapalı bir tavır egemen olabilmektedir. Böylesi durumlarda bir taraftan sivil toplumun ve demokrasinin ne olması gerektiği konusunda mevcut duruma karşı muhalif ve alternatif bir söylem geliştiren STK yöneticileri, kendi deneyimleri söz konusu olduğunda kapalı bir kutuya dönüşebilmektedirler. Bu ikilemin nasıl yaşandığı, STK'ların devletle yaşadığı sorunlara bakıldığında daha açık bir şekilde ortaya konabilir.

Özellikle doğrudan insan hakları konusunda çalışan az sayıdaki STK -sadece İslâmî eğilimli olanlar değil- rutin pratikleri sırasında devletle en sık ve en ciddi sorun yaşayan STK'lar olarak öne çıkmaktadırlar. İnsan hakları ihlalleri gibi Türkiye'de varlığı en çok yadsınmak istenen konular üzerine çalışan STK'lar yoğun ve yıldırıcı devlet denetimiyle sıklıkla yüz yüze gelmektedirler. Özellikle derneklerin denetimi İçişleri Bakanlığı dolayısıyla valilik ve emniyet müdürlüklerine bağlı olduğu için, bu STK'ların etkinlikleri kolaylıkla geciktirilebilmekte veya engellenebilemektedir. Bu bakımdan insan hakları konusunda çalışan en faal kuruluşlardan biri olan Mazlum-Der sözünü ettiğimiz türden sorunlarla yoğunlukla karşılaşmaktadır. Mazlum-Der bir taraftan evrensel insan hakları ilkelerini kendine temel referans noktası olarak alan ve kapsamını, ulaşmaya çalıştığı kitleyi herhangi bir ideolojik bağ ile sınırlamak istemediğinin altını çizen bir kuruluş olarak, İslâmî eğilimli STK'lar içinde daha farklı bir yerde durmaktadır. Mazlum-Der üye ve yöneticileri etkinlikleri sırasında devlet nedeniyle yaşadıkları sorunları açıklıkla dile getirmekte ve mevcut merkeziyetçi anlayışın STK'ların ve muhalif düşünce ve hareketlerin önünde nasıl engel oluşturduğundan yakınmaktadırlar. Örneğin bir yönetici "Beğenmediğimiz yasalar dahi güvenlik güçleri tarafından uygulanmıyor, ilk olarak hiç olmazsa bunların uygulanması gerekiyor. Biz devlet geleneği olan bir yapıdan geldiğimiz için fert devletin karşısında daima zayıftır, onunla mücadeleye kalktığından devlet onu sıkıştırmaya çalışır, ferdin en önemli yardımcısı burada sivil toplum örgütleri olmalıdır" ifadesiyle devletin tutumuna ve STK'ların buradaki rolüne işaret etmektedir. Bir başka yönetici ise yaşadıkları sorunlardan birine şöyle örnek veriyor: "İnceleme yapmak istediğimiz sorunlar için izin alamıyoruz, gidemiyoruz. Onların dediği oluyor. İnsan Hakları Günü'nde düzenleyeceğimiz bir panel engellendi önce, daha sonra yargıdan izin çıktı. Sembolik olarak 'Filistin askısı' gömecektik, yol boyunca inanılmaz güvenlik engelleri vardı. Sonra jandarma sorun çıkardı. 'Köy yakma' olayını incelemek istedik, engellemeler oldu, o bölgeye gidemedik. İlk kez biz belirlemiştik 1800'ün üzerinde köy yakıldığını. Amacımız hükümetle kavga etmek değil, olabildiğince sorunları ortaya çıkarmaya, objektif bir dil kullanmaya ve güvenilirliğimizi sarsmamaya çalışıyoruz." Ayrıca Mazlum-Der yöneticileri bir takvimde kullandıkları fotoğraflar gerekçesiyle Şanlıurfa ve Malatya şubelerine karşı kapatma davası açıldığını belirtmişlerdir. Bu ifadelerin de ortaya koyduğu gibi bir insan hakları örgütü olarak Mazlum-Der, yoğun denetimini ve engellemeyi sıklıkla

tecrübe etmekte ve bu türden deneyimler de kendiliğinden daha muhalif bir kimliğin güçlenmesini beslemektedir. STK üye ve yöneticilerininn deneyimleri ve yorumları göstermektedir ki, kişisel geçmişinde belirgin ideolojik bir kimliği olmayanlar bile, bir STK yapılanması içinde devlet baskısıyla bire bir karşı karşıya kalmanın sonucu olarak politizasyon sürecine girmekte ve aslında bu şekilde devlet kendi baskıcı-yıldırıcı yöntemleriyle kişilerin ve STK'ların daha da politikleşmesine neden olmakta, onları ideolojik anlamda 'periferi'ye itmektedir. Bu durumun İslâmî bir arkaplana sahip olan STK'lar için de geçerli olduğu ortadadır.

Üniversitelere başörtüsü yasağının getirilmesi sonucunda, okullarından ayrılmak zorunda kalan öğrenciler tarafından kurulan Ak-Der ve Özgür-Der de benzer sorunları tecrübe etmektedir. Aynı zamanda insan hakları konusunda da etkinlik yürüten bir dernek olan Özgür-Der yöneticisi, sık sık emniyet güçleri tarafından denetlendiklerini, derneğin yönetim kurulu üyelerinin pek çok kez para cezasına çarptırıldığını, Dernekler Kanunu'nda yer alan yasal haklarının bile kullandırılmadığını ve basit etkinliklerini dahi güçlükle yürüttüklerini ifade etmiştir. Benzer bir şekilde Ak-Der'den bir yönetici de pratikte uygulananın yasal mevzuatttan daha da kısıtlayıcı olduğunu, derneklerin çok sınırlı bir alan içinde hareket etmek durumunda kaldıklarını ve STK'ların "her an hatalı bir durum olabilir" mantığı içinde devlet tarafından sürekli kontrol edildiğini vurgulamıştır. MÜSİAD'dan görüşülen yöneticilerin büyük bir kısmı da genel başkanlarının yaptığı bir konuşmadan ötürü dava açıldığını dile getirken, bir diğeri somut anlamda devletle bir sorunları olmadığını ancak soyut düzeyde böyle bir konumla karşı karşıya bırakılabildiklerini söylemiştir. Gökkuşağı Platfomu'ndan görüşülen yönetici ise devletle hiçbir şekilde sorunları olmadığını söyleyerek bunun nedenini de şu şekilde açıklamaktadır: "Amacımız ve çalışmamız daima devletin yükünü azaltma bakış açısı ile olduğundan hiçbir sorunla karşılaşmadık. Bize bıraktıkları saha içerisinde kalmayı kabul ettik. Kanun bize ne kadar saha bırakıyorsa 'tamam, biz bu alanda çalışırız' dedik. Çünkü kanunlara uyarak çalışabilirseniz hizmet edebilirsiniz. Biz bu alanı zorlamayı hiç düşünmedik." Her ne kadar Gökkuşağı Platformu'ndan görüşülen yönetici mevcut yasal düzenin çok yetersiz olduğunu teslim etse de,[4] bunu sorgulama ve sınırlarını zorlama taraftarı olmadıklarını ifade ederek diğerlerinden ayrılmaktadır. Devletle yaşanan sorunlar ve bunu ifade etme durumu bakımından İHH İnsanî Yardım Vakfı yukarıda belirttiğimiz türden bir ikilemi ortaya koymaktadır. İHH İnsanî Yardım Vakfı'ndan görüşülen yönetici 1999 Marmara Depremi sonrasında depremzedeler için kullandıkları yardım hesabına el konulmasını ve iki yılın sonunda kendi lehlerine sonuçlanan davayı yaşadıkları sorunlara bir örnek olarak göstermiştir. Ayrıca, Kemalist derneklerin de benzer yardım kampanyası düzenlediklerini ancak onların hesaplarına kendileri ve Mazlum-Der'inki gibi el konulmadığına dikkat çekmiştir.[5] Ancak İHH İnsanî Yardım Vakfı'ndan ankete katılan üyelerin çoğunluğu aynı soruya yanıt olarak büyük bir çoğunlukla fikir beyan etmemeyi tercih etmişlerdir.[6] Bu durum aslında sadece İslâmî eğilimli STK'ların değil başka pek çok STK'nın Türkiye'deki yasal güvensizlik ortamından dolayı devletle yaşadıkları deneyimleri dile getirmede çekinceli davranmalarına neden olabilmektedir. Anket örneklerinde yer alan diğer İslâmî eğilimli STK'larda da üyelerin ortalama olarak üçte biri bu konu hakkında fikirleri olmadığını söylemişlerdir. Ancak Mazlum-Der ve MÜSİAD'ın yarısından çoğu devletle sorun yaşadıklarını belirtirken, Gökkuşağı Platformu üyelerinin çoğunluğu sorunlu bir deneyim tecrübe etmediklerini söylemişlerdir.

İSLÂMÎ EĞİLİMLİ STK'LARIN TÜRKİYE'DEKİ SİVİL TOPLUM TARİHİNE VE SINIF YAPISINA BAKIŞI

Bu bölümde de İslâmî eğilimli STK'ların Türkiye'deki sivil toplum oluşumunun sınıfsal ve tarihi temeline nasıl yaklaştıklarını ve bu değerlendirmelerin kendi kimliklerini anlama yolunda nelere işaret ettiğini tartışacağız. İslâmî eğilimli STK'ların yöneticileri arasında yaygın olan görüş Türkiye'de sivil toplumun ve STK'ların ancak belirli bir kesimin katılımından oluştuğu düşüncesidir. Bu 'belirli kesim'in içine ise daha çok "eğitimli", "entelektüel", "orta-üst sınıf", "politik muhalif gruplar", "duyarlı insanlar" benzeri bir azınlığın dahil olduğu düşünülmektedir. Ancak önemli bir nokta da, pek çok kişinin "mağdur edilen", "haksızlığa uğrayan" grupların ve kişilerin örgütlenme eğiliminde olduğunu düşünmesidir. Örneğin başörtüsü yasağının ardından üniversitelerden uzaklaştırılan ya da öğrenimlerini bırakmak durumunda kalan öğrenciler tarafından kurulan iki dernek olan Özgür-Der ve Ak-Der'in de yöneticileri "haksızlığa uğramış insanlar", "ayrımcılığa uğramış kesimler" ifadeleriyle kendi örgütlenmelerine referans vererek bu konuyu yorumlamışlardır. Özgür-Der'den görüşülen yönetici STK'ların sınıf tabanına ilişkin olarak ise "özellikle İslâmî camiadaki örgütlenmelerde sınıf temelinde bir ayrım yapmak pek doğru olmaz. Çünkü başörtüsü gibi bir problemi hem bir öğrenci hem bir avukat aynı anda yaşıyor" ifadesiyle 'haksızlığa uğramış olma' ortak paydasına dikkati çekmektedir. Gerçekte, derinlemesine görüşme yapılan İslâmî eğilimli STK yöneticileri arasında özellikle 'mağduriyet' temelinde sınıfsal bir heterojenliğin söz konusu olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Bu eğilimin arkasında İslâmî bir yaşam tarzını veya ideolojiyi benimseyen insanların devlet tarafından baskıya maruz bırakılması sonucunda mağdur edildiği düşüncesinin yattığı düşünülebilir. Ayrıca, bu grup içinde kendilerini sınıfsal farklarla görmekten çok, bir dünya görüşü ve dinî inanç bütünlüğü içinde kaynaşmış bir grup olarak kabul etme isteği öne çıkmaktadır. Dolayısıyla sınıf yapısının STK'dan STK'ya değişebildiği düşüncesi, İslâmî eğilimli olanların sınıf temeline oturmadığı yaklaşımıyla birleşmektedir. Bu durumda, örneğin sermaye veya işçi kesiminin örgütlendiği STK'larda belirgin bir sınıf yapısı varken, ideoloji etrafında birleşen insanlar farklı toplumsal sınıflardan gelebilmektedir. Bir Mazlum-Der yöneticisi ise sivil toplum örgütlenmesinin tüm toplumu kapsayamamasının nedenini devlet olarak görmekte ve şöyle demektedir: "Bu aslında temelde devletin sorunudur. Bizzat devletin kendisi topluma bir bütün olarak yaklaşmamış, belli kamplarda görerek yaklaşmıştır. Bu da toplumun kendi arasında birlikteliği sağlamasını engellemiş, STK'lar da bu ayrışmanın cenderesinden kurtulamamışlardır." MÜSİAD'dan bir yönetici ise STK'ların büyük ölçüde ortak çıkar etrafında örgütlendiğini belirterek, bunu da büyük ölçüde sınıf tabanının sağladığını ifade etmektedir. Ancak bu durumu Marksist terminolojiyle adlandırmaktan çok "bir araya gelişi sağlayacak menfaat birliği"nin önemli olduğu şeklinde yorumlamayı daha doğru bulduğunu eklemiştir. Genel tablo ortaya koymaktadır ki, STK'ların hangi toplum kesimlerini kapsadığı sorusuna yanıt olarak "eğitimli", "orta-üst gelir grubundan", "muhalif" bir azınlığın katılımıyla oluştuğu düşüncesi öne çıksa da, sınıf yapısı olarak ifade etmeleri istendiğinde, genel eğilim belirgin bir sınıf yapısı olmadığı, heterojen bir örgütlenmenin söz konusu olduğu şeklindedir. Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta ise özellikle İslâmî eğilimli gruplar içinde sınıf farklılıklarının vurgulanmadığı, daha çok sahip oldukları ortak değerler ve inanç veya karşılaştıkları benzer haksızlıklar üzerinden paylaştıkları ortaklığın önemsendiğidir. Bunun

sonucu olarak da, sınıf yapısına sahip olan STK'lar daha çok kendi dışlarındaki STK'lar olmakta, kendileri ise her kesimden insana hitap etmektedirler.

İslâmî eğilimli STK'ların Türkiye'de sivil toplumun tarihsel arkaplanına bakışları da bir taraftan Cumhuriyet döneminin getirdiklerini nasıl algıladıkları, bir taraftan da Osmanlı mirasına nasıl baktıklarıyla ilişkilidir. İslâmî eğilimli STK'lar diğerlerine oranla Osmanlı'dan kalan vakıf mirasına daha fazla dikkat çekmektedirler. Buna göre, Türkiye'de sivil toplumun özellikle vakıf örgütlenmesi bakımından Osmanlı'ya dek uzanan bir geçmişi bulunmaktadır. Ancak Cumhuriyet'le bu gelenek bir kesintiye uğramış, bu miras yadsınmış ve yakın bir döneme kadar da sivil örgütlenmeler yeterince güçlenememiştir. Osmanlı vakıf mirasına dikkati çeken STK yöneticilerinden bir kısmı ise bugünün STK'larının köklerinin yeni olduğunu ve eskinin devamı olmadıklarını da belirtmektedirler. Ancak, örneğin Gökkuşağı Platformu'ndan bir yönetici bu yorumun karşısındadır: "Derneklerin, vakıfların daraltıldığı bir dönemde Batı istiyor diye bazı haklar getirildi. Oysa öz değerlerimize sahip çıkarak neler verebileceğimiz, alabileceğimiz konusunda karar verebilmeliydik. Bizim çok ciddi bir Osmanlı geleneğimiz var ki 'sivil toplum yeni yeni oluştu' demek çok yanlış olur. Osmanlı'da çok sayıda kadın kuruluşu vardı. Halkın gönüllü vakıf eğitimi vardı. Batı'ya kendi değerlerimizi aktarmalı, onlardan da teknoloji ve bilimi almalıydık. Oysa bunu yapmadık, geriledik." Benzer bir yorumda bulunan Mazlum-Der yöneticisi ise "Osmanlı'dan gelen bir miras var. Esnaf örgütleri, vakıflar ve ahilik vardı. STK'lar bizim için yeni bir kavram değil. Osmanlı kültürü içinde çok ciddi fonksiyonel karşılıkları vardı. Bugünküler gibi sadece söylemde değildiler" demektedir. İHH İnsanî Yardım Vakfı'nın bir yöneticisi ise "Vakıfların pek çok şeyi üstlendiği bir vakıf mirası söz konusu elbette. Ancak daha sonra bu kültüre bir set çekilmiş. Yurtdışındaki NGO'ların[7] bir çoğu gelmişler, bizim arşivlerimizi araştırmışlar, bunun ciddiyetini de anlamışlar" ifadesiyle Osmanlı'daki sivil örgütlenmelere verdiği önemi ifade etmektedir. Bu ve benzeri yorumlarda yatan düşünce Batı'da gelişmiş olduğu kabul gören sivil toplumun Osmanlı'da zaten varolduğu, ancak Cumhuriyet'le bu mirasın geriletildiğidir. Dolayısıyla, İslâmî eğilimli STK'lar arasında "kendi öz değerlerimize" sahip çıkarak Türkiye'de yeniden sivil toplumu tesis etmek mümkün olduğu fikri önemli bir ağırlığa sahiptir. Bu şekilde mevcut bir geleneği yıkan veya gerileten Cumhuriyet dönemi de eleştirilmektedir. Ayrıca İslâmî eğilimli STK'ların ciddi bir biçimde destekledikleri sivil toplumcu anlayış Batı'ya ait bir değer olarak değil, Türk toplumunun kendi geçmişinde sahip olduğu bir olgu olarak kavramsallaştırılmaktadır.

İSLÂMÎ EĞİLİMLİ STK'LAR ARASI FARKLILAŞAN KİMLİKLER

İslâmî eğilimli STK'ların önemli ortak paydalara sahip olmakla beraber, birbirinden farklı özellikleri, eğilimleri barındırdıkları ve bu bakımdan heterojen bir yapının söz konusu olduğu daha önce belirtilmişti. İslâmî eğilimli STK'lar çalışma konuları, üyelerinin demografik yapısı -özellikle cinsiyet dağılımı-[8] bakımından birbirinden farklılıklar gösterse de, bazı temel konular hakkında da farklılaşan yorumlar ortaya koymuşlardır. Burada verilerini kullandığımız araştırma kapsamında gerçekleştirilen anket çalışması dahilinde, STK üye ve yöneticilerine yöneltilen 24 Likert tipi sorunun "cluster/küme analizi" sonuçları ile ortaya çıkan tabloda İslâmî eğilimli STK'ların kendi aralarında iki grup oluşturduğu görülmektedir.[9] Bu gruplaşmalar STK üyelerinin sorulara verdikleri benzer yanıtlar üzerinden oluşmaktadır. Buna göre anket örnekleminde yer alan STK'lardan Mazlum-Der, İHH İn-

sanî Yardım Vakfı ve Yeni Asya Vakfı bir grupta, Hak-İş, MÜSİAD, MGV ve Gökkuşağı Platformu ikinci bir grupta kümelenmişlerdir. İkinci grupta yer alan STK'lardan İslâmî eğilimli çevrenin işveren ve işçi örgütlenmeleri olan Hak-İş ve MÜSİAD bir alt grupta, MGV ile Gökkuşağı Platformu ikinci bir alt grupta toplanmıştır. Bu kümelenmeyi şu şekilde yorumlamak mümkündür: Mazlum-Der, İHH İnsanî Yardım Vakfı ile Yeni Asya Vakfı'ndan oluşan ilk grup daha muhalif kanadı temsil ederken, Hak-İş, MÜSİAD, MGV ve Gökkuşağı Platformu muhafazakâr kanadı temsil etmektedir.

Bu gruplaşmanın ifade ettiği farklılaşmayı daha iyi analiz edebilmek için ise bu makalenin verilerini kullandığı araştırmanın örnekleminde yer alan 39 STK'nın 34'üne uygulanan "cluster/küme" analizinde İslâmî eğilimli STK'ların nasıl gruplaştığına bakmak açıklayıcı olacaktır. Analiz sonucunda ortaya çıkan iki ana grubun birinde farklı alt gruplar halinde "liberal", "sol-liberal", "apolitik", "sağ muhafazakâr", "milliyetçi muhafazakâr", "İslâmcı muhafazakâr" STK'ları barındıran "anadamar/geleneksel" STK'lar, diğer tarafta ise "İslâmcı muhalif" ve "sol muhalif" STK'ları barındıran "muhalif STK'lar" grupları bulunmaktadır. Mazlum-Der, İHH İnsanî Yardım Vakfı ve Yeni Asya Vakfı "muhalif İslâmî eğilimli" STK'ları oluştururken, yine Hak-İş ve MÜSİAD bir alt grup, MGV ve Gökkuşağı Platformu başka bir alt grup olarak "İslâmî eğilimli muhafazakâr STK'lar" grubunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, İslâmî eğilimli STK'lar iki ayrı gruba bölünmüşlerdir. Bu bölünme ise STK üyelerinin devlet, sivil toplum, yurttaş ilişkileri ile temel bazı toplumsal çatışma konularındaki farklılaşan yorumlara sahip oldukları anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak "muhalif İslâmî eğilimli STK'lar" sivil toplum alanındaki devlet hegemonyasını açık bir şekilde eleştirmekte, sivil toplumun gelişmesi, bireyin devlet karşısında daha bağımsız hale gelmesi gerektiği yönünde fikir bildirmektedir. "Muhafazakâr" kanatta yer alan STK'lar içinde ise özellikle MGV (Millî Gençlik Vakfı), ardından da Gökkuşağı Platformu sivil toplum ve birey üzerindeki devlet hegemonyası konusunda diğer İslâmî eğilimli STK'lardan daha "devletçi" bir eğilim göstermektedir. Özetle, "muhafazakâr İslâmî eğilimli STK'lar", "muhalif İslâmî STK'lar"a oranla bireysel özgürlüklere daha az vurgu yapmakta, daha devletçi bir pozisyonu korumaktadır. Diğer taraftan, "muhalif" kanatta yer alan İslâmî eğilimli STK'ların, "sol muhalif" STK'lar ile devlet, sivil toplum, yurttaşlık, bireysel özgürlükler konularında çok benzer eğilimler göstermelerine karşın dinî cemaatler, ailede veya örgütte liderlik[10] gibi noktalarda farklıştıkları gözlenmektedir. Örneklemde yer alan STK'lar arasında en önemli ayrılık noktalarından biri olan "başörtüsü yasağı" ve "Kürtçe yayın" konusunda ise sol ve İslâmî eğilimli STK'ların "Kürtçe yayın" serbestisinden ve "başörtüsü yasağı"nın kaldırılmasından yana birbirine yakın tavır aldıkları görülmektedir.[11] Yine de "sol eğilimli" ve "İslâmî eğilimli" STK'ların devlete muhalif olma temelinde aynı noktalarda birleşmelerini, söz konusu STK'ların farklı nedenlerle olmakla birlikte, devletin yaklaşımından rahatsızlık duymalarıyla açıklamak mümkündür. Bu anlamda, resmî devlet ideolojisi veya "askerî-bürokratik seçkinler" karşısındaki "mağduriyet" ya da "muhalefet" İslâmî eğilimli ve sol eğilimli STK'ları aynı grupta toplamaktadır. Bu grup içerisinde yer alan tarafların ve hatta aynı tarafta yer alan STK'ların da, pratikte yürüttükleri yoğun bir iletişim ve ortaklık söz konusu olmasa da, "baskıcı devlet" ve pek çok başka konuya ilişkin değerlendirmelerinin ciddi anlamda benzeştiği söylenebilir. Sonuç olarak, büyük ölçüde "muhalif STK'lar" grubunda yer alan STK'ların hepsinin farklı gerekçelerle de olsa, devlete karşı muhalif olma ve daha çok öz-

gürlük talep etme noktasında birleşerek aynı grupta yer aldıkları söylenebilir.

Burada önemli olan noktalardan biri de STK'ların gruplara ayrılmasında devlet algılarının, devlet ideolojisine karşı takındıkları pozisyonun önemli derecede belirleyici olmasıdır. Yani STK'lar devletle olan ilişkilerine paralel bir şekilde kendi aralarında da gruplaşmalara girebilmekte, bunun sonucu olarak da devlet yanlısı STK'lar ve muhalif STK'lar gibi ayrımlar yaşanabilmektedir. Yerasimos'un Türkiye'de devlet-sivil toplum ilişkisi üzerine geliştirdiği bir yorumu burada anmak faydalı olabilir. Yerasimos'a göre, Türkiye'de köktenci hareketlerden endişe duyan modernleşmeci akımlar ve örgütler devlete daha yakın durma ihtiyacını duyarken, daha muhafazakâr görünen örgütler devlet kontrolünü azaltmak amacıyla devlete karşı daha muhalif ve eleştirel olabilmektedirler. Dolayısıyla, Türkiye'de ilerici grupların örgütleri devlete yakınken, muhafazakâr grupların örgütleri daha uzak ve muhalif olabilmektedir (Yerasimos, 2001: 20). Bu perspektiften bakıldığında, "cluster/küme" analizi sonucunda örneğin Kemalist STK'ların "anadamar/geleneksel STK'lar" grubunda yer almalarına karşın Mazlum-Der ve Yeni Asya Vakfı gibi kimi İslâmî eğilimli STK'lar "muhalif" kanatta yer alabilmektedir.

"Muhafazakâr İslâmî eğilimli STK"ların temel olarak devletin sivil toplum üzerindeki hegemonik tavrı, bireysel özgürlükler ve haklar noktalarında "İslâmî eğilimli muhalif STK"lardan daha "devletçi" bir çizgide durdukları belirtilmişti. Bunun dışında İslâmî eğilimli STK'lar birbirlerinden "Kürtçe yayın"a karşı çıkma/çıkmama, "STK'larda liderin rolü"ne önem verme/vermeme, "Türk siyaset geleneğinin Osmanlı'dan bugüne geçirdiği değişim" ve "vakıfların çoğunun belli çıkarlar için kullanıldığı/kullanılmadığı" konularında ayrışmaktadırlar.[12] "Kürtçe yayın"a en çok karşı çıkan STK'lar Hak-İş ve Gökkuşağı Platformu olurken, "STK'larda liderin rolü"ne en çok önem verenler Hak-İş, MGV ve Gökkuşağı Platformu olarak belirmektedir. İslâmî eğilimli STK'larda çok yaygın olan vakıfların yürüttükleri etkinliklerin meşruluğundan en çok şüphe eden İslâmî eğilimli STK'lar ise MÜSİAD ve Hak-İş'dir. Söz konusu bu farklılaşma noktalarını şöyle yorumlamak mümkündür: Özellikle Hak-İş "Kürtçe yayın" ve "vakıf"lar konusunda diğer İslâmî eğilimli STK'lardan farklı bir yerde durmaktadır. Gökkuşağı Platformu ise diğerlerinden daha muhafazakâr ve devlet yanlısı bir duruşu benimsemiştir. Diğer taraftan, toplumun farklı kesimlerinde olduğu gibi, "Kürt sorunu" İslâmî eğilimli STK'lar arasında da bir farklılaşma ve çatışma konusu olarak durduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı mirası ile girilen hesaplaşma ise yine İslâmî eğilimli STK'lar için önemli bir konudur. Bir tarafta -MGV ve Gökkuşağı Platformu gibi- Cumhuriyet'le gelen kopuşun altını çizmek için Osmanlı'dan bugüne bir süreksizlik olduğunu vurgulayanlar bulunurken, diğer tarafta, "İslâmî eğilimli muhalif STK'lar" gibi özellikle devletin bugünkü baskıcı merkeziyetçi tutumunu şiddetle eleştirenler, Osmanlı'dan bugüne siyaset geleneğinin bu anlamda çok değişmediğini savunmaktadır.

MAZLUM-DER ÖRNEĞİ

Buraya kadar alan araştırması deneyiminden elde edilen bilgiler üzerine inşa edilen İslâmî eğilimli sivil toplum kuruluşlarına dair tartışma, söz konusu araştırma kapsamında yer alan bir insan hakları örgütü olan Mazlum-Der örneğine odaklanarak sürdürülecektir. Bu noktada, Mazlum-Der'in karakteristik niteliğini, insan hakları gibi evrensel ilkeler üzerine temellenen bir konuda kurumsallaşmayı amaçlaması ve yine çalışma konusunun uluslararası sivil toplumun son dönemde ilgisinin yöneldiği bir konu olması olarak tarif etmek mümkündür. Ayrıca, Mazlum-Der İslâmcı düşünce ile liberal-demokra-

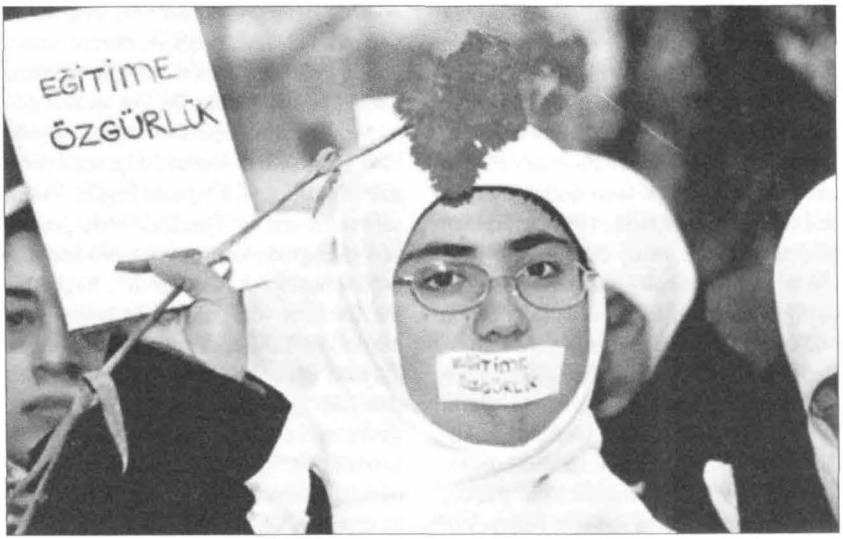
tik değerlerlere, melez bir kimliğin gerilimlerine ve getirilerine aynı anda sahip olabilmektedir. Bu bakımlardan Mazlum-Der'in İslâmî eğilimli STK'lar içerisinde özgün bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Mazlum-Der, Türkiye'de insan hakları üzerine çalışan STK'ların önde gelenleri arasında yer almaktadır. 1991'de kurulan Mazlum-Der, kuruluş döneminde özel olarak İslâmî eğilimli kişiler tarafından deneyimlenen insan hakları ihlalleri üzerine odaklanmıştır. Bu bölümde, Mazlum-Der'den[13] anket uygulamasına katılan ve derinlemesine görüşme yapılan kişilerin Türkiye'deki sivil toplum olgusuna bakışları ve devlet-sivil toplum ilişkisini değerlendirme biçimleri tartışılacaktır. Ayrıca, anket örneklemindeki kişilerin Türkiye'nin sosyo-politik gündeminde önemli yer kaplayan bazı temel konulara karşı tutumları üzerinde durulacak ve bu tutumlar *agonistik* ya da *antagonistik*[14] karakteristikler gösterdikleri ölçüde yorumlanacaktır.

Anket uygulamasına katılan Mazlum-Der üyeleri tarafından yapılan en yaygın iki sivil toplum tanımı, kavramın *devlete muhalif* olan yanını vurgulayarak *halkı savunma ve onun sesini duyurma* işlevini öne çıkaran ve kavramı *hükümet dışı örgütler* olarak gören biçimdedir. Derinlemesine görüşmelerdeki deneyimler ışığında yorumlandığında, Mazlum-Der katılımcıları tarafından *hükümet dışı örgütler* ifadesinin sivil toplum tanımı içerisinde kullanılması devletten bağımsız ve ona muhalif olma anlamlarına gelmektedir. Derinlemesine görüşmelerden yapılan bazı alıntılar, Mazlum-Der üyelerinin konuya dair fikirlerini örnekler niteliktedir: "Sivil toplum, taraf olmaktan, resmî olmaktan, üniformalı olmaktan arındırılmış olmaktır. Sivil toplum örgütünü de bu anlamda, bu özelliklerden arındırılmış olmak olarak algılıyorum." Mazlum-Der'den görüşülen bir başka kişi ise sivil toplumu şöyle ifade etmektedir: "Sivil toplum, devletlerin oluşum süreciyle paralel bir gelişim süreciyle ilişkili. 18 ve 19. yüzyıllarda devletler oluştu ve zamanla da yetersiz kalmaya başladı. Bunun sonucunda insanlar birtakım arayışlar içerisine girdiler ve sivil toplum ile STK'lar öne çıktı. Modern ulus-devletler kişileri kuşatır hale gelince, sivil toplum düşüncesi daha somutlaştı [...] Sivil toplum bugün, kamusal alanda yeri geldiğinde devletle çatışan, yeri geldiğinde onun eksiklerini kapatan örgütlenmeler haline geldi". Başka bir Mazlum-Der yöneticisi ise şu tanımı yapmaktadır: "Bu kavramın Batı'dan anlam kaybına uğradığını söyleyebiliriz. Askerden bağımsız olan gibi algılanıyor. Bu, yanlış olan ama çok yayılmış olan bir kullanım [...] Oysa ki, halk, kamunun dışındaki toplum diye algılanmalıdır. Ben, devlet dışı topluluk/örgütü kastediyorum."

Sivil toplum kavramını tanımlarken Mazlum-Der'den görüşülen kişilerin belirgin bir politizasyonu ve muhalefeti çok baskın olarak yansıtmayan bir dil kullandıkları göze çarpmaktadır. Görüşülen kişiler, sivil toplum kavramını Batı ile karşılaştırmalı tarihsel bir bağlam içerisine yerleştirmeye ve Türkiye örneğine alternatif oluşturabilecek diğer deneyimlerden aktarımlar yapmaya çalışmaktadırlar. Söz konusu değerlendirmeleri şu yönde yorumlamak mümkündür: Mazlum-Der, Türkiye'deki en geniş ağa sahip insan hakları örgütü olan İnsan Hakları Derneği'ne (İHD) oranla daha yeni bir oluşumdur ve İslâmî oryantasyondan daha kapsayıcı odaklara doğru bir kayış sergilemektedir. Mazlum-Der'in bu dönüşümü, kurucu kadro ile yeni kadrolar arasında bir kutuplaşmaya yol açsa da, derneğin tek referanslı yaklaşımlara karşı geliştirdiği hassasiyeti engellemiyor görünmektedir. Sivil toplum tanımlarında açığa çıkan kapsayıcılık ve geniş bağlamlar içerisine tartışmayı taşıma yaklaşımını da, derneğin söz konusu transferinin bir yansıması olarak nitelemek olanaklıdır.

Mazlum-Der üyelerinin çoğunluğu, Türkiye'de güçlü ve etkili bir sivil toplum oluşmasını engelleyen en önemli unsur



Mazlum-Der'in ağırlıklı gündem maddelerinden birisini, başörtülü kızların/kadınların "kamusal alanlarda" varolabilmesi mücadelesi oluşturdu. Buradaki mağduriyet, genelde İslâmcıların insan hakları söylemine ilgisini artırmıştır.

olarak baskıcı bir devletin varlığını belirtmişlerdir. Derneğin insan hakları konusu üzerine çalışıyor olmasının devlet kontrolü ile sıklıkla karşılaşmasına sebep olması, bu konuda özel bir duyarlılık geliştirmesine de yol açmaktadır. Dernekten yöneticilerle yapılan derinlemesine görüşmeler, Türkiye'de sivil toplumun önünde yer alan engeller konusunda kişilerin fikirlerini daha ayrıntılı şekilde örneklemektedir: "...Yüzyıllarca bizi birtakım insanlar yönetmiş, böyle bir kültürden geliyoruz. Bu, devletin kutsanmasının ve kişiler tarafından tolere edilmesinin göstergesidir. T.C. genç bir devlet ama bu birikimin üzerine kuruldu. Maalesef, kurucu kadrodakiler de sivil topluma geçiş noktasında adımlar atmadılar. Bu mantık, tek tip toplum yaratma düşüncesinin göstergesidir; sivil toplum dikkate alınmamıştır."

Baskıcı bir devletin tarihsel anlamdaki varlığına işaret etmenin yanı sıra, derinlemesine görüşmede yapılan Mazlum-Der yöneticilerinden biri konuya farklı unsurların da altını çizerek yaklaşmaktadır: "Geleneksel kültür ve kutsal devlet telakkisi sivil toplumun önündeki engellerdir. Egemenler, zaten devletin kutsallığından memnun. Muhalif gibi görünüp onu kutsayanlar da var. Devleti kafalarında bir hizmet aracına dönüştürebilmiş değiller. En büyük engeller devlet, kültürümüz, tarih bilincimiz ve dini anlayışımız. Bunlar, özgür birey olarak hareket etmemizi engelliyor. Yasal düzenlemelerden de kaynaklı engeller var. Devlet, her şeyi biz sizin adınıza yaparız, din, dil, etnik kimlik vb. biz belirleriz anlayışına sahip olunca, insanlar kendisine benzer olanlarla bağımsız bir örgüte giremiyor [...] Devlet tarafından artık muhalif olarak görülmüyorsunuz, düşman olarak görülüyorsunuz. Devlet sizi askerî terimlerle tanımlıyor."

Mazlum-Der yöneticisinin sözlerinden yapılan bu alıntı iki yönüyle önem taşımaktadır: İlk olarak, İslâmî eğilimiyle öne çıkan bir derneğin üst düzey yöneticisinin din unsurunu sivil toplumun önünde yer alan engellerden biri olarak işaret etmesi beklenmeyen bir cevaptır. Ayrıca, tüm araştırma kapsamında derinlemesine görüşme yapılan kişiler arasında bu unsu-

ra dikkat çeken neredeyse tek kişidir. Bu durumu, Plagemann'ın da belirttiği gibi son yıllarda Mazlum-Der'in, temel besleyen olarak İslâmî oryantasyonu aşmak ve uluslararası kriterlere oturan bir insan hakları örgütü olarak çalışabilmek yönündeki değişim çabası ile açıklamak olanaklıdır (2001: 382-384). İkinci olarak, Mazlum-Der yöneticisinin *muhalif* ve *düşman* ayrımını kullanarak ifade ettiği ilişki biçimi, Mouffe'un (2000: 116-117) dile getirdiği "muhalifler arasında yaşanan agonistik karşı karşıya geliş"i ve "düşmanlar arasında yaşanan antagonistik mücadele"yi çağrıştırır niteliktedir. Mazlum-Der'in agonistik bir eğilim yakalama gayreti, söz konusu yöneticisinin bu sözlerinin yanı sıra, aşağıdaki diğer örnekler ile de sergilenmektedir.

Mazlum-Der'i tanıtmak amacıyla hazırlanan broşürlere bakıldığında "Mazluma kimliği sorulmaz", "Kim olursa olsun zalime karşı, kim olursa olsun mazlumdan yana" sloganları göze çarpmaktadır. Bu sloganların İslâmî referansı aşmak ve *mazlum* olma kimliğinde birleştirici olabilmek yolundaki gayretlere yönelik hazırlandıkları açıktır. Söz konusu çabaları bir başka örnekte gözlemlemek mümkündür. Derinlemesine görüşmeler sırasında Mazlum-Der üyelerine işbirliği/ilişki içinde olunan diğer STK'lar sorulduğunda, tümü İHD'nin ismini anmıştır. Buna karşılık, aynı soru İHD üyelerine yöneltildiğinde, cevaplar arasında Mazlum-Der'in ismine rastlamak çok yaygın değildir.

Mazlum-Der'in kurucu fikri olan İslâmî insan hakları perspektifini aşmaya/genişletmeye yönelik buraya kadar söz edilen çabaları var olsa da, alan çalışması sırasındaki bir gözlemin aktarılması bu noktada düşündürücü olacaktır. Mazlum-Der genel merkezinde gerçekleştirilen görüşmelerden birinin yapıldığı odada karşılıklı duvarlarda asılı olan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi, Batılı insan hakları anlayışı ile İslâmî referanslı insan hakları anlayışı arasında salınım yaşayan bir Mazlum-Der'i de bize düşündürtmektedir. Benzer bir salınıma Mazlum-Der'in yönetici ve üye profilleri arasında gözlenen farklılaşmada rastlamak mümkündür. Yönetici konumunda karşımıza çıkan Mazlum-Der üyeleri, Batı referanslı insan hakları anlayışına daha yakın bir zihinsel tutumda belirirken, üyelerin İslâmî referansa daha yakın ve bu anlamda muhafazakâr kişiler olduklarından söz etmek olanaklıdır. Yöneticilik pozisyonunun derneğin vitrinini oluşturduğu düşünülürse, Mazlum-Der'in söz konusu değişim çabalarının üye tabanıyla ne derecede desteklendiğini bu vitrin üzerinden anlamak yeterli olmayacaktır.

Mazlum-Der'de üyelerin yarıdan çoğu STK'larında etkinlikleri yürütürken devletle karşı karşıya gelerek sorun yaşadıklarını belirtmiştir. Mazlum-Der üyeleri arasında konu hakkında fikri olmadığını belirtenlerin oranının fazla olmamasına karşılık, yine de bu cevabın varlığı dikkat çekicidir çünkü sorunun cevabı dernek üye ve yöneticileri için özel bir bilgiyi gerektirmeyecek oranda günlük pratiğe dayanmaktadır. Cevaba çekinceyle yaklaşmalarını, konunun kişilerin zihninde taşıdığı hassasiyetle açıklamak mümkündür. Diğer yandan, yapılan derinlemesine görüşmeler yaşanan sorunların dile getirilişine birçok örnek sunmaktadır. "Devletle karşı karşıya geldiğimiz durumlar çok fazla. Biz, yargı yoluyla çözmeye çalışıyoruz [...] Sesimizi çıkarmayalım dedikçe aynı muameleyle tekrar tekrar karşılaşıyorsunuz." Mazlum-Der'den görüşülen bir başka kişi ise şunları söylemektedir: "İnsanlar devletin baskısı nedeniyle yönetime katılma haklarını kullanamıyorlar. Örneğin, bir dernekte toplatılma kararı alınan bir kitap bulunursa dernek kapatılabiliyor; dernek adına etnik konularda konuşmak kapatma nedeni olabiliyor; toplantı-gösteri yapmak hep izne tâbi. Mevzuat özgür örgütlemeye karşı."

Mazlum-Der'den anket uygulamasına katılan kişilerin kendilerine yöneltilen Li-

kert tipi sorulardan bazıları -Türkiye'de siyasetin kapsayıcılığı, Kürtçe yayın yapılması, üniversitelerde başörtüsü giyilmesi ve siyasî partilerin kapatılması- karşısında sergiledikleri tutumlar ile antagonistik ya da agonistik olmaları yönünde Mazlum-Der örneklerinde açığa çıkan genel zihinsel eğilim tarif edilmeye çalışılacaktır. Ankete katılan kişilerin çoğunluğu Türkiye'de her kesimden insanın siyasete eşit ölçüde katılamadığını düşünmektedir. Bu kişilere göre, siyasetin kimi toplumsal kesimler üzerinde bir dışlama mekanizması görevi gördüğünden söz etmek mümkündür. İnsan hakları üzerine çalışan bu derneğin, sosyo-politik alanda temsil konusunda belli sıkıntılar yaşayan kişileri bünyesinde barındırdığı düşünüldüğünde, söz konusu cevabın yaygınlığı tutarlılık göstermektedir. Diğer yandan, Türkiye'de siyasetin dışlayıcı yapısına ilişkin yapılan bu saptama Mazlum-Der'i, mağduriyet söylemi geliştirmesi noktasında İHD ile buluşturmaktadır. Cevaplar alan deneyimi ışığında okunduğunda beliren bir başka sonuç da şudur: Siyasetin kimi sosyal grupları dışlama ve böylelikle *öteki* yaratma potansiyeli, her iki STK katılımcısı tarafından hem dile getirilmekte hem de deneyimlenmektedir. Bu deneyimler ise kişilerin, politik alanı içerisinde uzlaşmadan çok, çatışmanın yaşandığı/yaşanması gereken bir alan olarak görmelerine yol açmaktadır ki, bu noktada iki STK'nın da agonistik bir eğilime uzak düştüklerini söylemek mümkündür.

Üniversitelerde başörtüsünün yasak olması konusunda ise Mazlum-Der üyelerinin hemen hepsi tepkilerini ifade etmektedirler. Mazlum-Der'in İslâmî referansları nedeniyle başörtüsü yasağı konusundaki hassasiyeti anlaşılır görünmektedir. Diğer yandan, bir Mazlum-Der yöneticisinin derneğin içerisine girdiği dönüşüm sürecini anlatan aşağıdaki sözleri durumu aksi yönde tasvir etmektedir: "Bizi, 'bunlar burayı tamamen insan hakları derneğine çevirdiler' diye kurucularımızdan eleştirenler oldu. İslâmcı medya bizim İslâmcılık yapmamızı istiyor. Merve Kavakçı'yı koruduğumuzda İslâmcı basın bizi davet ediyor, Metin Göktepe'yi koruduğumuzda bizi haber yapmıyorlar. Böyle olunca da okurları bizi gerçek anlamda tanımıyorlar, tam tanımadığı için, *Evrensel* (gazetesi) de bize yer vermedi o zaman."

Mazlum-Der üyelerinin ise büyük çoğunluğu Kürtçe yayının yasak olmasına karşı olduklarını belirtmişlerdir. Bu cevap, önceden de söz edildiği gibi, Mazlum-Der'in Türkiye'deki insan hakları konusunda geniş bir spektruma ilgisini yöneltmesinin bir başka göstereni olarak belirmektedir. Bu yaygın cevapların Kürtçe yayın konusunda agonistik bir iklim arzusunu dile getirdiği açıktır. Siyasî partilerin kapatılması konusunda ise dernek üyelerinin çoğunluğu bu uygulamayı doğru bulmadığını belirtmiştir. Üyelerin bu cevabı, Türkiye'de her kesimden insanın siyasete eşit ölçüde katılıp katılamadığıyla ilgili ifadeye verilen cevaplar ile tutarlılık içerisindedir

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu çalışmada İslâmî eğilimli STK'ların birbirlerinden farklılaştıkları ve benzeştikleri önemli noktaların olduğunu ifade etmiştik. Örneğin "İslâmî eğilimli kadın STK'ları" diye adlandırılabilecek olan çerçeve, gerçekte birbirinden oldukça farklı söylemleri ve duruşları olan Gökkuşağı Platformu, Özgür-Der ve Ak-Der'i aynı potada eritmeyi getirebilir. Oysa ki, örneğin Özgür-Der çok daha politik, muhalif bir duruşu benimserken ve etkinliklerini insan hakları ihlallleri, Türk dış politikası gibi çok çeşitli alanlarda gerçekleştirirken, Gökkuşağı Platformu daha geleneksel bir çizgide, kendi yöneticilerinin de belirttiği gibi "verilen sınırlı alan içinde" etkinliklerini yürütmektedir. Ancak örneğin, bu kuruluşların diğer kadın kuruluşlarından ayrılan noktası da, seküler bir feminist söylemi benimsememeleri,

bir kadın dayanışması ve bakış açısına sahip olmalarına karşın açık bir feminist duruştan uzak olmalarıdır. Bu örnekten yola çıkarak İslâmî eğilimli STK'lar arasında birbirinden farklılıkları kadar birbirine benzeyen yönlerinin, ortak paydalarının önemli olduğudur.

Bu bakımdan, İslâmî eğilimli STK'lar Türkiye'deki pek çok STK'yla ortak değerlere, referans noktalarına, sorunlara, amaca veya kaygıya sahip olmakla birlikte, onların diğerlerinden ayrıldıkları noktalar da bulunmaktadır. Örneğin, İslâmî eğilimli STK'lardan görüşülen yöneticilerin önemli bir kısmı dinî duyguların ve inancın kendileri için taviz verilemeyecek konuların başında geldiğini ifade etmiştir. Diyaloga açık olmaya, çeşitliliğe, farklılıkları koruyarak tavize ve "öteki"ye duyulması gereken saygıya yapılan vurgunun yanında İslâm'ın kendi hayatlarındaki vazgeçilmez yerinin de altı çizilmektedir. Örneğin, MÜSİAD'dan bir görüşmeci "Uzlaşmada benim inançlarıma ters olan bir şey olursa, ikna etmeye çalışırım. Bazı konular vardır ki taviz veremeyiz. Orada dururuz. Bazı konular vardır ki, farklılıkların korunması da gerekir, örneğin dinî duygular bunun en başında gelir" şeklinde düşüncelerini dile getirirken, Özgür-Der'den görüşülen yönetici "Sonuçta biz kendimizi Kuran ilkeleriyle kayıtlı görüyoruz ve bunlara uymayanlar için taviz veremeyiz. Zaten ödün verdikten sonra sivil toplum olarak var olmanın anlamı yok. İnsan kendi doğru bildiği şeyin karşısındaki tarafından da bilinmesini ister ama bunun kabul edilmesi için baskı yapamazsınız, sadece anlatırsınız" demektedir. Mazlum-Der'den görüşülen bir yönetici de tarafların uzlaşması konusunda verilebilecek tavizin sınırına din üzerinden bir örnek göstermektedir: "Toplum ilişkilerinin sevgi ve saygı temeline dayanması gerekir. Tüm katmanları sevmeyebilirsiniz ama onlara saygı duymak durumundasınız. Konsensüs göstermek sizin uygarlığınızla doğru orantılıdır. Ama uyumlu olacağım diye de bu ilkelerinizden vazgeçmek olmamalı. Örneğin, bir Hıristiyan 'ben Müslüman ile uzlaşacağım' diye Müslüman olamaz. Ama burada, ortak noktalara bakmak, uzlaşmak önemlidir." Bir başka Mazlum-Der yönetici ise devletle olması gereken ilişki konusunda yorumda bulunurken şöyle demektedir: "Her STK mevcut otoriteyle mesafesini korumak durumundadır. Bu düşmanlık olarak algılanmamalı. Devletten bağımsız olduğu gibi, bağlantısız da olmak durumundadır. 'Sivil' olmak zorundadır. O perspektif ise evrensel kriterlerdir. 'F tipine' karşı çıkıyorsa, din konusundaki kısıtlamalara da el atmalıdır." İHH İnsanî Yardım Vakfı'ndan bir yönetici ise aynı konuyu şu şekilde yorumlamaktadır: "'Herkes kendi doğrusuyla kalsın' olmaz. Karşınızdakinin yanlış yaptığını görüyorsanız, bir şekilde tartışma içine çekip konuşmalısınız. Bu çok sevdiğiniz bir insan olabilir. Uyuşturucu kullanıyor mesela, kayıtsız kalamazsınız. Sizin bildiğiniz doğruları paylaşmıyorsanız, onun bir anlamı yok ki. Onu göstermek durumundasınız. Siz doğrunuzu zaten tüzüğünüze koyarsınız. İnsanî yardım götürürken ideoloji kalmaz. İnsan ise yardım almaya hak kazanmıştır. Bunun tartışmasını da yapmaya gerek yok. Ama bu temel ihtiyaç karşılandıktan sonra oradaki yetimlere mesela misyonerler gidip Hıristiyan eğitimi verecekse, ben bunun karşısında dururum, her tartışmaya girerim. Mesela ateizmi savunan bir kurum varsa ben onun karşısında doğrularını savunurum. Bu bizim burada olma sebebimiz." Bu alıntılar da işaret etmektedir ki İslâm, İslâmî eğilimli STK'lar için temel bir referans noktası olarak işlemekte ve İslâm'a yapılan bu vurguyla da diğer STK'lardan ayrılmaktadırlar. Ancak burada sivil toplum için önemli olan hem İslâmî referansla hareket eden STK'ların hem diğerleri tarafından tanınması, hem de onların kendileri gibi olmayanları tanımasıdır. İslâm'ın sivil toplumun önünde bir engel oluştu-

rup oluşturmadığı ise diğer pek çok faktör gibi, ancak pratikte tecrübe edilenlerle değerlendirilebilecek bir durumdur.

Sonuç olarak, Türkiye örneğinde 1990'lı yıllarla birlikte sivil toplum ve STK'lar konusuna yönelen toplumsal ve akademik ilginin sivil toplumsal dinamiklerin canlanışıyla eşzamanlı açığa çıktığını görmekteyiz. Sivil toplum söylemleri var olan dinamiklerin göstergesi olduğu kadar sivil toplum örgütlenme ve pratiklerinin kurucusu veya inşa edicisidirler. Ancak sivil toplum konusu etrafında yürütülen tartışmaların ilkin Batı literatüründen beslenmiş olmasından dolayı, söz konusu dinamiklerin yine Batı merkezli okumaların sunduğu ölçek dahilinde kavranmasına yol açtığından söz etmek mümkündür. Böylelikle, Batı'daki hâkim söylemin takip edilmesi, sivil alanda Batı tipi oluşumlar arama refleksinin gelişmesine de neden olabilmektedir. Böyle bir refleks ise, Türkiye örneğinde sivil toplum oluşumunu anlama girişiminde, İslâmî eğilimli sivil toplum bileşenlerini resmin dışında tutmaya yol açacaktır. Bu kaygıdan hareketle, Türkiye'de önde gelen STK oluşumlarının incelenmesi aracılığıyla sivil toplum yapısını anlamaya çalışan bir araştırmanın verilerine dayanılarak oluşturulan bu yazıda, özel olarak İslâmî eğilimli sivil bileşenler üzerine odaklanılmaktadır.

İslâmî eğilimli STK yapılarına "şüphe" ile bakan bazı yaklaşımların eleştirilerinde işlenen temalardan biri, bu tür oluşumların lider merkezli otoriter yapılanmaya sahip olduğu ve bu nedenle de yatay ilişkilerin hâkim olması beklenen sivil örgütlenmeler dahilinde değerlendirilemeyecekleri yolundadır. Bu eleştirilerin ilk tıkanma noktası şüphesiz, söz konusu tespiti tüm İslâmî eğilimli STK'lar için genelleştirme eğilimidir. Lider kimliğinde toplanan iktidar ile dikey örgütlenme modeline birçok STK içerisinde, siyasal alanda ve özel alan olarak aile kurumu içerisinde yerleşmiş bir kültürel kod olarak rastlamak mümkündür. Sivil alanda bu tür örgütlenmelerin varlıklarını korumaları ciddi bir sıkıntıya işaret etmektedir; ancak, bu tür oluşumların varlığını yalnızca İslâmî eğilimli STK'lar etrafında sorunsallaştırmak konunun hacmini daraltıcı bir etki yaratacaktır. Ayrıca, yazının diğer bölümlerinde de tartışıldığı üzere, İslâmî eğilimli STK'lar için homojen bir tipoloji tanımı yapmak olanaklı değildir.

İslâmî eğilimli STK'ları değerlendirirken hatalı bir diğer tutum ise, bu örgütlenmeleri tektipleştirme eğiliminde sergilenmektedir. Araştırma kapsamına giren STK'ların da örneklediği gibi, İslâmî eğilimli STK'lar, etrafında organize oldukları konular dahilinde birbirlerinden farklı demografik, sınıfsal ve ideolojik karakteristiklerle göze çarpmaktadırlar. Örneğin, Sünni-muhafazakâr vurgulu bir kadın örgütlenmesi, insan hakları üzerine çalışan bir örgüt ve sermaye odaklı bir örgütün üçü de İslâmî eğilimleriyle anılsalar da, bunlar söz edilen başlıklarda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ayrıca, İslâmî eğilimli STK'lar için, tüm bu karakteristiklerin farklı bileşenlerinden oluşan bir matriks kurmak mümkündür. Aynı zamanda, İslâm referanslı bir ideolojinin sermaye ile buluştuğu nokta ile insan hakları konusu ile buluştuğu nokta arasında kayda değer bir mesafe söz konusudur.

Sivil alan ve İslâmî eğilimin örgütlenme modeli arasında karşıtlık ilişkisi kuran yaklaşımın bir diğer tartışma konusu ise, tarikatların kesinlikle STK olarak kabul edilemeyeceğidir. Bu tanımın doğruluğunun yanı sıra, tarikatların bir STK olarak anılamayacağı konusu ile sivil alandaki rollerinin önemi arasındaki ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Bir STK tanımı içerisine yerleştirilemeyecek olan tarikatları, kamusal alanda beliren, tarikat pratiği olan kişiler için sosyalizasyon işlevi yerine getiren ve sivil karakteristiklere sahip kurumlar olarak anmak ve bu anlamda sivil alanın bileşenlerinden biri olarak tespit etmek mümkündür. Diğer yandan, sivil toplumu yalnızca STK'lar ile varlık

bulan bir oluşum olarak kabul etmek, bir STK çatısı altında toplanmayan, ancak örgütlülük, kurumsallaşma ve gönüllü katılım üzerine kurulu diğer yapıları göz ardı etmeye yol açacaktır.

Araştırma bulgularının işaret ettiği bir diğer sonuç ise, İslâmî eğilimli STK'ların, Türkiye'deki sosyo-politik sahanın diğer iki gerilimini temsil eden sol eğilimli STK'lar ile bazı durumlarda ortak bir zeminde buluşmasıdır. Bu buluşmanın iki temel öğesini benzer sosyo-politik mağduriyetlerin dayanışmasını bünyelerinde barındırma ve benzer stratejilerle varlıklarını korumaya çalışma konuları oluşturmaktadır. Sol ve İslâmî eğilimdeki STK'ların devlet baskısını -farklı oranlarda da olsa- deneyimlemeleri bu ortaklığın temel besleyenidir. Devletle eleştirel bir zemine oturan muhalefet ilişkisine girmek, hemen hemen tüm STK'ları aynı paydaya taşıyabilmektedir. Söz konusu paydada her STK kendi payına düşen oranda potansiyel tehlike olarak görülebilmekte ve periferide tanımlanabilmektedir. İslâmî eğilimleriyle öne çıkan STK'lar ve devlet arasında yaşanan ilişki de bu anlamda belirgin antagonistik çizgiler taşımaktadır. Devletin baskıcı tutumunun yarattığı bir sonuç olarak bu iki farklı eğilimdeki STK'ları birleştiren bir başka zemin ise, mağduriyet söylemi geliştirmeleridir.

Mağduru oldukları konular ve bunları tanımlanma biçimleri farklılaşsa da, kullanılan söylem benzeşmekte ve zaman zaman bu STK'lar arasında mağduriyet temelinde dayanışma yaşanabilmektedir. Politik farklılaşma temelinde bölünümler yaşayan sivil alanın ancak devlet baskısını deneyimleme ve mağduriyet söylemi kurulması gibi ortaklıklarda birleşmesi, farklılaşmaların uzlaşmalardan uzak antagonizmalar içermesi, şüphesiz, agonistik açılımı olan bir toplumsal alanın inşaasının gecikmesi anlamına gelmektedir.

Yazının temel tartışmasını oluşturan İslâmî eğilimli sivil toplum kuruluşlarının, Türkiye'deki sivil alanın gelişimi ve farklı sivil aktörleri kapsayıcılığı anlamında önemli tarihsel bir başkalaşımı örnekledikleri açıktır. İslâmî eğilimli STK'ların sivil bir örgütlenme modeli ile kamusal alanda belirmelerini, son yirmi yılın politik gündemine yön veren konulardan biri olan 'siyasal İslâm'ın yükselişi' ile ilintili ve eşzamanlı bir gelişme olarak okumak mümkünse de, tüm bu İslâmî 'sivil uyanış'ı yalnızca söz konusu politik dinamiklerin bir izdüşümü olarak anlamak, konunun gerçek sivil bileşenlerini açığa çıkarma girişiminin ufkunu daraltıcı olacaktır. Günümüz Türkiye'sinin İslâmî eğilimli STK'larının kendilerinden menkul varoluş nedenleri, sınıfsal referansları ve örgütlenme ilkeleri söz konusudur. Bu STK'ların varlıklarının bir yandan Türkiye'deki sivil toplumun farklılıkları 'tolere' etme kapasitesini artırıcı bir etki yarattığından, diğer yandan ise sivil enerjinin agonistik bir çatışmayı örgütleyebilme yetisi kazanması yolunda önemli katkılarda bulunduğundan söz etmek mümkündür. Bu tespit, bu yazının temel verilerinin toplandığı araştırmanın ve araştırmacılarının Türkiye'deki sivil toplumun gelişimi yolunda besledikleri umudu ortaya koymaktadır.

DİPNOTLAR

1 Bu çalışmada kullanılan veriler TÜBİTAK-TÜBA-YÖK Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Ortak Komitesi ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi Araştırma Fonu Projeleri tarafından desteklenen Türkiye'deki sivil toplum oluşumunu önde gelen sivil toplum kuruluşları (STK) üzerinden anlamaya çalışan bir araştırma projesinden alınmıştır. Araştırma kapsamında, toplam 10 ilde, 79 STK'dan 136 yönetici ve çeşitli kamu kuruluşlarından 10 bürokrat ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Ayrıca, 896 kişinin

katılımıyla anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Araştırma verilerinin ayrıntılı tartışması ve analizi için bkz. Akşit, Tabakoğlu, Serdar (2002a; 2002b; 2001). Bu yazıda, sadece İslâmî eğilimli olan STK'lara ait veriler kullanılacaktır. Bu kapsamda kullanılacak derinlemesine görüşme dağılımı şu şekildedir: Mazlum-Der (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği), 4 yönetici; MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği), 5 yönetici; İnsan Hak ve Hürriyetleri için (İHH) İnsanî Yardım Vakfı, 1 yönetici; AK-DER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği), 1 yönetici; ÖZGÜR-DER (Özgür Eğitim ve İnsan Hakları Derneği), 1 yönetici; Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu, 1 yönetici. Derinlemesine görüşme yapılan yöneticilerin 4'ü genel başkan, 3'ü şube başkanı, 6'sı yönetim kurulu üyesi veya genel sekreterdir. İslâmî eğilimli STK'ların üye ve yöneticileriyle yapılan anketlerin dağılımı ise şöyledir: HAK-İŞ (Hak İşçi Sendikaları Konfederasyonu), 41; Mazlum-Der, 21; MÜSİAD 19, Millî Gençlik Vakfı (MGV), 20; İHH İnsanî Yardım Vakfı, 16; Yeni Asya Vakfı, 15; Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu, 19. Derinlemesine görüşmeler Şubat 2001-Nisan 2002, anket çalışması Ağustos-Ekim 2001 tarihleri arasında İstanbul, Ankara, İzmir ve Adana illerinde gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşmeler bu çalışmayı kaleme alan araştırmacılar tarafından yürütülmüşken, anket çalışmasını Veri Araştırma AŞ üstlenmiştir. Gerçekleştirdiğimiz derinlemesine görüşme ve anketlere katılan tüm STK üye ve yöneticilerine katılımlarından dolayı çok teşekkür ediyoruz.

2 Prof. Dr. Bahattin Akşit Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Ayşe Serdar ve Bahar Tabakoğlu aynı bölümde doktora öğrencisidir.

3 Son bir yıl içinde Avrupa Birliği'ne adaylık süreci içinde dernek ve vakıfları ilgilendiren yasalar ile Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası'nda gerçekleştirilen bazı temel iyileştirmeleri burada anmak gerekmektedir. Ancak bu makalenin verileri söz konusu yasal değişiklerden bir yıl önce toplanmıştır. Ayrıca genel eğilim yasal düzenlemelerin pratiğe yansımasında bazı önemli sorunlar çıktığına işaret etmektedir. Dolayısıyla 2001 yılı içinde pek çok STK üye ve yöneticisi tarafından çizilen yasal düzenlemelerin yetersizliğine ilişkin bu tablo gerçek anlamda ortadan kalkmış görünmemektedir. Burada paradoksal bir duruma işaret etmek durumundayız: Acaba bu yasal düzenlemelerden sonra STK oluşumlarının sayısı artacak mıdır yoksa duraklayacak mıdır? Bu soru önümüzde duran önemli bir sorudur.

4 Anket sonuçlarına göre de Gökkuşağı Platformu'nun üyelerinin yüzde 93'ü mevcut yasaların yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ankete katılan diğer STK'ların bu konudaki düşünceleri ise şu şekildedir: HAK-İŞ'in yüzde 97'si, Mazlum-Der'in yüzde 100'ü, MÜSİAD'ın yüzde 94'ü, MGV'nin yüzde 95'i, İHH İnsanî Yardım Vakfı'nın yüzde 92'si, Yeni Asya Vakfı'nın yüzde 100'ü sivil toplum alanını düzenleyen mevcut yasaların yetersiz olduğunu düşünmektedir.

5 İHH İnsanî Yardım Vakfı ve Mazlum-Der'in hesaplarına el konulması, o dönem içinde basında da haber olmuştur (Akşit, Tabakoğlu, Serdar, 2003: 178; Jalali 2001: 128, 134). Üstelik devletin bu müdahalesi, bazı diğer STK'lar tarafından olumlu bir gelişme olarak yorumlanmıştır. Bu da Türkiye'deki pek çok STK'nın ideolojik kamplaşmalar içinde olduklarını ve birbirleri için varoluşlarını tehdit eden ve aynı zamanda varoluşlarının şartlarını oluşturan durumunda olduklarını ortaya koymaktadır.

6 Anket sonuçlarına göre İHH İnsanî Yardım Vakfı üyelerinin yüzde 81'i devletle sorun yaşadıkları bir deneyim olup olmadığı konusunda "fikrim yok" yanıtını verirken, yüzde 19'u sorun yaşadıklarını ifade etmiştir.

7 NGO-*nongovernmental organization* hükümet dışı örgütler olarak Türkçe'ye çevrilmektedir. Türkiye'de ise STK (sivil toplum kuruluşu) veya STÖ (sivil toplum örgütü) kavramları hükümet dışı örgütler kavramından daha sıklıkla kullanılmaktadır. Türkiye'de sivil toplumun gelişimi sadece dernekleri, vakıfları veya yurttaş girişimlerini değil, 1960'lardan bu yana sendikalar ve meslek odaları gibi yasayla kurulan "yarı kamusal" örgütlenmeleri de kapsadığından STK kavramı bu geniş çerçeveyi daha iyi tanımlamaktadır.

8 İslâmî eğilimli STK'larda aynı anda kadın ve erkek üyelerin bulunduğu STK çok fazla değildir. Çoğunluğu erkek üyelerden oluşan STK'ların yanında, az sayıda kadınların çoğunlukta olduğu ve hem kadın hem de erkek üyelerin katılım gösterdiği STK bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen 13 derinlemesine görüşmenin 3'ü kadın (Özgür-Der, Ak-Der, Gökkuşağı Platformu), 10'u erkek yöneti-

cilerle (Mazlum-Der, MÜSİAD, İHH İnsanî Yardım Vakfı) yapılmıştır. Anket çalışmasında ise cinsiyet dağılımı şu şekildedir: HAK-İŞ, MGV, MÜSİAD, İHH İnsanî Yardım Vakfı ve Yeni Asya Vakfı'ndan ankete katılan kişilerin tamamı ve Mazlum-Der'in yüzde 81'i erkek üye ve yöneticilerden oluşmaktadır. Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu'nundan ankete katılan kişilerin ise yüzde 95'i kadın üyelerden oluşmaktadır. Bu sonuçlara göre İslâmî eğilimli STK'larda ağırlıklı olarak kadın merkezli kuruluşlarda kadın üyelerin olduğunu ve kadın-erkek bir arada üyeliğin çok az rastlandığı ileri sürülebilir.

9 Anket soru kağıdında yer alan 24 Likert tipi soru ile ankete katılan STK üye ve yöneticilerinin Türkiye'de sivil toplum oluşumu, Türk siyaset yapısı, devletin sivil toplum üzerindeki rolü, hâkim devlet anlayışı, kişisel hak ve özgürlükler, Türkiye'de yeni toplumsal hareket deneyimleri, STK'larda ve ailede liderlik anlayışı, Türk siyasetinde ordunun rolü, dinî cemaatler, Osmanlı siyaset geleneğinin Cumhuriyet dönemiyle ilişkisi, tarikatların sivil toplumla ilişkisi gibi çeşitli konular ile özellikle son dönemde ülke gündeminde yer alan ve farklı toplumsal çevrelerde birbiriyle çatışan yorumlara sahne olan konular etrafında –Kürtçe yayın, parti kapatılması ve başörtüsü yasağı örnekleri kullanılarak- sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen yanıtlar kullanılarak yapılan küme *(cluster)* analiziyle de örneklemde yer alan STK'ların nasıl gruplaştığı ve bu gruplaşmaların hangi konular temelinde gerçekleştiği tartışılacaktır.

10 "Muhalif İslâmî eğilimli STK'lar" arasında yer alan Yeni Asya Vakfı bu noktada diğerlerinden ayrılmaktadır. "Sol muhalif" grupta yer alan dört STK'nın ardından "Bir STK içerisinde liderin rolünün çok önemli olduğunu düşünüyorum" önermesine en çok karşı çıkan beşinci STK'dır.

11 "Sol muhalif STK"lar arasında yer alan beş STK'nın üçü "başörtüsü yasağı"nın karşısında dururken, ikisi desteklemektedir. Ancak bu grubun "başörtüsü yasağı" konusundaki tutumu bütün örneklem içinde, hem "muhalif" hem de "muhafazakâr" İslâmî eğilimli STK'ların tutumuna en yakın olanıdır.

12 Burada sunulan değerlendirmeler anket verisine uygulanan varyans analizi-ANOVA (Scheffe) sonuçlarına dayanmaktadır.

13 Mazlum-Der örneklemini Ankara, İstanbul ve İzmit'de gerçekleştirilen anket uygulamasına katılan 21 kişiyle Ankara, İstanbul ve İzmir'de derinlemesine görüşme yapılan 4 kişi oluşturmaktadır. Anket uygulamasına katılan kişilerin çoğunluğu üye-yönetici, derinlemesine görüşme yapılan kişilerin ise tümü yönetici konumda bulunan kişilerdir. Mazlum-Der örneklemi içerisinde yer alan kişilerin demografik karakteristikleri, bu kişilerin sosyo-kültürel tabanları ile ilgili anlamlı bilgi sunmaktadır. Mazlum-Der örneklemi erkek nüfusun baskın olduğu bir yapı sergilemektedir (kadınlar: yüzde 19.0; erkekler: yüzde 81.0). Derinlemesine görüşme yapılan 4 kişinin tümü de erkektir. Mazlum-Der'in kadın üyelerinin de olmasına karşın, derneğin farklı şubelerinde yapılan görüşmeler sırasında dernek içerisinde kadın üyelerle karşılaşılmamıştır. Örneklemin yaş dağılımında ise ortalama 33.9'dur (maksimum 49; minimum 23). Mazlum-Der örnekleminin doğum yerleri en fazla Karadeniz Bölgesi'nde yığılma göstermektedir. Bu bölgedeki yığılma, anketin uygulandığı illerden bağımsız olarak, tamamen örneklemin kendi karakteristiği olarak ortaya çıkmıştır. Anket örneklemindeki kişilerin yarıdan çoğu (yüzde 66.7), derinlemesine görüşme yapılan dört kişinin tümü üniversite mezunudur. Ayrıca, örneklemi oluşturan kişilerin yüzde 95.2'si herhangi bir siyasî partiye üye değildir.

14 Antagonistik ve agonistik kavramları Mouffe'un radikal demokrasi üzerine yaptığı tartışmalarda kullandığı anlamda kullanılmaktadır. Mouffe, radikal demokrasiyi hayata geçirmek için tarafların birbirlerini "düşman" olarak değil, "muhalif" olarak gördüğü, çatışmanın korunarak farklılıkların tanındığı ilişki biçimini "agonistik" olarak tanımlar. "Antagonistik" ise tarafların birbirini "düşman" olarak gördüğü, çatışmanın "öteki"nin varlığını ortadan kaldırmayı hedeflediği ve kendine dönüştürmeye çalıştığı ilişki biçimidir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz: Mouffe, 2000; 1999; 1996.

1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık

ALEV ERKİLET

Bugün resmî kamuoyuyla ipleri tamamen koparmaktan korkmamak suretiyle yarın başkaldıran yığınların düşünce ve duygularını ifade etme hakkını kazanmak; bu varolma tarzı küçük burjuva uzlaşımcıların şarlatan varoluşundan ayrı, bambaşka bir varolma tarzıdır.

Leon Troçki, *Onların Ahlakı, Bizim Ahlakımız*, s. 64

Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı* (1962: 1) adlı klasik eserinde, İslâmcılığı, kurumlar ihdas etme iddiasında olan ideolojik bir fikir ve inanç sistemi olarak tanımlamakta ve gerçekleşmek için de bir sosyal hareketi davet ettiğini belirtmekteydi. Bu açıdan bakıldığında, İslâmcılığın İslâmî hareketler tarafından gerçekleştirilebilecek bir ideal olduğu söylenebilir. İslâmî hareketler, İslâmcılığın gerçekleştiricileri, onun kuvveden fiile geçmesini sağlayan araçlar durumundadırlar. İslâm sözcüğünün arkasına gelen "cılık" eki nedeniyle İslâmcılık, İslâm'dan farklı, ayrı bir şeymiş gibi algılanmakta ya da İslâm ile İslâmcılık arasına bu tür bir fark konulmak istenmektedir. İki kavram ve olgu arasında bu tür yapay bir ayrımın doğmasının kaynağında, Müslüman toplumların 18. yüzyıldan itibaren içine girdikleri modernleşme süreci yatmaktadır. Bu süreçte, İslâm'ın değerler ve hükümler sistemi toplumsal yapıların dışına itilmiştir. Askerî modernizasyonla başlayan bu süreç zamanla politik, ekonomik, kültürel alanlara da yayılmış; tüm bu alanların İslâm'dan arındırılmasının *(de-Islamization)* Müslüman kitlelerde yarattığı meşruiyet krizi:

a) Genel anlamda bir akım olarak İslâmcılığı ve

b) Onun gerçekleştiricileri olduğunu iddia eden İslâmî hareketleri ortaya çıkarmıştır.

Özetle, "cılık" ekiyle İslâm'dan ayrıştırılan İslâmcılığın, İslâm'ın değer ve hükümlerinin sistem dışı bırakılmasının yarattığı meşruiyet krizine verilen bir cevap olduğu söylenebilir. Bu tanımlamaya göre, İslâmcılığın, İslâmî değer ve hükümlerin sistem dışına itildiği her zaman ve mekânda -farklı biçimler altında da olsa- ortaya çıkacağı beklenir. Burada altını çizmek istediğimiz nokta, sistem dışı bırakılanın bireyler ya da belirli toplumsal sınıflar olmayıp -ancak bunu da içerecek biçimde- İslâmî değer ve hükümlerin kendisi olduğudur. Bu açıklama biçimi, İslâmî hareketleri Müslüman kitlelerin sınıfsal temelleriyle izah eden yaklaşımlara temel bir itiraz içermektedir.

Bir toplumsal hareket, "parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana

getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğu" (Biesanz&Biesanz 1973: 555) olarak tanımlanabilir. Bir başka tanıma göre ise toplumsal hareketler, "toplumsal düzenin bazı yönlerinin değiştirilmesine yöneltilmiş olan ve toplumsal olarak paylaşılan eylem ve inançlardır" (Gusfield 1970: 2). Bu noktada, İslâmcılık ideallerinin gerçekleştirilebilmesinin İslâmî hareketleri gerekli kıldığı saptamasının altını çizerek, bu hareketleri birbirinden ayrıştıran ölçütleri ortaya koymak doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu ölçütler arasında, değişimi toplumsal düzenin bir kısmına yönelik olarak mı yoksa bütününe yönelik olarak mı talep ettikleri; değişimin ani mi yoksa tedrici mi olmasını istedikleri; değişimi sağlayıcı araçlardan biri olarak şiddete yaklaşımları ve değişimi bireyden topluma doğru mu yoksa toplumdan bireye doğru mu uzattıkları sayılabilir. Daha somut ifade etmek gerekirse, İslâmî hareketlerin ılımlı ya da radikal olarak ayrıştırılmasını olanaklı kılan belli başlı ölçütlerin şunlar olduğu söylenebilir (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Erkilet Başer 2000a; 2000b).

Haksöz *dergisi, radikal İslâmcılığın uzun soluklu yayın organlarından biri oldu. Derginin şiarı, Hamza Türkmen'in deyişiyle, "tevhidî uyanış", "ümmet inşası" ve "modern dünyanın seküler kuşatması altında Kitap merkezli din algısını yeniden kazanmak"tır.*

İSLÂMÎ HAREKETLERİ BİRBİRİNDEN AYRIŞTIRAN ÖLÇÜTLER

1. Varolan Toplum Düzenine Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler verili toplum düzenlerinin İslâm inancının ideolojik unsurları çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu doğrultuda değiştirilmesi gerektiğini düşünen; İslâm'ın hayata geçirilmesi konusunda bütünsel bir duyarlılık taşıyan hareketlerdir. Onlara göre din, beş temel ibadetle sınırlandırılamaz; bir hayat nizamı olarak İslâm'ın diğer ideolojilerin yerini alması gerekir. Ilımlı İslâmî hareketler ise, verili toplum düzenine sınırlı ve siyasî içeriği bulunmayan eleştiriler yöneltmeleriyle vasıflanırlar; içki, kumar, kadınların açıklığı vs. konularda odaklanmışlardır. İslâm'ı camiyle sınırlama eğilimindedirler.

2. Zulme Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler, Müslümanların, Müslüman olmaları hasebiyle zulmün kaldırılmasına çaba göstermek yani cihat etmekle mükellef olduğuna inanırlar (zulme uğrayan kim olursa olsun, imanlı/imansız; bizim ulusumuzdan ya da değil ...). Ilımlı hareketlerde ise, zulme uğrayanın imanı ve kimliği merkezî bir önem taşır; ulusalcı/sağcı eğilimler daha kuvvetlidir.

3. Cihada Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler, kişinin hem kendi nefsine hem de sisteme karşı mücadelesini (cihadı) aynı derecede önemserlerken; özellikle tasavvufî hareketlerde ifadesini bulan ılımlı yaklaşım kişinin kendi nefsine karşı mücadelesini (büyük cihat) önceler ve siyasal talepleri geri çeker.

Ercümend Özkan

ALEV ERKİLET

Türkiye'deki radikal İslâmî hareketler söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerden biri de Ercümend Özkan'dır. Ona radikal hareketlerin çözümlenmesi bakımından ayrı bir yer ve önem kazandıran birkaç özelliği var. Ercümend Özkan, kronolojik olarak bakıldığında Cumhuriyet tarihinin radikal diye nitelenebilecek ilk İslâmî hareketinin önderidir. Hizbu't Tahrir ya da Kurtuluş Partisi olarak adlandırılan bu hareket o güne dek Müslüman camiaya hâkim olan zihinsel kompartımanları aşarak, İslâm'ı kendine özgü ilkeleri olan bir siyaset biçiminde takdim etmiştir. Bu temel kabul sadece siyasal alandan uzak kalmaya özen gösteren hatta siyaseti şeytani olanla özdeşleştiren İslâmî gelenekle çelişmekle kalmıyor; bu geleneğin cemaatçi örgütlenmeleri önceleyen tutumuna da ters düşüyordu. Çünkü Hizbu't Tahrir İslâmî siyasetin sağ liberal partileri desteklemek ve bu suretle eldeki cemaatleri muhafaza etmek yoluyla değil; doğrudan İslâmî bir "parti" aracılığıyla yapılabileceği kanısındaydı. Söz konusu siyasal organizasyon uluslararası bir İslâmî örgütlenmenin Türkiye ayağı olmasına ve kendinden sonra kurulacak olan RP benzeri legal İslâmî partilerden farklı olarak demokratik sistem içindeki bir iktidarı asla hedeflememiş olmasına karşın, Türkiye İslâmcılığının gündemine parti fikrini getirmiş ve İslâmî siyasî talepleri açıkça dillendirmiş olması bakımından özel bir önem taşımaktadır. Bu hareket Sünnî coğrafyanın hemen her bölgesinde etkisini gösteren ancak Türkiye İslâmcılığının neredeyse ayrılmaz parçasını oluşturan takiyyeci tutumlara hiçbir zaman tevessül etmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Özkan'ın Hizbu't Tahrir ile başlayan ve onsuz devam eden siyasî deneyiminin hem illegal hem de şeffaf olmak gibi istisnai bir özelliği vardı. İllegaldi, çünkü son dönemlere kadar "gerçekten" İslâmî olan bir partinin illegal olmak durumunda olduğunu; kendisini demokratik sistem içinde tanımlayamayacağını ve konumlayamayacağını savunuyordu; şeffaftı, çünkü 163. madde varlığını

4. Sağ Siyasete Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler sağ, ulusalcı, muhafazakâr siyasetlerle ve partilerle aralarına mesafe koyarlarken; ılımlı İslâmî hareketlerin sağcı, milliyetçi, muhafazakâr partileri destekleme eğilimi kuvvetlidir.

5. Yöneticilere İtaat Konusuna Yaklaşım: Radikal İslâmî hareketler, emir sahiplerinin (ulu'l-emr) kim olduğuna ve emirlerinin içeriğine bakılmaksızın kayıtsız ve koşulsuz bir itaati hak ettiği biçimindeki geleneksel görüşe karşı çıkarlar; yöneticilerin sadece Müslüman olmaları, namaz kılıp oruç tutmaları onlara itaat etmeyi gerekli kılmaz; dahası Şeriat'tan sapan yöneticiye karşı çıkmak farzdır. Ilımlı İslâmî hareketler ise tam tersine, ulu'l emre itaat temasını sıkça vurgular, yönetici zalim de olsa, cuma kıldırıyor, namaz kılıyor ve oruç tutuyorsa ona karşı direnmemek gerektiğini kabul ederler.

6. Laikliğe Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler laikliği temel bir dinsel sorun olarak algılarlar ve buna karşı bi-

koruduğu süre içinde bile bu hedeflerini kamu önünde açıkça deklare etti, bu çerçevede örgütlendi ve çalıştı. Onun İslâmcılığı "yeraltındaydı" ama herkese anlatılmalı ve herkesi kucaklayabilmeliydi. "Öncü çekirdek"in kendi içine kapalı tartışmalarına ve eylem kararlarına dayanan klasik illegalitenin niteliklerini ters yüz etti; illegalite, meşruiyetini verili sisteme tasdik ettirme ihtiyacı duymamayı ve sistem içi bir örgütlenmeye gitmemeyi ifade ediyordu. Ve belki de en önemlisi, siyasal mücadele ile siyasal şiddet arasında daima açık bir ayrım gözetti; bu ayrım ve iç siyasal şiddete mesafelilik (Özkan 1992: 10-13), düşünsel ve siyasal mücadelesinin şeffaflığını tamamlayan boyutlardan biri oldu. Türkiye radikal İslâmcılığı açısından önem taşıyan bu deneyimi, tarihsel ve ayrıntılı olarak betimleyebilmek için Özkan'ın biyografisindeki karşılıklarına bakmak yararlı olacaktır.

Ercümend Özkan'ın siyasî yaşamını üç ana bölümde ele almak olanaklıdır:

1. 1970'e kadar süren Hizbu't Tahrir (bundan sonra HT olarak anılacaktır) dönemi;

2. Görüşlerinde HT kültürü ağır basmakla birlikte ondan kopmuş olduğu 1970-1980 arasındaki HT sonrası dönem;

Ercüment Özkan, İslâmcı düşünce içinde, 'arı duru' siyasal ve fikrî duruşu ve İslâmcıları da sorgulayan radikalizmi ile 'ikbal'e uzak kalmış özgün portrelerdendir.

3. Kuran ve Sünnet'le sağlaması yapılmış bir İslâm anlayışıyla vasıflanan 1980 sonrası dönem.

1938 Mucur doğumlu olan Ercümend Özkan, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını babasının memuriyeti nedeniyle Kayseri, Ankara, Kırşehir ve İstanbul'da geçirdi (Mukaddes Özkan 1996:

reysel değil grupsal ve eylemci tepkiler geliştirirlerken, ılımlı dinsel hareketler bunu temel bir dinsel sorun olarak algılamaz ve/veya ona karşı bireysel tavır alışlar geliştirmekle yetinirler. Laikliği korumaya yönelik 163. vb. yasa maddeleri karşısında da benzer bir ayrışma gözlenir. Radikal İslâmî hareketler bu maddelere rağmen ve onlar karşısında mücadele verilmesi gerektiğini savunurken, ılımlı/geleneksel hareketler takiyyeci tutumlar geliştirirler.

7. **İslâm'ın Kendisine Yönelik Tutum:** Radikal İslâmî hareketlerin hepsinde şu veya bu derecede "Gerçek İslâm nedir?" sorusuna cevap bulmaya ilişkin bir kaygı mevcuttur. Bu kaygı (ister "uzlaşmacılığa karşı devrimci" olsun, ister "gelenekçiliğe karşı Kuran merkezli" olsun fark etmez) söz konusu hareketleri bir sahihlik arayışına götürür. Ilımlı ve özellikle geleneksel ılımlı hareketlerde ise, bugüne dek İslâm adına söylenmiş ve yapılmış her şeyi İslâmî kabul etme eğilimi ağır basar. Dahası,

4). 1959 yılında Ankara'ya geldi. Hukuk Fakültesi'nde ve DTCF'nin Şark Dilleri Bölümü'nde okudu. Bu dönemde Millet Partisi ve Türk Ocağı bünyesinde bazı siyasî etkinliklerde bulundu. Bu, onun milliyetçi-muhafazakâr kesimlerle ilk ve son beraberliğiydi. Bu beraberlik kısa sürdü ancak yine bu tarihlerde kurduğu (1960) Basın Haber Ajansı, ölümüne dek temel geçim kaynağı oldu. Bu kuruluş, Türkiye'de basın takibi ve kupür derleme alanında ilklerden biriydi. Özkan, ileriki yıllarda Hizbu't-Tahrir davasından dolayı ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklanacak ve bu kupür derleme merkezi sayesinde devlete muhtaç olmadan yaşamasını bir gurur vesilesi olarak her fırsatta zikredecekti. 1963'te kendisi gibi DTCF'de okuyan bir hâkim kızıyla, Mukaddes Taner'le evlendi. Hizbu't-Tahrir ile, düşüncelerini hızla muhafazakâr öğelerden arındırdığı ve İslâm'ı "siyasî platforma taşımayı" (Mukaddes Özkan 1966: 7) kafasına koyduğu bu dönemde tanıştı. İlk siyasal çıkışı da, 1967'de, kurucusu Takiyeddin en-Nebhani olan, 1952 Ürdün doğumlu Hizbu't-Tahrir (Kurtuluş Partisi) ile oldu.

Hizbu't-Tahrir, başbakan Süleyman Demirel'e, ana muhalefet partisi lideri İsmet İnönü'ye ve CHP milletvekili Cihat Baban'a yazılmış açık mektuplar, dağıtılan beyannameler[1] ve özellikle de 182 maddelik Anayasa Tasarısı ile gündeme gelmiş ve derhal adli takibata uğramıştır. Aslına bakılırsa, partinin tanınması kendilerini deklare etmelerinin hemen ardından gelen tutuklamalarla olmuştur. Halkı Müslüman olan devletleri Dar'ül İslâma çevirmek iddiasında olan, hilafeti önceleyen, hüküm vermede temel ölçü olarak Kur'an-Sünnet-İcma-Kıyas'ı benimseyen, yönetim anlayışı itibariyle Şura Meclisi ile onun seçeceği başkan'ın (halife) otoritesine dayanan, valiler idaresindeki bir eyalet sisteminden söz eden ve şer'i mahkemelerin yeniden kurulmasını öneren HT'cilerin belki de en önemli özelliği, yabancılara ekonomik imtiyazlar verilmesine ve NATO benzeri ittifaklarla, üslerin yabancılara kullandırılmasına karşı çıkmakta oluşlarıydı. 05.08.1967 tarihli "*Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şeri Hüküm*" başlıklı bildiri, bu anti-emperyal tavrın örneklerinden biri olarak zikredilebilir. Düşmanlığın komünizme inhisar ettirilmesinin yanlış olduğunu öne süren bu bildiride, komünizm tehlikesinden korunmak için Batı'ya sığınmanın haram olduğu çünkü hilafetin kaldırılıp dinin hayattan ayrılmasının baş sorumlusunun Batılılar olduğu görüşüne de yer veriliradikal İslâmî hareketlere göre İslâm kendi başına bir amaçtır; modernleşmenin sıkıntılarını giderecek bir araç değildir. Ilımlı/geleneksel hareketler ise İslâm'ı modernleşmenin yarattığı bireysel ve toplumsal gerilimleri giderecek bir araç olarak görür ve uygun dozlarda alınması gereken bir ilaç gibi algılarlar.

8. İslâm Mesajının Evrenselliğine Yönelik Tutum: Radikal hareketler İslâm mesajının evrenselliğini savunurlar; bugün yaşanabilir bir din olup olmadığı sorgulamasını tümüyle dışlarlar. Ilımlı hareketler ise, tarihselci denilebilecek yaklaşımlarla ele aldıkları İslâm'ı çağdaş toplumun "gereği" olarak tanımladıkları demokrasi vb. seküler sistem ve yaklaşımlarla uzlaştırmaya çabalarlar.

9. Emperyal Siyasetlere Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler anti-emperyalisttirler; yabancılara verilen ekonomik imtiyazlara ve siyasal/askerî ittifaklara karşı çıkarlar; hava meydanları ve üslerin yabancılara kullandırılmasını redde-

yordu (TC Ankara I. Ağır Ceza Mahkemesi Kararı 1968: 30, 34-35).

Dönemin, Amerikancı politikalara olumlu bakan, sağ muhafazakâr partileri destekleyen ve siyasal taleplerden titizlikle kaçınan İslâmî söylemleriyle yakından uzaktan ilgisi olmayan bu radikal çıkış, Kemalist çevrelerden ne denli eleştiri aldıysa geleneksel-muhafazakâr çevrelerden de o denli eleştiri aldı; hatta bu ikincileri dehşete düşürdüğü bile söylenebilir. Genellikle dindarlıklarını da önemseyen bir toplumsal kategori oluşturan muhafazakârlar (örneğin bkz. Ahmet Kabaklı (1967); İsmet Giritli (1967a; 1967b), Fehmi Anlaroğlu (1967a; 1967b); Kemal Yaman (1967) gibi isimler), söz konusu sistem karşıtı söylemleri daha ziyade sol çevre ve hareketlerden duymaya alışkın olduklarından HT'yi "komünist" bir örgüt olarak tanımladılar. Örgütü, "kökü dışarıda bir komünist teşkilata bağlı " ve "Moskova (veya Pekin) emrinde çalışan bir komünist yuvası olmakla" suçladılar; HT'cileri de "Türk düşmanı Müslüman maskeli komünistler" diye niteleediler. Sağ muhafazakâr kesimin bu tutumunda, HT'nin, yöneticilere (ulu'l emr) itaati koşullandırmasının ve dinin muhafazakâr partilerce istismarına karşı çıkışının da önemli bir rolü vardı kuşkusuz. 1950 sonrasında muhafazakârlık, hem dindar hem seküler, hem dindar hem liberal, hem dindar hem Amerikancı olmayı olanaklı kılan bileşimiyle dönemin gözde eğilimi, yükselen değeriydi. İşte HT ideolojisi ve pratiği tam da bu ikircikli bileşimle çelişiyor, ona açıktan meydan okuyordu. İslâmcılık ile Amerikancılığı ikilemler olarak tanımlayıp karşıt kutuplara yerleştiriyordu: HT'nin Anayasa Tasarısı'nın dış politika ile ilgili maddeleri yanında, "*Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm*" başlıklı bildirisinde de işlenmiş bulunan bu görüşlerin doğruluğuna inandığını ve yaşadığı sürece bunları savunmaya devam edeceğini söylemesi, Özkan'ın ilk hapis cezasını almasına neden oldu. 13 ay süren HT yargılaması sonunda, 4 yıl ağır hapis ve Bingöl'de 2 yıl zorunlu ikamete mahkûm edildi, ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklandı. Hapis cezasını Çamlıdere, Mucur, Adana cezaevleri ile İmroz yarı açık cezaevinde tamamladı. 1982'de ve 1985'te iki kere daha gözaltına alınacak; *İktibas*'ta yayımlanan bir yazı nedeniyle aldığı altı yıl üç aylık hapis cezası ise paraya çevrilecekti.

HT'nin Ürdün kaynaklı oluşu, sol hareketler için de sistemik bir suçlama olagelmiş bulunan "kökü dışarıdalık" iddi-

derler. Ilımlı hareketler ise, yabancılarla siyasî ve askerî ittifaklara (ya sol hareketlere karşı bir koruma kalkanı olacağı ya da içinde yaşanan ülkede Müslümanların nefes almasına imkân sağlayacağı gerekçesiyle) sıcak bakar; bu özellikleriyle de sağ muhafazakârlığa oldukça yaklaşırlar.

10. İktidara Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler verili iktidar yapılarına katılmayı/pay almayı onaylamazlar; reformist/koalisyoncu yaklaşımlardan uzak dururlar. Ilımlı hareketler ise, verili siyasî sistemi işletmeye, ondan pay almaya taliptirler; bu eğilim zamanla eldeki partileri ya da siyasal kurumları muhafaza etme kaygısının ağır basmasına yol açmış ve onların deyimiyle "araçların" amaç haline gelmesine neden olmuştur.

Ancak, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, bu hareketlerin bazı ortak özellikleri de vardır ki, bunlardan birincisi dinin hükümlerinin hayata aktarılmasını temel amaç olarak benimsemeleri; ikincisi ise Kuran ve Sünnet'e temellenmiş olma-

alarını beslemiş ve güçlendirmişti. Cezaevi dönemi, Özkan'a (1991a: 15) bu suçlamayı bertaraf etmek ve Türkiye'ye özgü yeni bir İslâmî hareket yaratmak konusunda neler yapılabileceğini düşünme fırsatı verdi. İşte 1970-80 arası döneme damgasını vuran temel fikirler bu bağlamda gelişti. 1970-80 dönemi, Özkan'ın görüşlerinde HT kültürünün ağır basmaya devam ettiği, siyasî radikalizminin yine fıkhî söylemlere dayandığı ancak HT ile olan siyasî bağlarının koptuğu dönemdir. İslâm Partisi dönemi olarak da adlandırılabilecek bu dönemde Özkan, düşünsel etkinliklere odaklanmış çalışma grupları oluşturmuş ve bu gruplarda tartışılan konuları yazıya geçirerek kitapçıklar halinde dolaşıma sokmuştu (Kars 1996: 39). Ocak 1981'den itibaren düzenli olarak yayınlanan *İktibas* dergisi[2] de, bir anlamda bu çalışmaların sonuçlarının kamuoyu ile paylaşılmasını sağlamak üzere düşünülmüştü.

1980 sonrası dönemde *İktibas* dergisinde "Selam İle", "Yorum", "Kavramlar" ve "Okuyucu Mektuplarına Cevaplar"[3] başlığıyla yazılar yazan Özkan, düşünsel ve siyasal enerjisini, İslâm'ın İslâm-dışı kirliliklerden arındırılması hedefine yöneltmişti (Erkilet Başer 2000: 186). Özkan'a göre İslâm, a) geleneksel din yoluyla sokulmuş olan ve aslında dinde yeri olmayan görüşlerden ve b) modern/Batılı/laik ideolojiler tarafından sokulmuş olan görüşlerden arındırılmalıydı. İslâm'a geleneksel din yoluyla sokulan görüşler, tasavvuf (Özkan 1988; 1993), fıkıh ve mezhepler (özellikle mezhebini din edinme anlamında) (Özkan 1984) ile fetva külliyatları çerçevesinde değerlendirilmiştir. İslâm'a laik ideolojiler yoluyla sokulan görüşleri ise hümanist, sosyalist ve laik-demokratik görüşler olarak sınıflandırabiliriz. Geleneksel ve laik ideolojilerin İslâm'a sokulmasının yarattığı kirlilik ancak Kuran ve Sünnet'in doğru anlaşılmasıyla giderilebilirdi. Özkan'ın "arı duru" diye nitelediği gerçek İslâm'ın ya da Kuran İslâm'ının ortaya konulması ve siyasal mücadelenin temeline yerleştirilmesi gerekiyordu. Özkan'a göre, radikal İslâm ya da köktenci İslâm da zaten buydu: "Köktenci İslâm, İslâm'ın köklerinden gelen İslâm'dır ki, onun kökleri de Kitabullah ve Sünnet-i Resulullah'tadır" (1985: 2).

Bu açıdan bakıldığında, Özkan'ın düşüncesinde, İslâmî mücadelenin siyasallığı ve siyasal mücadelenin partiselliği bakımından hiçbir değişim söz konusu olmamıştır denilebilir. Söz konusu değişim, İslâm'ın tanımlanma biçimine ilişkindir. Bu nedenle, Özkan'ın

larıdır. Türkiye'deki İslâmî hareketlere yukarıda zikredilen ayrıştırma ölçütleri açısından bakıldığında aralarındaki farklar ne denli geniş bir yayılım gösterse de, İslâmî hareketlere ilişkin bir soykütüğü çıkarmak isteyen her analitik yaklaşım, Nurculuktan Süleymancılığa, tarikatlardan MNP/MSP/RP çizgisine, oradan da radikal İslâmî oluşumlara dek uzanan bütün duraklara uğramak durumundadır. Bu hareketlerin tamamı Türkiye'deki İslâmî hareket geleneğinin parçalarıdır. Bunlardan bazıları öncelikle bireyleri "kurtarmayı" amaçlarlar, diğerleri toplumu; bazıları ılımlıdırlar diğerleri radikal; kimileri İslâmî bir toplum oluşturmanın aracı olarak siyaseti ve partiyi öncelerler, diğerleri eğitim ve tebliği. Ancak aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, sosyolojik tanımlama düzleminde bunların hepsinin birer İslâmî hareket oldukları saptamasının bu yazının tartışmak istediği konular açısından yaşamsal bir önemi var. Burada vurgulanmak istenen nokta, söz konusu ha-

1980 sonrası döneminin temel özelliği, "laik" sisteme karşı verdiği siyasal mücadeleye; geleneksel dinsel gruplara ve bunların düşüncelerine karşı giriştiği dinsel mücadelenin de eşlik etmiş ya da eklemlenmiş olmasıdır. Türkiye'de bir İslâm devleti kurulması yönündeki siyasal radikalizmine, gerçek İslâm'a ulaşma yönündeki bir dinsel radikalizmi eklemişti. Bu iç muhalefet zaman zaman yakın çevresinin onu "yeni cepheler açmak" *ve* "Müslümanlara yönelttiği eleştirilerinde aşırıya kaçmakla" suçlamasına neden olacak denli şiddetli hatta acımasız olabiliyordu (Arslantaş 1986). Bu dönemde Özkan, tasavvufun İslâm'dan tamamen ayrı bir din olduğunu savunuyor; uydurma hadisler/fetvalar/fıkhî görüşler yoluyla İslâm'a girmiş olan unsurların Kuran ve sahih Sünnet temelinde ayıklanması gerektiğini öne sürüyor ve ister istemez de, bu ölçütlere göre "İslâm dışı" olarak tanımladığı geleneksel Müslüman grup/hareketlerle karşı karşıya geliyordu. İslâmî bir partinin ve siyasal mücadelenin Kuran-Sünnet-İcma ve Kıyas'a dayandırılması gerektiği yönündeki klasik HT'ci görüşlerden tamamen kopmuş; İslâmî mücadelenin temel kaynağının Kuran ve onun ışığında gözden geçirilmiş sahih Sünnet olduğu sonucuna varmıştı. Eskisi gibi İslâmcılığın temel ibadetlerin oluşturduğu taban üzerinde yer alan çok daha geniş bir ilkeler bütününe yaslanmakta olduğunu düşünüyordu; buna dış güçlerin emperyalist saldırılarına karşı koymak ve iktidarların İslâm dışı uygulamalarına karşı çıkmak da dahildi. Ancak bu değişmezlere eklenmesi gereken önemli bir başka boyut daha vardı: İçe dönük bir eleştiri ve arındırma etkinliği. Aslında bu talebin ardında yatan nedenlerden biri de, geleneksel grup ve hareketlerin verili sistemle muhafazakâr bir tutum içinde barışık yaşamakta bir sakınca görmüyor oluşlarıydı:

> *Tekrarlanıp duran geleneksel İslâmlığıyla değil midir Müslümanlar kafirlerin kucağına düşmüşler ve hallerinden de rahatsız olmamaktadırlar? [...] İslâmizasyon, İslâm'ı İslâm'la engelleme politikasının adıdır [...] Asıl İslâm'a karşı koyabilmek için ondan motifler bulunan karıştırılmış İslâm'a başvurma ihtiyacı her gün artmaktadır [...] Kendisine intikal eden bütün mirası herhangi bir tahkikten geçirmeden olduğu gibi kabul etmek bir insanın yapabileceği en büyük kusurdur* (Özkan 1985: 2; 1990b; 1991b: 13).

Özkan'a göre, Sünnet ve mezhepler konusunda sorunun temel kaynakların-

reketler arasındaki farklılıkların onların her birinin birer İslâmî hareket olduğu sosyolojik gerçeğini değiştirmeyeceğidir. 1990'larda özellikle radikal çevrelerde gündeme gelen "Türkiye'de bir İslâmî hareket olup olmadığına" ilişkin tartışmalara karşın biz, sosyolojik perspektiften bakıldığında söz konusu oluşumların hepsinin -kavramın tanımsal ve nesnel anlamında- birer İslâmî hareket oluşturduğu kanısındayız. Bu hareketler, inançları sistem dışına itilmiş olan Müslüman kitleleri temsil ettikleri iddiasındadırlar ve bu kitlelere İslâm'ın toplumsal hayatta yeniden yaşanabileceği vaadinde bulunmaktadırlar. Onları var kılan temel sebep de budur.

1979 İran İslâm Devrimi, Rus işgaline karşı sürdürülen Afgan cihadı ve İsrail-Amerikan güçlerinin 1985'te Lübnan'dan çıkartılması, modernitenin Ortadoğu için tasarladığı modelleri tersine çeviren önemli gelişmelerdi. Gerek bu devrimci dalganın etkisi gerekse uluslararası İslâmî literatürün katkısıyla 1980'lerde Türkiye'de ya-

dan biri, İslâmî hükümlerin anlamları ve muhtevaları bakımından değil de biçimleri bakımından önemsenmesi ve benimsenmesiydi. "Değişen Dünyada Yerimiz" (1990a: 64) başlıklı bir yazısında Sünnet'in zamana ve mekâna göre değişebilecek biçimsel şeylerle (sakal, kıyafet, yemek yeme biçimleri vb.) sınırlı olmayıp, o konuyla ilgili ayetlerin muhtevasına bağlı olduğunu belirtmekte ve Muhammed Peygamberin mesajın evrensel anlamını vurgulayan söz ve davranışlarının örnek alınması gerektiğini belirtmekteydi (Özkan 1987: 89-90). Bundan kastı, kurtuluşun, peygamberin davranışlarının taklidine değil siyasal mücadelesinin özünün kavranmasına bağlı olduğuydu. Türkiyeli İslâmcıların İran Devrimi'ni önemli bir tarihsel tecrübe olarak değerlendirmelerine olanak vermeyen olumsuz tepkilerin altında mezhepçi tutumların yattığına inanan Özkan, "mezhebi din edinmek" yerine mezheplerin kendilerinin Kuran ışığında gözden geçirilmesini öneriyordu. Bu bağlamda zikrettiği ilginç örneklerden biri Ebu Hanife'nin örnekliği ile Hanefilerin tutumları arasındaki karşıtlıktı. Ebu Hanife dönemin sultanına taviz vermediği için hapishanede ve işkence altında ölmüş olmasına karşın bugünkü Hanefîler bu siyasal duruşun evrensel boyutunu örnek almak yerine mezhebin davranışsal ayrıntılarını esas almaktaydılar. Dahası, Müslümanlık ortak ekseninde bütünleşmek yerine mezhepleri temelinde ayrılmakta ve birbirlerine karşı olumsuz duygular beslemekteydiler (Özkan 1984: 14). Bütün bu görüşler ve bazı dinî cemaatlere yönelik sert eleştirilerle birlikte gelen "Sünnet'in Kuran ışığında gözden geçirilmesi" önerisi, Özkan'ın "mezhepsiz" ve "tasavvuf düşmanı" ilan edilmesine ve yalnızlaştırılmasına neden oldu. 1991 sonlarında İslâm Partisi'ni legalleştirme yönündeki girişimlerini engellemiş olan etmenlerden biri de buydu.

Bu dönemde de, İslâmî mücadelenin temelini tebliğ, tebliğin en önemli aracını da parti olarak tanımlıyordu. Parti, inancı yerleştirme (iman), kamuoyu oluşturma (kadrolaşma) ve devlet olma aşamalarından oluşan bir Rabbanî yöntemle (Özkan 1988: 285-291) iktidarı ele almaya talipti. Tüzük ve programı Kuran'dan ve Sünnet'ten çıkarılmış İslâmî bir parti aracılığıyla yapılacak tebliğ, İslâm devletine giden yolu açacaktı. *İktibas*'ta yayımlanan "Tebliğ ve Parti" başlıklı bir yazısında "parti metodu değil tebliğ metodu diyenlerin anlamadığı husus, partinin tebliği (açıklamayı) kişisel olmaktan çıkarıp kitlesel ve ör-

şanan İslâmîleşme süreci, "İslâm ekonomisi", "İslâm sosyolojisi", "İslâmî antropoloji", "bilginin İslâmîleştirilmesi" gibi konularda önemli bir tartışma zemininin oluşmasına da yol açmıştı. İslâm'ın alternatif bir medeniyet olarak teşekkül ettirilmesi tartışmaları eşliğinde yürüyen İslâmî hareket gündemi de, doğallıkla diri ve iddialıydı. Ancak 1980'lere ve 1990'lara damgasını vuran bir başka eğilim daha vardı ki, bu da Müslüman kitlelerin (özellikle de orta sınıf Müslümanların) burjuvalaşmasıydı. 1980 askerî darbesinin ardından iktidara gelen Özal, çizdiği ılımlı/Amerikancı Müslüman modeli ve izlediği İslâmizasyon politikaları ile sadece yerel ekonomik kaynakları ulusal ekonomiye kanalize etmekle kalmadı, o dönemde gittikçe güçlenen devrimci potansiyelleri de sistem içi etkinlik alanlarına yönlendirmiş oldu. Yastık altındaki paraların ve Menderesçi liberalizasyon politikalarının tam olarak açığa çıkaramadığı muhafazakâr servetlerin ulusal ölçekli yatırımlara akmasını sağlayan bu ikili siyase-

gütlü yapmayı sağladığıdır" (Özkan 1990b: 62) diyordu. Aslında, 1991'deki girişimini de aynı gerekçeyle açıklamıştı. İslâmî bir partinin illegal olmak zorunda olduğu (Özkan 1990b: 10) yönündeki yazılarıyla çelişik görünse de bu girişimin temel nedeni, 141-142 ve 163. maddenin kaldırılmasıyla ilgili hukuki hazırlıklardı. Özkan bu değişiklik gerçekleşirse Türkiye'de komünist ve İslâmî (şeriat esaslarına dayalı) partilerin kurulması önündeki engellerin kalkacağını düşünüyor ve bu olanağı değerlendirmek istiyordu. Partisinin seçimlere katılmayacağını sadece tebliğ amacıyla çalışacağını açıklıyordu (Çelik 1991; Çiçek 1991; İnce 1991).

Bu konuyu istişare amacıyla davet edip görüştüğü dönemin İslâmcıları (çoğunlukla radikal olanlardı) ise, aralarında bir televizyon kurmanın da bulunduğu diğer birçok projesi gibi buna da itiraz ettiler. 1970 sonrası çalışma gruplarından yetişmiş ya da bir biçimde onun yanında bulunmuş isimlerin çoğu yani eski yoldaşları, partinin verili sistemi tanımak anlamına geleceği ya da "henüz o evreye gelinmediği" (Türkmen 1996: 124) gerekçesiyle parti kurma fikrine karşı çıktılar. Radikal İslâmî hareketlerin Seyyid Kutup'tan devraldıkları "aşamalılık ilkesi" gereğince, siyasallaşma ancak imanın halkın kalbine ve yaşamına yeterince yerleşmesinden sonra söz konusu olabilirdi ve Türkiye'de henüz bu aşamaya gelinmemişti. 1990'ların sonlarına doğru Kutupçu aşamalılık tezi radikal İslâmcılar tarafından tekrar tartışılacak ve bu tezin zaman zaman İslâmî hareketlerin önündeki bir engele dönüştüğü dillendirilecekti; ancak Özkan'ın 1991'deki girişimi sırasında ana akım hâlâ Kutupçu tezlerden yanaydı. Sonuçta Özkan İslâm Partisi'ni legalleştirme girişiminden vazgeçti ve kısa bir süre sonra, 24 Ocak 1995'te, geçirdiği bir kalp krizi sonucu öldü.

2000'lere gelindiğinde 1970'lerde beraber yola çıktığı kişilerin ve onların çevresinde halkalanmış grupların çoğu AKP türü sistem içi demokratik partilere yaklaşmış; bir kısmı ise Türkiye Müslümanlarının kendi ülkelerinde rahat bir nefes almalarının AB'ye girmekle mümkün olabileceğini dillendirmeye başlamıştı (örneğin bkz. *Avrupa Birliği Süreci ve Müslümanlar Forumu*, 22 Eylül 2002). Özkan'ın HT günlerinden başlayarak siyasal yaşamının tüm evrelerinde ısrarla vurguladığı ve sadık kaldığı anti-emperyal tutum ve bunun dinsel/siyasal dayanakları Türkiye Müslümanlarının (radikal İslâmcılar da dahil) gündeminden çıkmıştı. Türkiye'deki ABD üsleri

tin etkisiyle Türkiye Müslümanları 1980'lerin ikinci yarısıyla 1990'larda eğitim, gelir/servet, toplumsal/siyasal statü bakımından hızlı bir yükselişe girdiler. Böylece Sultan II. Abdülhamit ve Menderes gibi Özal da, paradoksal bir biçimde düşünsel anlamdaki tüm muhafazakârlığına karşın Türkiye'yi en hızlı ve etkili biçimde modernleştiren elitler arasındaki yerini almış oldu.

"Yeşil" denilen sermayenin teşekkülü, Müslüman işadamlarının girişim ve yatırımları, İslâmî eğitim kurumlarının güçlenmesi bu döneme rastladı. 2000'lerin başında tamamlanmış bulunduğunu düşündüğüm bu süreç (verili toplum yapısı içinde hızla konum ve kurum edinme), umulduğu gibi var olan toplum yapısının İslâmî istikamette dönüştürülmesine yol açmadı, tam tersine alternatif arayışındaki orta sınıf Müslümanları burjuvalaştırdı: Burjuva aile modelleri (karı koca ve sınırlı sayıda çocuktan oluşan çekirdek aile temel alındı, çok eşli evliliklere zina

ve stratejik ortaklıklar ulusal çıkarlar çerçevesinde değerlendirilmeye başlanmıştı. 11 Eylül ve onu takip eden işgaller, emperyalizmin ve fiziksel sömürgeciliğin kitaplardan okunan bir kuram olmayıp, Üçüncü Dünya halklarının yaşamını kâbusa çeviren bir gerçek olduğunu gösterdi göstermesine ama tıpkı 1960'lardaki muhafazakârlar gibi hem demokrat, hem liberal, hem Amerikancı (ya da AB'ci) hem de İslâmcı olmayı epeydir içlerine sindirmiş bulunanlar açısından bunun yegâne sonucu, güçlü emperyal devletin karşısında hizalanma eğilimi oldu. Kendilerinden birinin ya da ehveni şerrin iktidarda olduğunu düşünen İslâmcılar da kafaları ciddi biçimde karışmış halde olup biteni izlediler. Emir sahibi kendilerinden, kendi içlerinden gelen biri olunca zaten içselleştirilmiş olan itaat tam teslimiyete dönüştü. 11 Eylül sonrası dünya konjonktürünün aksine Türkiye'de İslâmcılık kendi başına bir siyaset olmaktan çıkıp, Amerikan tarzı demokrasinin Ortadoğu'ya taşınmasının taşeronluğuna koşuldu. Feldman'cı İslâmî demokrasi söylemleri AKP iktidarının yol haritası oldu. Özal döneminin İslâmizasyon politikaları Ortadoğu'da yükselmekte olan devrimci dalganın kırılmasına nasıl hizmet ettiyse, AKP'nin İslâmî demokrasisi de Irak direnişinin kırılmasına hizmet edecek gibi görünüyor. İşte tam da bu bağlamda Özkan'ın 1990'da, Körfez Savaşı sırasında kaleme almış olduğu bir yazısı geliyor akla: "İslâmizasyon politikaları Batı'nın empoze ettiği son çarelerdir. Lakin kesinlikle Amerika'yı ve Allah'ı birlikte razı etmek mümkün olamayacağına göre, yalnızca Allah'ı razı edecek İslâm demek olan köktenci İslâm bütün potansiyel gücü ile gelişecektir" (1990c: 8) demişti. Bu ikilemin (yoksa paradoks mu demeli?) tam on üç yıl sonra, Irak savaşı münasebetiyle Müslümanların önüne yeniden gelmiş olması acaba sadece bir rastlantı mı?

DİPNOTLAR

1 HT'nin Nisan-Kasım 1968 arasında dağıttığı beyannameler şunlardır: "Müslümanların Ölüm Kalım Meselesi"; "İslâm Devleti Anayasa Tasarısı"; "Ormanlar, Petrol ve Diğer Madenler Hakkında Şer'i Hüküm"; "Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm"; "Hilafeti Kurmak Bütün Müslümanlara Farzdır".

2 *İktibas*, Özkan'ın rahatsızlığından kaynaklanan Ağustos 1987-Kasım 1989 arasındaki kısa mola dışında 21 yıldır yayımlanmaya devam ediyor.

3 Anlam Basın Yayın Ercümend Özkan'ın vefatından sonra bu yazıları derleyerek ayrı ayrı kitaplar halinde yayımlamıştır. Bu kitapların tam listesi kaynakçanın arkasındaki seçilmiş okuma listesinde bulunmaktadır.

muamelesi yapılır oldu); burjuva ekonomisi (kapitalist üretim ve paylaşım modelleri esas alındı, sosyal adaletçi bir İslâm ekonomisi düşüncesi tümüyle devre dışı bırakıldı) ve burjuva demokrasisi (tek sorun demokrasinin yeterince uygulanmamasıydı, İslâm düşüncesinin demokrasiyle uzlaşmaz hiçbir yönü yoktu) hızla özümsendi ve içselleştirildi (bkz. Erkilet Başer 1999). Muhafazakâr sermaye, liberal hatta *laissez-faire*'ci liberal yaklaşımın sağladığı kazanımlarla palazlanırken hızla renginden arındı. Çok temel bir sorun olarak algıladığı "kızlarının" başörtüsü meselesini bile sistemle açık bir çatışmaya girmemek üzere çözdü. Başörtülü genç kızların Türkiye üniversitelerine değil de yurt dışındaki üniversitelere kanalize edilmesini sağlayarak ve bunu bizzat finanse ederek sistemi rahatlattı.

İşte bu süreçler yaşanırken İslâm'ın bir medeniyet olarak inşası tartışmaları da hızla geriledi, sönükleşti hatta Müslümanların gündeminden tamamen çıktı.

İslâmcılık, sisteme alternatif olsun diye ürettiği kurumlar eliyle sisteme eklemlendi. Doğaldır ki, sürekli büyüyen ve katlanan servetler Kutup'un sık sık dikkat çektiği "servetin belli ellerde birikmemesi" türünden İslâmî ilkelerle bağdaşamazdı. İslâmî bir toplum oluşturma heyecanının sönükleşmesi ve İslâmî siyaset/hareket dilinin kendi içinde kuramsal ve soyut bir dile ve zihinsel bir tanımlama mevzuuna dönüşmesi de bu dönemde gerçekleşti. Bunun iki temel nedeni vardı; birincisi Özal döneminde Müslümanların önüne konulan pastanın gerçekten iştah açıcı olması (yarım yüzyıldır mahrum bırakıldıkları her şey bu dönemde önlerine konulmuştu); ikincisi ise dönemin radikallerinin bu akıntıya karşı koyabilmeyi olanaklı kılacak düşünceler geliştirmekte ve görece daha az eleştirel olan İslâmî grup/gelenek/hareketleri kendi bünyeleri içine almakta zorlanmalarıydı. Geleneğe yöneltilmiş olan eleştirilerin keskinliği de aradaki bu açıklığı besledi. Sonuç radikal grupların önemli bir kısmının pastanın çekiciliğine ve buna bağlı olarak yaşanan kan kaybına bağlı olarak hızla sağa savrulması oldu. Ancak ayaklarını görece sabit tutmayı başaranların da bu süreci hasarsız atlattıkları söylenemez. Çünkü siyasal mücadelenin uzun vadeli hedefi olması gereken medeni/düşünsel üretim heyecanının 1990'lardan itibaren tedricen soğumaya ve zayıflamaya başlaması, siyasal mücadeleyi de alternatif olmaktan çıkartmış ve İslâmî ideallerin izini verili toplumsal yapıdan hareketle dinamik bir biçimde sürmek yerine gerçeklikten kopuk, geleceğe ötelenmiş ve idealize edilmiş bir İslâmî hareket kavramsallaştırmasına yol açmıştır.

Burada tartışma konusu etmek istediğimiz ve 1990'lardaki radikal İslâmî harekete damgasını vurduğunu düşündüğümüz de bu tür bir öteleme, soyutlaştırma ve idealize ederek hayatın dışına çıkarma sürecidir. Ilginçtir ki, Troçki de (1997: 34) 1938'de yaptığı bir değerlendirmede "merkeziyetçiler, proleter devrimi Kantçıların koşulsuz buyruğu kabul ettikleri gibi yani günlük yaşama uygulanması olanaksız kutsal bir ilke olarak 'kabul ediyorlar'" (34) demişti. 1990'ların başından itibaren İslâmî hareketin radikal kanadı, Müslümanların hızla burjuvalaşmasının ve sisteme eklemlenmesinin yarattığı ya da beslediği bir hayal kırıklığı içinde kendi üzerine dönüp özeleştirisini yapma sürecine girmiş ve aşağıda özetlemeye çalıştığımız eğilimleri göstermeye başlamıştır:

a) Önceleri şiddetle eleştirdikleri birçok geleneksel anlayışı yeniden içerseme eğilimi: Siyasal mücadelede kendi yöntemlerinin halktan kopuk olduğu ve RP çizgisinin ya da geleneksel değerlerle daha fazla bütünleşmiş hareketlerin siyaseten daha "başarılı" olduğu kabulünden hareketle gelişmiş olan bir eğilimdir. Radikaller bu dönemde tasavvuf karşıtlığını ve "gerçek İslâm" arayışını terk ederek Kuran'la ve sahih Sünnet'le "sınanmış" olmayan İslâmî yaklaşımları yeniden kabullenmeye ve önceden düşünce sistemlerinden çıkardıkları öğeleri birer birer geri almaya başlamışlardır. 1980'lerin ortalarına kadar RP gündemi belirleyen bir güç olarak radikallere dönerken; 1990'ların ortalarından itibaren radikaller yüzlerini partiye çevirmişlerdir.

b) İslâmî hareket olgusunu sosyolojik düzlemde değil de ideolojik düzlemde ve ideolojik bir içerikle tanımlama eğilimi: İslâmî hareketi, var olanı nesnel biçimde irdeleyerek ele almaktan, tarihsel artılarını ve eksilerini göz önüne alarak değerlendirmekten ve bu tarihsel deneyimden istifade etmekten alıkoyan bir eğilimdir. Bu eğilim, İslâmî hareketin Troçki'nin vurguladığı anlamda "soyut bir fikir" olarak hayattan dışlanmasına neden olmuş ve toplumsal gerçeklikte var olan hareketleri yoksama eğilimini pekiştirerek sekter tutumları beslemiştir. Kavramın literatürde çoğul (yani hareketler) olarak

değil tekil ("İslâmî hareket") olarak kullanılması, bunun genel bir eğilim olarak benimsenmiş bulunması bile söz konusu eğilimin somut bir göstergesidir ve çok anlamlıdır. Tarihsel süreçte ortaya çıkmış bulunan çeşitli İslâmî hareketlerin -belirli özellikleri nedeniyle veya bu özellikler gerekçe gösterilerek- İslâmî hareket olarak kabul edilmemesi ve "tek" ve "ideal" bir İslâmî hareket beklentisi içine girilmesi, gerçeklikten kopuk bir tür mehdi beklentisine dönüşmüş ve bu dolayımla İslâmî hareketlerin olabilirliği bile adeta imkânsızlaştırılmıştır. Bu tanımlama biçimi verili durumdaki mücadelenin anlamını da şüpheli hale getirmektedir; çünkü ancak "ideal" bir İslâmî hareketin mücadelesi anlamlı ve gerekli olabilir. Bu söylem biçimi Türkiye'de bir İslâmî hareketin mevcut olmadığı saptamasına kadar varmıştır.

O denli ki Ercümend Özkan'ın çıkardığı *İktibas* dergisinin 1998 Şubat'ında yayımlanan İslâmî hareket dosyasında, Türkiye'de "hareket özelliği taşıyan kimi yapıların bulunduğu fakat bunların İslâmîlik özelliği taşımadığı; İslâmîlik özelliği taşıyan kimi grupların da hareket özelliği bulunmadığı" (*İktibas'ın Yorumu* 1998: 23) yönünde saptamalarla karşılaşmak mümkün olmuştur. Özkan'ın cezaevi sonrası dönemde oluşturduğu çalışma grupları ile İslâm'ın siyasî bilincini kitlelere kazandırma çabasının taşıyıcılığını yapmış olan bir derginin onun ölümünden üç yıl sonra hazırladığı bir dosyada Türkiye'de İslâmî hareketin bulunmadığı sonucuna varılmış olması ilginç ama anlamlıdır. Söz konusu dosya, İslâmî hareketin varoluş kriterini "temsil sorununa" bağlamakta; siyasallaşma konusundaki eksiklik ya da yetersizlikleri ise düşünsel ve yöntemsel eksiklikler olarak zikretmektedir (*İktibas'ın Yorumu* 1998: 25). Oysa siyasallaşma ya da derginin deyişi ile "iktidarı ele geçirme" bir toplumsal hareketin varlık/yokluk ölçütü değil; kariyerinin belli bir noktasında ulaşabileceği bir sonuç/olanaktır sadece. Toplumsal hareketlerin tarihine bakıldığında, bu anlamda siyasallaşamamış, bastırılmış, yok edilmiş birçok toplumsal hareket bulunduğu görülecektir. Bu yok oluş ya da iktidarı ele geçirme anlamındaki "başarısızlık" söz konusu hareketlerin birer hareket olmadıklarını göstermez. Ancak Türkiye İslâmcılığının 1990'lardaki seyri açısından, bu tartışma ya da yorum tekil bir görüş olmayıp son derece yaygınlık kazanmıştı.

Nitekim, daha 1992'de *İktibas*'ın temmuz ve ağustos sayılarında birbirini izleyen iki bölüm halinde yayınlanmış bulunan "İslâmî Hareket -Bir Tanım Denemesi-" başlıklı makalede de İslâmî hareketi "olgulardan hareketle algılamanın" yanlışlığına dikkat çekilmekte ve "olması gerekeni yakalamaya çalışmak" gerektiği öne sürülmekteydi. Ne Seyyid Kutub'un, ne Mevdudi'nin ve ne de İmam Humeyni'nin gerekli gördüğü "analitik" bir tanıma ulaşılması gerektiğini belirten yazarlar (Bircan&Atalar 1992a: 16), İslâmî hareketin özelliklerini altı ana başlıkta toplamakta ve örneğin "toplumun her ihtiyacını düşünsel ve pratik alanda karşılayabilmek"; "kamuoyunu belirleyebilme yetisine sahip olmak" gibi koşulların tamamını gerçekleştiremeyen teşebbüslerin İslâmî hareket olarak adlandırılamayacağı sonucuna varmaktadırlar (Bircan & Atalar 1992b: 16). İslâmî hareketlerin varolma ölçütlerini değil olsa olsa "ulaşması gereken hedefleri" ifade edebilecek bu ölçütlerden hareketle varılan sonuç ise; "bu açıdan ve tanım gereği, Türkiye'de bir İslâmî Hareket yoktur; ancak İslâmî çalışma ve yönelişler vardır" olmuştur. Dönemin İslâmcılarının birçoğu tarafından sıklıkla dile getirilmekte olan bu düşünceler, bir yanıyla teorik tartışmaların eylemliliğin önüne geçtiğini, diğer yanıyla da İslâmî hareketin tümüyle soyut bir sistem olarak yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu eğilim, İslâmcı yazarları toplumsal gerçeklikte var olanla ya da o

Radikal İslâmcı siyasal düşünce Türkiye'ye çevirilerle girdi ve uzun süre, "naklî" bir düşünüş olmanın yapaylıklarıyla malûldü. Bu düşünüşü yerlileştirmeye çalışan entelektüel ve politik çabalar da fazla serpilemedi. "Fiilî/yaşanan din" yapılarına karşı öze/kitaba dönüş ve "demokrasi"ye karşı "sahih" İslâmî rejim fikri, radikal İslâmcılığın uğraştığı belli başlı problemlerden oldu.

güne kadar getirilmiş olanla bağlarını koparmaya ve süreklilik duygularını yitirerek İslâmî hareketi tarihsel arkaplanından uzak, geleceğe ötelenmiş bir sistem olarak sıfırdan tanımlayıp inşâya yöneltmiştir.

Girişim dergisinin 1990 Mart sayısında yer alan "Türkiye'de İslâmî Hareket" soruşturmasında da aynı temaların tekrarlandığı görülmektedir. Bu soruşturmaya katılan yazarların hemen tamamı, Türkiye'de "kâmil" bir İslâmî hareket bulunup bulunmadığı yönündeki soruya yine "tanım gereği" hayır cevabını vermişlerdir. Çünkü kâmil İslâmî hareketi, "ulema önderliği" (örneğin velayet-i fakih ya da müçtehide uyma), "kitlesellik", "bütünsellik", "ekmel-i mahlukat olan insandan insan-ı kâmil'e geçmek", "bütün Müslümanlara hitap etmek ve bütün İslâmî düşünce ve kültür okullarını bünyesinde temsil etmek" vb. gibi o denli soyut ve mükemmeliyetçi ölçütlerle tanımlamışlardır ki, bu tanımlamanın doğal sonucu toplumsal gerçeklikte kâmil (ama aslında herhangi bir) İslâmî hareketin bulunmadığı saptamasına ulaşılmasıdır (Küçükağa, Aktaş, Dilipak, Müftüoğlu 1990).

Örneğin *Girişim* dergisine göre, kâmil bir İslâmî hareket ulema önderliğine, kitleselliğe ve bütünselliğe sahip olmalıdır (1990: 19). Oysa bu ölçütler toplumsal bir hareket olmanın zorunlu koşulu değil, hareketlere göre değişen miktarlarda realize edilebilecek özelliklerdir. Kâmil bir İslâmî hareket "ulemanın başını çektiği harekettir" denildiğinde, bunun doğrudan sonucu Turkiye gibi ulemanın devlete bağımlı -hatta devletin bir memuru- olduğu ülkelerde İslâmî bir hareketin oluşamayacağıdır. Dahası söz konusu tanımlama mevcut koşullardaki "mücadele" ya da "çabaları" (toplumsal hareket olmanın en önemli gereklerinden biridir) daha en baştan gereksiz kılar. 1990'ların İslâmî radikalizmi bu anlamda radikal ertelemeci bir tutumla maluldür ve yüzünü kendisi-

ne çevirmiş kitlelere yol göstermekten çok umutsuzluk aşılamıştır. Ulema önderliğinin İran örneğinde sınanmış bir etkisi bulunması ya da hareketin başarısı/başarı şansı ile ilişkisi, tamamen ayrı sosyolojik bir tartışma konusudur. Bu açıdan bakıldığında, ulema önderliğinin, İslâmî bir toplumsal hareketin ontolojik koşulu olmayıp kariyerini etkileyen kolaylaştırıcı faktörlerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Oysa 1990'larda bu sosyolojik saptama adeta dinsel bir gereklilik biçiminde tanımlanmış ve İslâmî hareketin olmazsa olmazı olarak takdim edilmiştir. Aynı durum insan-ı kâmil önder arayışları açısından da geçerlidir. Verili olanın, eldekinin, sıradan olanın tamamen dışında ve neredeyse insanüstü olana temellendirilmiş bu ölçütler, kaçınılmaz bir atalete ve ertelemeciliğe kapı aralayarak 1990'lar radikalizmine damgasını vurmuştur. Bu bağlamda 1990'lar radikalizminin dinsel olarak tanımlanması gerekeni (dinî ya da Kurani açıdan bir İslâmî hareketin özellikleri nedir? sorusunun cevabını) sosyolojik olarak (örneğin İran'daki dinî hareketin özelliklerine bakarak) tanımlamaya kalkıştığı; sosyolojik olarak tanımlaması gerekeni ise (İslâmî toplumsal hareketlerin verili durumu nedir?) dinsel olarak tanımlamaya (bunların kamil birer hareket olup olmadıkları) giriştiği söylenebilir. Bu zihinsel kırılma, sosyolojik bakışın ve çözümlemenin sağladığı "tarihsel birikimden yararlanma" olanaklarını da tüketmiştir.

Girişim dergisinin İslâmî hareket soruşturmasına katılanlar arasında, soruları yerinde bir sezgiyle yanıtlayanlardan ikisi, "İslâmî hareket tanımını kitaptan hayata doğru değil, hayattan kitaba doğru yapmayı maslahat bakımından daha isabetli" gördüğünü belirtmiş olan Yaşar Kaplan (1990: 14) ile "uleması olmayan bir halk kendini aydınıyla ifade etmek istiyor" diyen Ali Bulaç (1990: 13) olmuştur. Ancak 1990'ların İslâmî hareket tartışmalarına damgasını vuran görüşlerin bu ikisi olduğunu söylemek oldukça güç görünüyor. Yine bu dönemde söz konusu mükemmeliyetçiliğin İslâmî hareketler açısından daraltıcı potansiyellerine işaret eden çeşitli yazılara rastlanmakla birlikte (bkz. Özcan 1991a; 1991b; 1991c; 1991d), bunlar ana akımı belirleyici olmaktan uzak kalmışlardır.

Özetle söylendikte, 1990'larda radikal İslâmî düşünce; İslâmî hareketi insanların değil de neredeyse insanüstü mükemmellikte varlıkların önderlik ve üyelik edebileceği, taşıyabileceği bir örgütlenme tarzı olarak tanımlaması; ulema önderliği gibi belirli bir topluma ya da coğrafyaya özgü koşulları aşırı genelleyerek İslâmî bir hareketin ontolojik gerekliliği biçiminde takdim etmesi ve buna bağlı olarak da belirli örnek olaylardan çıkardığı sonuçları adeta şeri hüküm haline getirmesi nedeniyle kendi alanını giderek daraltmış ve İslâmî hareketi toplum dışı soyut bir fikir haline getirmiştir. Ulema önderliği ya da velayet-i fakih gibi İran örneğine uyan ama Sünni dünyanın çoğu bölgeleri için söz konusu edilemeyecek olan bir özellikten (elde olmayandan) hareket etmek, güncele müdahale eden düşünsel ve fiilî eylemliliğin zaman içinde kısır tartışmalara dönüşmesine neden olmuş, bu da gruplar arasındaki farklılıkları belirginleştirmiştir. Tanımlardaki yanlışlık saptamalardaki yanlışlığa (Türkiye'de bir İslâmî hareketin bulunmadığı) yol açmış; bu da bütüncü bir perspektifin ve Türkiye gündeline müdahil olabilen bir mücadele stratejisinin geliştirilmesini olanaksızlaştırmıştır.

Bu, geleneksel İslâmî anlayışlara sahip olanların Kuran'ı atlastan kumaşlara sarıp sarmalayarak duvara asmalarına, önünde hürmetle eğilmelerine ama onu ellerine alıp okumamalarına benzetilerek açıklanabilecek bir durumdur. Radikal düşünce bu tavrı sıkı biçimde eleştirirken kendisi de İslâmî hareketi insanüstü, me-

kânüstü, mükemmel bir şey olarak tanımlayarak ötelemiş (sanki bu dünyaya ait bir şey değilmiş gibi) ve önünde hürmetle eğilirken ona bulaşmamanın paradoksuna düşmüştür. Tartışırken uzaklaşmış; kutsadıkça hayatın dışına itmiş ve onu "günlük yaşama uygulanması olanaksız kutsal bir ilke" (Troçki 1997: 34) haline getirmiştir. Kâmil insan gibi daha çok tasavvufta rastlamaya alışkın olduğumuz türden[1] nitelemeleri alıp İslâmî hareket önderliğine bağlamak gibi örneklerde gözlenebilen bu tutumun sonucu, tarihsel birikimin sıfırlanması olmuştur. Bu da her şeye baştan başlamayı kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirmiştir. Kuran neslini yeniden inşâ etme söyleminin son dönemdeki yükselişi, bu açıdan bakıldığında kesinlikle bir rastlantı değildir (örneğin bkz. *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu Sempozyumu* 1 Eylül 2001). Bu söylem Kutupçu aşamalılık tezi gereğince en başa dönüldüğünü ifade eder. Çünkü aşamalılık müminleri önce imanda derinleştirmeyi, sonra imanla küfrü birbirinden ayıran sınırların akla, kalbe ve zihne nakşolmasını, sonra da amel halinde pratiğe dökülmesini gerektirir (Ünal tarihsiz: 51). Bu bağlamda, ister "kâmil İslâmî hareket" deyimini kullanın ister Kutupçu geleneğin çokça başvurduğu "nebevi İslâmî hareket" deyimini, sonuç değişmeyecektir. Her iki kullanımın işaret ettiği şey aynıdır; Türkiye radikal İslâmcılığı kendisini mücadelenin emekleme evresinde görmektedir.

Abdullah Azzam'ın (1997; 1998) Kutupçu düşüncede meydana getirdiğine benzer açılımlar yakalayamayan[2] ve elde olanla ilerlemenin olanaklarını dıştalayan radikal düşünce, "eylemlilik içinde tashih" diye adlandırılabilecek bir yola da doğal olarak girememiştir. Zaman içinde kendini ve tarihsel tecrübenin sağladığı kazanımları inkâra dönüşen bu tavır, Türkiye İslâmcılığını 11 Eylül sonrası konjonktürün yarattığı boşluktan yararlanma konusunda da atıl bırakmaktadır. Türkiye İslâmcılığının dünya İslâmî hareketleriyle bağını kopartan, içine kapanmasına neden olan ve AB'ye girerek ya da benzer dış faktörlerin yardımıyla kendini koruma içgüdüsünü harekete geçiren etmenlerden biri de budur. Türkiye radikal İslâmcılığı, 11 Eylül sonrasında ABD'nin geliştirdiği imparatorluk tezlerinin/pratiğinin, klasik modernite teorisinin dayandığı temel ilkelerin (çoğulcu demokrasi, liberalizm, BM temelinde oluşturulmuş uluslararası hukuk vb.) meşruiyetini ortadan kaldırdığını ve yepyeni bir dünyanın kültürel ve siyasal temellerinin atılması için zemini temizlediğini göremez ve 21. yüzyıla yeni sözler söyleyerek girmek yerine Batı'nın kendisini kurtarmasını beklemeye devam ederse, içine düştüğü yalnızlık dolambacından kurtulamayacaktır. Türkiye radikal İslâmcılığı, bugün gelinen noktada anlamını fazlasıyla yitirmiş bulunan *evre*sel tartışmaları bir kenara bırakıp, kapitalist dünya-sistemin meşruiyet krizinin yarattığı tarihsel fırsatı medeni kazanımlara dönüştürüp dönüştüremeyeceğiyle imtihan olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 İnsan-ı kâmillik genellikle şeyhlere atfedilen bir özelliktir ve radikallerin gelenekte en fazla eleştirdiği hususlardan biridir.

2 İmanî, itikadî ve amelî hataların mücadele sırasında ve seyrinde tedricen düzeltilmesi gibi.

İslâmcılık ve Kuran

SAİT ŞİMŞEK

GİRİŞ

Bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'deki İslâmcılığın da en önemli boyutlarından birisi İslâm'ın temel metinleriyle ve özellikle Kuran'la kurduğu özel ilişki biçimidir. Türkiye'nin geleneksel İslâm'ında Kuran'ın her müminin anlayıp okuması, ona muhatap olması, kendisine muhtevasından vazife çıkarması gereken bir metin olması olağan bir durum değildir. Kuran'ın metinler arasında nihai bir başvuru kaynağı olması söz konusuysa da bu, genellikle uzmanları (âlimleri) ilgilendiren bir durum olmuştur. Ortalama mümin için Kuran manevi dünyanın en kutsal değerlerinden birisi, ama anlam içeriğiyle rasyonel bir ilişki kurulabilecek bir metin değil, daha ziyade dünyayı kutsallaştırmanın, hatta "şifa kaynağı" boyutuyla veya istihareye cevap veren boyutuyla bir fal etkisiyle büyüselleştirmenin bir aracı olarak önemli bir işleve sahiptir. 19. yüzyıldan itibaren İslâmcılığın en önemli söylem merkezlerinden birisi Kuran'ın bu konumuna yapılan itirazlarda konumlanmıştır. Mehmet Âkif Ersoy'un meşhur "İnmemiştir Kuran hele bunu hakkıyla bilin/Ne mezarda okunmak ne fala bakmak için" dizeleri, İslâmcı siyasal söylem içinde Kuran'ın son derece merkezî bir yer alacak olan konumunu haber veriyordu. Âkif'ten itibaren İslâmcılığı diğer unsurlardan ayıran en önemli ayırım noktalarından birisi Kuran'ın söylem-kurucu rolüne atfedilen önem olmuştur. Bugün belli sosyolojik mülahazalarda hepsi de pekâlâ İslâmcı bir şemsiye altında toplanabilse de bazı İslâmî eğilimlerin hepsinin Kuran'la aynı türden bir ilişkiye sahip oldukları söylenemez, üstelik bu ilişkilerin türü arasındaki fark, herhangi bir ortak çatı altında bir arada bulunmayı meşruiyet noktasından sorun haline getiren bir fark olmaktadır.

Bir yanıyla modern bir ideoloji olan İslâmcılık, "kendiliğinden" işleyen, geleneksel, herhangi bir iradeye atfedilemeyen bir dindarlık olarak İslâm'ın yerine, Kuran'ı referans alan bir iradeyi, aklı, siyaseti ikame etme çabası olarak değerlendirilebilir. Kuran'ı merkeze almak, bu açıdan geleneksel bir belirlenmişliğe karşı siyasal bir iradenin ilk kurucu adımı olarak da görülebilir. Bu yanıyla bazı antropologların "sahih din" (yani halkın bilinçsizce yaşadığı ve araya hiçbir zihinsel çabanın girmediği geleneksel din) ile "zihinsel olarak işlenmiş, rafine-modern din" (yani İslâmcılık) arasındaki ayrımlara konu olsa da, bu ayırımlarda hangisinin sahih olduğuna dair genellikle antropolojik bilginin haddini aşan değerlendirmeler olduğu kaydedilmelidir. Konumuz açısından burada Kuran'ın rolüne atfedilen önemin veya bir siyasal düşüncenin/hareketin şekillenmesinde Kuran'a tanınan etkinin İslâmcı siyasal düşüncenin gelişiminde ayırt edilmesi gereken en önemli vasıfları belirlediğini kaydetmek gerekiyor. Burada, tabii ki metin ve hayat ilişkisine dair bazı imalar da olabilir. Bu konuda metne hayata karşı merkezî bir rol atfetmenin bazı sonuçlarına karşı yöneltilen söz-merkezcilik eleştirileriyle yüzleşilmeyecektir, ama buradaki konunun bununla yakından ilgili olduğu ve İslâmcılığın metinle olan ilişkisinin tahlili için de bu tarihin bir bilinmesi gerekiyor. İslâmcılığın kurucu ideolojilerinden biri olarak

metin-merkezciliğin Kuran bağlamındaki seyri veya İslâmcılık ve Kuran. Kuşkusuz, İslâmcılığın, Kuran'la ilişkisi bakımından ayrı bir tarihi vardır ve bu tarih kaydedilmeden İslâmcılığın tarihi eksik kalır.

İSLÂMCI SÖYLEMİN TÜKENMEZ KAYNAĞI OLARAK KURAN

19. asırda Müslüman toplumlar, Batı'nın birçok yönden üstünlüğüyle karşı karşıya kaldılar. Böylece bu toplumlarda bir arayış başlamış ve değişik fikir akımları ortaya çıkmıştı. Cumhuriyet, Osmanlı'dan üç büyük fikir akımını devralmıştı: Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık.

Bu fikir akımlarının her birini kendi arasında alt başlıklara bölmek de mümkündür. Yani bu akımların hiçbirinde her yönden tam bir birlik mevcut değildir. Aynı kitaba inandıklarını, hatta ondan esinlendiklerini ileri süren İslâmcılarda bile pek çok konuda fikir ayrılıkları mevcuttu. Aynı durumun günümüze kadar devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bununla birlikte İslâmcıları iki ana gurup altında toplamak mümkündür: Gelenekçi İslâmcılar ve bir de, kaynaklara dönüşü savunan İslâmcılar. Kaynaklara dönüşü savunanlar, dönmek istedikleri kaynakları referans alarak kendilerini *ıslahatçı* veya *müceddit*, yaptıkları işi de *ıslahat* ya da *tecdit* olarak isimlendirirler. Muhalifleri ise onları *Reformcu İslâmcılar* veya *Modernist İslâmcılar* olarak adlandırmayı tercih ederler.

Belirtmek gerekir ki, aralarındaki kimi fikir ayrılıklarına rağmen İslâmcıları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak zordur. En modernist İslâmcı'da gelenekçi izler bulmak mümkün olduğu gibi gelenekçide de modernist izler bulmak mümkündür.

Burada reformculuğu, kelime anlamı olan deforme olmuş din anlayışını yeniden reforme etme yani onu eski şekline döndürmek anlamına almak gerekir. Bununla birlikte İslâmcıların küçük bir bölümü için dinin kendisinde reforma varan görüşler ileri sürenler yok değildir. Ancak çoğu zaman gelenekçi İslâmcılar, kaynaklara dönüşü savunanların tamamını dinin kendisinde reform yapmakla suçlamaktadırlar. Kaynaklara dönüşü savunanlar hakkında kullanılan "*modernist*" tabiri için de benzeri bir durum söz konusudur. Şöyle ki:

Önceki Müslümanların sosyal hayat alanında zamanla geldikleri din anlayışı, ilmihal konularıyla sultana itaatten öteye geçmiyordu. Ancak 19. asra gelip Batı ile yüz yüze geldiklerinde sadece askerî ve ekonomik alanda değil, kültürel alanda da topyekûn bir saldırıyla karşı karşıya geldiler. Bu seferki karşılaşma, tarihteki karşılaşmalara benzemiyordu. Çünkü Abbasî dönemindeki karşılaşmada Yunan felsefesi İslâm alemine taşınırken Müslümanlar, hâkim durumdaydı ve bu felsefeyi kendi istekleriyle taşıyorlardı. Haçlı orduları yoluyla olan karşılaşmada, daha çok askerî bir karşılaşma söz konusuydu. Oysa burada Müslümanlar topyekûn bir saldırıyla karşı karşıyaydılar. Batıcı aydınlara göre mevcut kaostan kurtulmanın bir yolu vardı ve o da tam anlamıyla Batılılaşmaktı.

İslâmcılar ise, Müslüman toplumları topyekûn kuşatan Batıcılığa direndiler; kendi iç dinamiklerine döndüler ve Kuran'da bu kültürel kuşatmayı aşacak sosyal ve siyasal prensipler buldular. Bunları modern form ve söylemler içerisinde sundular. Örneğin demokrasi ile İslâm arasında bağlantı kurdular ve İslâm ile demokrasi arasında ortak noktaların var olduğunu söylediler. Çünkü Kuran, inananlardan söz ederken, işlerini kendi aralarında danışarak yaptıklarından söz etmekte (Şûrâ 42/38) Yine Kuran'da peygamberin kendisine, inananlara danışması emredilmektedir (Âlu İmrân, 3/159). En eski tefsirlerde bile bu iki ayetin, Kuran ve peygamberin Sünnet'inde hakkında açıklama bulunmayan toplumsal hususlarda peygamberin inananlara danıştığını, inananlardan da böyle davranmaları ve

toplumsal meselelerini kendi aralarında danışarak çözüme bağlamalarının istendiğini söylemektedirler.

Yine Kuran, inanç hürriyetinden, herkesin inancını açıkça ifade etmesinden, inanç konusunda kimseye baskı yapılmaması gerektiğinden ve herkesin inandığı şekilde yaşama hakkına sahip olduğundan söz etmektedir. Çoğulcu demokrasi gündeme getirildiğinde, İslâmcılar, bu hususlara dayanarak İslâmî bir çoğulculuktan söz ederler.

Bu tavırlarıyla İslâmcılar, bir bakıma Kuran'ı kendi gündelik ve maddi hayatlarına tercüme ettiler. Aslında Müslüman toplumların fikrî üretkenliğe sahip oldukları her dönemde aynı şey yapılmıştır. Bu durumu değerlendiren günümüz İslâmcı yazarlarından Ali Bulaç, şöyle demektedir:

> *Her durumda insanlar Kuran ve Sünnet'ten birtakım şeyler alıyor, onu kendi hayatlarında tercüme ediyor ve bir öncekinden farklı bir İslâmî yorum ortaya çıkıyor. Ekoller, mezhepler, siyasî, itikadi ve kelamî fırkalar bu şekilde teşekkül etmiştir. Bu, insanların İslâmiyet'i işlerine geldiği gibi keyfi bir tefsire tâbi tutmaları, dünyevi çıkarları yönünde istismar etmeleri demek değildir; İslâm'dan anladıkları ve maddi sosyal hayatlarına tekabül eden kısımlarını almaları ve kendilerince Müslümanca yaşamaya çalışmalarıdır* (Coşkun, 2001 : 19).

İşte bu anlamda kaynaklara dönüş hareketi yine kelime anlamıyla modernist bir hareket olarak görülebilir. Yani onlar, ya İslâm ya da çağdaşlaşmaya karşın, İslâm'la çağdaşlaşmayı önerdiler. Vakıa aralarında, terim anlamıyla da modernizme ulaşacak görüşler ileri sürenler oldu. Ancak gelenekçiler ve milliyetçiler, tamamını modernist olmakla nitelemektedirler.

Belirtmek gerekir ki İslâmcılar, yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi *modernist* veya *reformcu* olmakla nitelenmekten hoşlanmazlar. Onlar daha çok dinî referansları da olan *ıslahatçı* veya *müceddit* denilmesini, yaptıkları işe de *ıslahat* veya *tecdit* denilmesini tercih ederler. Her şeyden önce modernizm, karşı oldukları ve mücadele verdikleri Batıcılığı ifade eder. Reform ise, dinin kendisinde reform yapma anlamına kullanıldığı için bu şekilde tanımlanmaktan hiçbir zaman haz duymaz, bilakis reformcu olmakla nitelenmeyi dışlarlar.

Ancak İslâmcıların, Batı'nın kuşatması karşısında ciddi alternatifler üretmekte zafiyet gösterdiklerini belirtmek gerekir. Bunda sosyal ve siyasal sebepler çok etkili olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana ileride göreceğimiz gibi ciddi bir din eğitiminin yapılamamasının da bunda önemli etkisi vardır. Aslında sadece din eğitimi alanında değil, sosyal bilimlerin tamamında ne yazık ki başarılı bir eğitim ortaya konulamamıştır.

Kaynaklara dönüş hareketi toplumun belli bir kesiminde de olsa büyük bir heyecan uyandırmıştır. Heyecan uyandırması, Batıcı kültürel kuşatmaya karşı ciddi bir alternatif ortaya koyma çabası ve siyasî bakımdan da Batı sömürgeciliğine karşı koymasıdır.

İslâmcı akım içerisinde Kuran'a en çok yer veren *"kaynaklara dönüş"* olarak bilinen harekettir. Kuşkusuz bütün çeşitleriyle İslâmcı akımlar, Kuran'a sahiplenir ve kendilerinin Kuran'a daha yakın olduklarını savunurlar.

Gelenekçi İslâmcılar, Kuran'ı anlayabilmek için gerekli şartları zorlaştırır, bu sebeple de ancak geçmişte yaşamış büyük âlimlerin Kuran'ı anlayabildiklerini savunurlar. Kaynaklara dönüşü savunanlar ise, Kuran'ın kolay anlaşılır bir kitap olduğunu ve herkese hitap ettiğini dolayısıyla her Müslüman'ın Kuran'ı anlamaya yönelmesi gerektiğini söylerler. Kaynaklara dönüşü savunanlar, gelenekçilerin onlar hakkında söylediklerinin aksine tarihte oluşmuş bütün anlayışlara karşı çıkmazlar. Onlar, ilk üç asır Müslüman âlimleri ve o dönemin din anlayışını önemserler.

Ancak onların görüşlerine de gözü kapalı uymaz, görüşlerini test ederler ve bu görüşleri doğru buldukları takdirde onlara uyarlar.

Onlara göre kaynaklara dönmek, geçmiş dönemde yaşamış büyük âlimlere bir saygısızlık değildir. Bilakis onların yolundan gitmektir. Çünkü onlar da Kuran'a ve Sünnet'e başvuruyorlardı. O halde onlara saygılı olmak, aslında onların yaptıkları gibi davranmaktır.

Kaynaklarla kastedilen, Kuran-ı Kerim ve peygamberin söz ve davranışlarıyla huzurunda söylendiği ya da işlendiği halde ses çıkarmadığı, böylece onayını almış olan hususları ifade eden Sünnet'tir. Kaynaklara dönüş hareketinin doğal bir sonucu olarak bu harekete mensup olanlar, dinî metinlerden yani Kuran ve peygamberin Sünnet'inden hüküm çıkarmak anlamına gelen *içtihat* fikrini öne sürmüş, dayandıkları delillere bakmaksızın ve vardıkları görüşlerin doğruluğunu test etmeksizin geçmiş alimlerin içtihatlarına uymak anlamına gelen *taklid*e karşı çıkmışlardır.

Taklide karşı çıkarak içtihadı önemsemelerinin bir diğer sebebi ise, sosyal hayatın değişmesiyle birçok yeni problemin ortaya çıkmasıdır. Bu problemler ancak Kuran ve Sünnet'e başvurularak çözüme bağlanır. Onlara göre bu açıdan da kaynaklara dönüş bir zorunluluktur.

Onlara göre, tarihte oluşan din anlayışı, sadece dinî metinlerden anlaşılandan ibaret değildir, geleneklerin ve benzeri dönemsel etkenlerin de o anlayış üzerinde etkisi vardır. Kaldı ki dinî metinlerden çıkarılan anlayışlar da zamanla yeni şekil ve sapmalara uğrayabilir, bu sebeple sürekli bir içtihada ihtiyaç vardır. Kaynaklara dönüşü savunanların bir gerekçeleri de budur.

İslâm dini, 14 asırdır kesintiye uğramaksızın devam eden bir dindir ve evrenseldir; bir millete veya bölgeye ait değildir. Bu sebeple ilk dönem fikrî akımlarının başlangıç ve öncülerini tespit etmek bile zor olmuştur. Mesela İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet mezhebinin rakibi ve İslâm düşüncesinin tamamı hatta Ehl-i Sünnet mezhebi üzerinde de derin etkileri bulunan Mutezile mezhebinin başlangıcı ve öncülerini tespit, hep tartışmalı bir konu olarak gelmiştir. Bazen de bir düşüncenin öncülerini ve onu hazırlayan sebepleri tespit, araştırmacıların bakış açılarına göre değişir. Bu nedenle İslâmcılık akımının başlangıç ve öncülerini tespit etmek de ayni şekilde zordur.

Genel kabul gören görüşe göre, Yeni İslâmcılık akımının öncüsü Cemaleddin Efganî'dir (1839-1897) ve bu öncülük bütün İslâm alemi için geçerlidir (Ülken, 1966: II/443). Ancak Efganî'nin çabaları daha çok siyasetle ilişkili olmuştur. Akımın kültürel boyutunun öncüsü ise, Efganî'nin sadık talebesi Türkmen asıllı (Akkad, 1971: 59) Mısırlı Muhammed Abduh'tur (1849-1905). Bu iki zatın, Türkiye'de *Sırat-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşad* gibi dergilerde kümelenen İslâmcılar üzerinde önemli etkileri vardır. Türkiye'deki İslâmcıların önemli şahsiyetlerinden olan İstiklal Marşı şairi Mehmet Âkif'in *Safahat*'ındaki: "Mısır'ın en muhteşem Üstadı Muhammed Abdu..." ve "İnkilâb istiyorum, ben de, fakat Abdu gibi" (Ersoy, 1986: 441) sözleri, Abduh'a olan hayranlığını ifade etmektedir. Âkif, hayranlığını ifade etmekle de kalmamış, Abduh'tan ve Abduh'un etkisinde kalan Mısırlı yazarlardan tercümeler de yapmıştır. Belirtmek gerekir ki, Cumhuriyet döneminin önemli İslâmcılarından Bediüzzaman Said Nursî'nin (1876-1960), siyasetten uzak durma düşüncesini ileri sürerek eğitim yolunu tercih etmesinde de Abduh'un önemli etkisi vardır. Muhammed Abduh ile Cemaleddin Efganî arasında en önemli farklılık, Cemaleddin'in siyasete önem vermesi, Abduh'un ise, siyasetten uzak kalarak eğitim yolunu tercih etmesidir.[1] Abduh, üstadı Efganî'nin ölümünden sonra eğitim yolunun önünü açmak için yöneticilerle iyi geçinme yolunu tercih etmiştir.

Nursî de, hapislere atılmasına ve eserleri takibata uğramasına rağmen, tek taraflı olsa da, hep yöneticilerle iyi geçinme yolunu izlemiştir.

Yeni İslâmcı akımın Kuran'dan etkilenme boyutunu tespit edebilmek için Abduh'un ıslahat çabaları içerisinde Kuran'ın yerini tespit etmekte yarar vardır. Abduh, Tunus'taki Zeytuniyye Üniversitesi'nden ramazan ayı içerisinde davet alır. Ramazan ayı olduğundan dolayı kendisinden bir camide vaaz vermesi istenir. Kuran'ın son cüz'ü olan Amme Cüzü'ndeki kısa sureleri vaazlarında konu alan Abduh, Kuran'ın halk üzerindeki etkisini görür. Mısır'a dönüşünde üniversitede tefsir dersleri vermeye başlar. Tefsir dersleri üniversiteyle sınırlı kalmaz. Kahire'de bir mescitte tefsir derslerine devam eder. Hatta Beyrut'un iki mescidinde de tefsir dersleri verir (Emin, tarihsiz: 329).

Tefsir ettiği ayet şayet inancı ilgilendiriyorsa, Kuran-ı Kerim'de o konuyla ilgili diğer ayetleri de açıklaması kapsamına almakta ve Müslümanlar arasında o ayetin anlattıklarıyla uyuşmayan inançlar varsa, bunları eleştirmektedir. Şayet tefsir ettiği ayet, ahlakla ilgili ise, toplumların ıslahında ahlakın önemine değinmekte ve kötü ahlakın toplumlarda yaptığı zararı kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır. Toplumsal bir konuyu ilgilendiriyorsa, toplumunun problemlerine dikkatleri çekmekte ve değişik toplumlardan örnekler vererek diğer toplumların problemlerini nasıl çözdüklerini anlatmaktadır (aynı yer). Oysa önceki tefsirler, çoğu zaman toplumu ilgilendirmeyen akademik meseleler, mezhepler arasındaki ihtilaflar vs. gibi konular üzerinde duruyorlardı. Toplumsal meseleleri Kuran tefsirinde ele alması nedeniyle de, *Toplumsal Tefsir Ekolü*nün kurucusu olarak kabul edilmektedir.[2]

Abduh'tan sonra, gerek Türkiye'de ve gerek diğer İslâm aleminde yazılan tefsirlerin çoğunda onun takip ettiği tefsir metodundan izler vardır. Hatta İslâm aleminde camilerde vaaz verenler üzerinde de bu etki görülmeye başlanmıştır. Vaaz konusunda yazılmış eski kitaplar gözden geçirildiğinde vaazlarda çoğu zaman abartılı hikâyelerin yer aldığı görülür. Oysa günümüz vaazlarında pek çok vaiz, Kuran ayetlerine daha çok yer vermekte ve bu ayetlerle toplumsal problemlere çözümler aranmaktadır. Yani Abduh'un kurucusu olduğu toplumsal tefsir metodu takip edilmektedir.

İslâmcılık akımı, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte gücünü kaybederek kabuğuna çekildi. Bilindiği gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında medreselerin kapatılmasıyla din eğitimi askıya alınmış ve bu durum, yirmi beş yıl sonra 1951-52 öğretim yılında yedi ilde İmam-Hatip okulunun açılmasıyla son bulmuştur. Bundan önce 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi açılmıştı. 1965-1969 yılları arasında üç tane Yüksek İslâm Enstitüsü açılmıştır. Din eğitiminin uzun müddet askıya alınması, birtakım problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Erol Güngör, bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

> *Cumhuriyet'in Tek Parti idaresinden demokratlaşmaya doğru yöneldiği yıllarda, demokratik baskıların bir sonucu olarak, din adamı yetiştirmek üzere bir fakülte ve arkasından orta dereceli okullarla yüksek okullar açılınca, o vakte kadar çok kimsenin dikkat etmediği bazı önemli gerçekler ortaya çıktı. Birincisi, din okullarında eski medresede okutulan konuları salahiyetle okutabilecek hoca bulunamadı. Üniversitelerin tarih, edebiyat, klâsik şark filolojisi bölümlerinden alınan öğretim üyelerinin pek büyük kısmı doğrudan doğruya İslâmi ilimlerle ilgisi bulunmayan kimselerdi. Bu fakültenin ve yüksek okulların en popüler hocaları Yugoslavya gibi cemaat hayatı devam eden eski İmparatorluk yadigarı ülkelerde yetişmiş Türkler veya Hind'li, Mağrib'li profesörlerdi. Türk İlahiyat Fakülte-*

si'nin yerli öğretim kadrosu ile tam öğretim faaliyetine geçebilmesi için yirmi yıla yakın bir zaman beklendi (Güngör, 2000: 176).

Bunun yanında din eğitimi yapılan kurumlar daima baskılara mafuz kalmış, sürekli müfredat değişiklikleriyle istikrara kavuşmaları engellenmiş, dinî temel derslerin sayısı, her müfredat değiştiğinde azaltılmıştır. Mesela 28 Şubat süreciyle birlikte şu anda ilahiyat eğitimi gören bir öğrenci, dört yıllık öğrenimi boyunca ancak 40 saat kadar, Kuran'ın yorumu anlamına gelen "Tefsir" dersi görebilmektedir.

Din eğitiminin resmî kurumlarda yasaklandığı müddet boyunca sivil kurumların din eğitimi yapmaları da yasaklanmıştır. Bu arada sivil kesimlerde yapılan din eğitimi, tamamen gizli olarak yapılmış, Kuran'ı yüzünden okumanın ötesine geçememiştir. Doğu, Güneydoğu ve kısmen Karadeniz bölgelerinin köylerinde de yine gizli olarak medrese eğitimi yaptıranlar olmuştur ki, bu eğitimde de, daha çok Arapça'nın gramer bilgileri verilmekteydi.

Buna rağmen günümüze kadar resmî bir kurum olan Diyanet'in Kuran'la ilgili en önemli çalışması Cumhuriyet'in ilk yıllarında olmuş; günümüze kadar önemli bir tefsir olma hüviyetini taşıyan Elmalılı'nın *"Hak Dini Kuran Dili"* isimli tefsiri Diyanet kurumu tarafından hazırlatılıp 1936 yılında bastırılmıştır. Diyanet İşleri, tefsirle birlikte peygamberin hadislerini içeren bir kaynağın hazırlanmasını da üstlenmiş ve yine Cumhuriyet tarihi içerisinde yapılan hadisle ilgili çalışmaların en önemlilerinden biri olan *"Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi"* isimli hacimli kitap hazırlatıp bastırmıştır. Belirtmek gerekir ki, Diyanet Kurumu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında hazırlattığı bu iki kaynak dışında İslâm kaynaklarına dair bu iki kaynak ölçüsünde ciddi bir yayın yapmış değildir.[3]

Din eğitiminin askıya alınmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere ehil olmayan kimseler tarafından Kuran meal-leri çıkarılmaya başlanınca bazı milletvekilleri, harekete geçerek ehil bir kişiye tefsir hazırlatmanın yollarını aramış ve nihayet Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Diyanet teşkilatına böyle bir görev verilmiştir. Diyanet işleri de bu görevi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a yaptırmıştır (Yazır, 1979: I/8).

Elmalılı, tefsirini yazarken itikatça Ehli Sünnet mezhebine, amel bakımından da Hanefî mezhebine uyduğunu belirtmektedir (*a.g.e.*: 9). Muhtemelen tefsirini bu şekilde yazması kendisinden istenmişti ve o da buna riayet etti. Çünkü diğer eserlerinde daha dinamik ve rahat bir tavır sergilediği halde tefsirinde daha tutucu bir tavır sergilemektedir (Onat, 1993: 48).

KURAN'IN TÜRKÇELEŞTİRİLMESİ

Elmalılı'nın kısaca tanıttığımız tefsirinden önce Kuran'ı ilgilendiren bir çalışmaya dikkat çekmek gerekir. Bilindiği gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında her alanda hızlı bir uluslaşma çabaları görülmektedir. Bu bağlamda Kuran'ın da Türkçeleştirilmesi, namazın Türkçe kılınması çalışmaları yapılmıştır. Her iki çalışma da, bizzat Mustafa Kemal Atatürk tarafından yürütülmüştür (Kutay; Cündioğlu, 1998: 140 vd). Bu iki konuda başarılı olunmamışsa da 1932 yılından itibaren on sekiz yıl boyunca ezan Türkçe okutulmuştur.

Kuran'ın ve ibadetin Türkçeleştirilmesinden amaç neydi? Kuran'ın daha iyi anlaşılması mı, yoksa salt dinin ulusallaştırılması mı? Kimine göre birincisi hedef alınmış, kimine göreyse, hedef ikincisidir. Kimisi de, her ikisinin hedeflendiğini ifade etmektedir. Türkçü akımın öncüleri arasında yer alan Ziya Gökalp, şu mısralarından her iki hususu hedef olarak gösterir:

Bir ülke ki camiinde Türkçe Ezan okunur.
Köylü anlar manasını namazdaki duanın...
Bir ülke ki Türkçe Kuran okunur.

Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu
Huda'nın...
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın
(Gökalp, 1952: 113).

Kuran'ın Türkçeleştirilmesi ve özellikle namazın Türkçeleştirilmesi konusu bilahare zaman zaman gündeme getirilmişse de, şu ana kadar uygulama alanı bulamamış, bu düşünce halk tarafından ve özellikle namaz kılanlar tarafından kabul görmemiştir. Haddizatında gerek Kuran'ın ve gerek namazın Türkçeleştirilmesi çabaları, namaz kılan ve Kuran okuyanların kendileri tarafından seslendirilmiş bir problem değildir. Mustafa Kemal Atatürk'ün de bilahare bu düşüncesinden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu düşüncesinde ısrarlı olmuş olsaydı, tıpkı ezan meselesinde olduğu gibi bu düşünce de mutlaka bir uygulama alanı bulurdu.

Belirtmek gerekir ki, Elmalılı, tefsirinde bu görüşe iltifat etmediği gibi Türkçe Kuran düşüncesine tefsirinin mukaddimesinde karşı çıkmakta ve şöyle demektedir:

Öylelerini görüyoruz ki Kuran'ı anlamıyor ve tefsirlere müfessirlerin te'villeri karıştırmıştır diye onları kale almak istemiyor da eline geçirdiği tercümeleri okumakla Kuran'ı tetkik etmiş olacağını iddia ediyor, düşünmüyor ki okuduğu tercemeye âlim müfessirlerin te'vili değilse cahil mütercimin re'yi ve te'vili, hatası, noksanı karışmıştır. Bazılarını da duyuyoruz ki Kuran tercemesi demekle iktifa etmiyor da "Türkçe Kuran" demeğe kadar gidiyor, Türkçe Kuran mı var behey şaşkın? (Yazır, 1979: I/15).

Elmalılı, bu cümleleriyle Kuran'ın Türkçeleştirilmesine karşı çıkarken kaynaklara dönüş düşüncesine de pek sıcak bakmadığını ortaya koymaktadır.

Zaman zaman unutulur gibi olsa da Kuran'ın Türkçeleştirilmesi ve ana dil ile ibadet Cumhuriyet tarihi boyunca hep gündeme getirilmiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında din eğitiminin askıya alınması ve İslâmcılar üzerindeki baskılar, özellikle kaynaklara dönüşü savunan İslâmcı akım açısından gayet yıpratıcı olmuştur. Yukarıda belirttiğimiz şartlar çerçevesinde hazırlanmış bir tefsir de, onlar için çok büyük bir anlam ifade etmiyordu. Çünkü onlar, Âkif'in: "Doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhamı. Asrın idrakine anlatmalıyız İslâm'ı" mısralarında dile getirdiği üzere direkt Kuran'a başvurulmasını istiyorlardı. Oysa bu tefsirin hazırlanmasında birtakım şartlar ileri sürülmüş, engeller konulmuştur. Aslında takındıkları bu tavır, mezheplere karşı oluşlarından değildi. Onların karşı oldukları husus, mezheplerin, her şeyin önüne çıkarılması ve mezhep bağnazlığının yapılmasıdır. Kuran'a hiçbir baraj konulmaksızın dönülmesi kaynaklara dönüşü savunanlar için önemlidir. Çünkü başka türlü Kuran'ın o hayatı her yönden kapsayan enginliğine ulaşmak; bunu keşfetmek zordur.

KURAN

Kuran, sadece inanç ve ibadet konularından söz etmez. Ahlak konuları, ekonomi, aile hayatı, bireyin diğer bireylerle ilişkileri ve hukukun diğer alanları, başka toplumlarla, ilişkiler, savaş, diğer toplumlarla yapılan anlaşmalar, inanç özgürlüğü, insan hakları, hatta insanın tabiata karşı sorumlulukları vs. gibi hayatı ilgilendiren bütün konulardan söz eder. Kuşkusuz o, örneğin inanç hürriyetinden veya insan haklarından söz ederken, bu başlıklar altında konuyu işlemez. Onun kendine has bir üslubu vardır. Ama içerik olarak bütün bu konuları Kuran'da bulmak mümkündür.

Ayrıca hayatın bütün alanlarından söz ettiğini söylerken elbette ki bunu, her meseleyle ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir şeklinde anlamamak gerekir. Aile kurumuyla ilgili ayrıntılı bilgi verirken kimi konularla ilgili temel kurallar getirmekte,

diğer hususları zamana ve insanların düşüncelerine bırakmakta, kimi meseleleri de örfe havale etmektedir. Ancak her alanda belirleyici odur.

Burada anlatılan sebeplerle Kuran, Müslüman birey kişiliğini hedeflediği gibi Müslüman bir toplumun oluşmasını da hedeflemektedir. O, bu toplumun temel özelliklerini aşırılıklardan uzak, adaleti öne çıkaran; kendi aleyhinde bile olsa adaleti savunan ve değişik sistemlerin orta yerinde yer alan vasat (orta yerde duran) bir toplum (Bakara, 2/143), iyiliği emreden, kötülükten uzaklaştıran hayırlı bir toplum (Alu İmran, 3/110), Allah'ın ipine sarılan yani Kuran etrafında kenetlenen birlik içinde bir toplum (Alu İmran 103; Mü'minun 23/52) olarak belirlemektedir.

Kuşkusuz Kuran indiği günden itibaren aynı Kuran'dır. Bu konuları ihtiva etmesi yeni değildir. Ancak Yeni İslâmcılar, İslâm âleminin içine düştüğü durumdan dolayı bir arayış içerisindeydiler. İşte bu nedenle bakış açıları, kendilerinden önce yaşamış olan Müslümanların bakışından farklıydı. İhtiyaç anında daha önce farkına varılmayan çok şeyin farkına varırsınız. Kuran'ın üslubunu yakından bilenler bu anlamda onun tükenmez bir hazine olduğunu bilirler. Bu sebeple Kuran'ın her dönemde, duyulan ihtiyaç açısından yeniden yorumlanması doğaldır. İslâmcılar, içtihat kapısının yeniden açılmasını bunun için istiyorlardı. Haddizatında onlara göre içtihat kapısının yeniden açılması diye bir şey de söz konusu değildir. Bu kapı hiçbir zaman kapatılmamıştı ki, yeniden açılsın. Ne var ki uzun zamandır, kullanılmadığı bir gerçektir. O halde kapının yeniden açılması, açık olan kapının işler hale getirilmesi anlamını taşımaktadır.

İÇTİHAT

İslâmcılar açısından içtihadın önemine daha önce kısaca değinmiştik. Burada meseleyi biraz daha detaylandıralım.

İçtihat Arapça bir kelime olup zorluk, meşakkat anlamına gelen *"c, h, d"* kök harflerinden türetilmiştir. Dinî bir terim olarak içtihat, kişinin olanca gücünü harcayarak dinî delillerden hüküm çıkarmasıdır. "Kelime daha önce sosyal bilimlerin bütün alanlarını kapsıyorken bilahare daha dar bir alan için kullanılmıştır" (Atay, 2001: 321).

İçtihat, İslâmcıların temel referanslarından biriydi. Onlara göre Müslüman bilginlere verilmiş bir hak, bir yetkiydi ve İslâm dini değişen zamanlar ve gelişen olaylar karşısında varlığını, canlılığını, geçerliliğini ancak onunla koruyabilirdi. 12. yüzyıldan bu yana içtihat kapısı işletilmediği ve taklide bel bağlandığı için İslâm dünyası gelişmelerin dışında kalmış, dinamizmini kaybetmiş, gerilemiştir. İslâm'ın gelişmesi ve ilerlemesi isteniyorsa içtihat kapısı mutlaka işletilmelidir (Kara, 1997: I/59-60). Kuran ve Sünnet'e dönüş, ancak içtihat ile anlam kazanır. Değilse, Kuran *okumaktan* istenen fayda sağlanamaz. Bu takdirde Kuran, yalnız ölülere, mezarlarda ve bir de hastalara dua olarak okunacak bir efsunlama dua kitabı haline gelecektir (Atay, 2001: 334). Kuran'ın kendisinde de, ayetleri üzerinde düşünülmesi istenmekte, Kuran'ın bu sebeple indirildiği ifade edilmekte (Sâd, 38/29) ve ayetleri üzerinde düşünmeyenler kınanmaktadır (Nisâ 4/82; Muhammed 42/24).

Kuran'da hükmü apaçık belirtilmiş olan hususlar, İslâm'ın değişmezleridir. Zaten bu gibi hususlar, içtihat alanına girmezler. *Mecelle*'de yer alan: "Mevridi nasta içtihada mesağ yoktur" şeklindeki madde bu anlamdadır. Yani "dinî metinlerin açık bir şekilde hükmünü belirttikleri konuda içtihada yer yoktur". İçtihat, dinî metinlerde kapalı geçilen, işaret ve ima yoluyla değinilen konularda olur. İçtihat, hükmü dinî metinlerde açıkça ifade edilen hususlar ölçüsünde kesin bilgi ifade etmez, zann-ı galibe dayanır. Bu nedenle içtihatla varılan hüküm, dinin sabiteleri arasında yer almaz, değişkendir. Kimseyi zorunlu olarak bağlamaz.

İslâmcıların bir kısmı, bu arada kolektif içtihadı gündeme getirmişlerdir. Bu konuda Şehbenderzâde şöyle demektedir:

Yeni içtihatlar lazımdır. Bunu inkâr etmek dinî bir topluluğun manevi gıdasını inkâr etmek demektir. Lakin zamanımızda içtihat nasıl yapılmalı? Burası son derece mühim bir meseledir...

İslâm aleminde hakikaten faziletli ve ilim sahibi olan 40-50 kadar âlimden mürekkep gelen bir Meclis-i Âli-i İctihad meydana getirmekten başka çare yoktur [...] *Böyle yüksek meclisin meşgul olacağı maddeleri bugünkü ihtiyaçlarımızı nazara alarak ortaya koyabiliriz. Bunların en mühimi sosyal işlere temas eden ve artık bu zamanda faydaları kalmayan içtihadları değiştirmek ve yenilemektir"* (Şehbenderzade'den naklen, Kara, 1997 I/62).

Kuran'ın onlarca ayeti "aklınızı kullanmaz mısınız?", "öğüt almaz mısınız?" gibi cümlelerle son bulmaktadır.

Kaynaklara dönüşü savunan İslâmcıların, içtihadı gündeme getirmeleri, gelenekçi İslâmcılar arasında şiddetli bir reaksiyona neden olmuş, "müçtehit taslakları", "reformcular", "din tahripçileri" gibi kınayıcı ve alaya alıcı nitelemelerle nitelenmelerine sebep olmuştur. Gelenekçi İslâmcıların ileri gelenlerinden Mustafa Sabri Efendi'nin (1866-1954), *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* ve *Dinî Müceddidler* isimli eserleri bu tür dışlayıcı ve aşağılayıcı nitelemelerle doludur.

Batı'nın kültür emperyalizmi sadece kendi kültürünü aşılamakla yetinmiyor, bir de İslâm'a itirazlar da yöneltiyordu. Aslında bunu sadece Batı'nın kültür emperyalizmiyle izah etmek de mümkün değildir. Ortada bir gerçek vardı ve birçok alanda Müslümanlar geri kalmışlardı. Yöneltilen itirazların başında İslâm dininin ilerlemeye engel olduğu iddiasıydı. Bu bağlamda tevekkül, kader inancı gibi konular dile getiriliyordu. Bu nedenle İslâmcıların en çok üzerinde durdukları konuların başında İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı, bilakis ilerlemeyi teşvik ettiği, fakat Müslümanların, İslâm'dan uzaklaşmış oldukları gibi konulardır.

Ancak İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu iddiası daha çok Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde gündeme getirilen bir konuydu. Aynı dönemlerde İslâm'ın kadına değer vermediği, ikinci insan saydığı, bir erkeğin dört kadınla evlenmesi, mirasta kadının niçin erkeğin aldığının yarısını aldığı gibi konular ileri sürüldü. Ardından İslâm'ın fikir özgürlüğüne bakışı, demokrasi, insan hakları gibi konular getirilerek İslâm'a itirazlar yöneltildi. Ve nihayet cihat ile terör arasında bağlantı kurularak İslâm'ın terörü besleyen bir din olduğu ve bunun aracının da cihat olduğu seslendirilmeye başlandı.

O halde İslâm'a yöneltilen itirazlar konjonktüre göre değişiklikler göstermektedir. İtirazların gittikçe yeni konulara doğru yönelmesi, yeni şekiller alması, içtihat kapısının işlerliğinin sürekliliğini zorunlu kılmaktadır.

KURAN VE MODERN BİLİMLER

Modern ilimlerden kastımız, deney ve gözleme dayalı ilimlerdir. 19. asırda ortaya çıktı ki Batı'nın üstünlüğü ve İslâm aleminin birçok bölgesini sömürmeye başlamasının altındaki en önemli nedenlerden biri, modern ilimler alanında elde ettiği başarıdır. Bu alandaki üstünlük günümüzde de devam etmektedir. Batı'nın bu alanda elde ettiği başarı neredeyse medeniyet ve ilerlemenin temel ölçütü olarak algılanmaya başlanmış, bu alanda elde edilen başarılar, giderek modern ilmin, dinin yerini alacağı; bu sayede evrende gizli ve bilgisine ulaşılamayacak hiçbir şeyin kalmayacağı, ölüme bile çare bulunacağı, dinlerin öteki dünyada vaat ettikleri cennetin bu dünya hayatında gerçekleşeceği gibi görüşler ileri sürülmüştür. Bu nedenle İslâmcıların bu konuya el atmaları doğaldır.

Bu açıdan İslâmcılar yeni bir fırsat da yakalamış oldular. Çünkü modern ilimler açısından bakıldığında, -ileride de göreceğimiz gibi- Kuran açısından hiçbir problem mevcut değildir. Problem aslında, *Tevrat* ve *İncil* açısından vardır. Çünkü bu kitaplarla modern ilimlerin arasında ciddi problemler bulunmaktadır.[4] Oysa Kuran ile modern ilimler arasında çelişki şöyle dursun, mükemmel bir uyum söz konusudur. Kuran'ın bu yönü çarpıcı bir şekilde ortaya çıkınca, Kuran'ı modern ilimler açısından yorumlayan "İlmî Tefsir Ekolü" isminde bir ekol ortaya çıkıp gelişti. Bu anlayışla birçok eser yazıldı (geniş bilgi için bkz. Kırca, 1982; Şimşek, tarihsiz: 95-115). Mekke'de bulunan "Rabitatu'l-Alemi'l-İslâmî" adlı kurum, bünyesinde bir "ilmî İ'caz" bölümü oluşturdu ve Kuran'ın modern ilimlerle ilişkisine dair ilmî çalışmalar yaptırıp bastırdı, ilmî toplantılar tertipledi.

İslâm'ın ilerlemeye engel teşkil etmediğine dair birçok İslâmcının ya makalesi ya da kitabı vardır. Müslümanların modern ilimler alanında geri kalmalarının sebebi de onlara göre İslâm'dan uzaklaşmalarıdır. Aralarında bazıları meseleyi, Kuran'ın modern ilimlerin keşiflerini bile içerdiği iddiasına kadar götürmüştür. Bilgisayardan bing-beng teorisine kadar, okyanustaki soğuk-sıcak su akıntısından, dünyanın yuvarlak oluşuna ya da uzayda canlının bulunduğuna kadar neredeyse her buluşun Kuran tarafından önceden haber verildiği ileri sürüldü. Sadece modern ilimlerle ispatlanmış hususlar değil, teoriler, teori boyutuna bile gelmemiş kurgu bilim türünden şeyler bile Kuran'da aranmakta, Kuran'ın buna işaret ettiği iddia edilmektedir. Bu tür iddialar, belli bir İslâmcı kesim tarafından değil, bütün İslâmcılar, hatta İslâmcılık iddiası olmayan Müslümanlar tarafından da ileri sürülür.

Bununla anlatılmak istenen şudur: "Kuran-ı Kerim on dört asır önce indirilmiştir. Eğer bu kitap, her şeyi bilen Allah katından indirilmiş olmasaydı, 14 asır önce bu keşiflere nasıl işaret etsin. Eğer Muhammed'in kendisi bu kitabı yazmış olsaydı, bunları nereden bilebilirdi? O halde bu kitap, bilgisi her şeyi kuşatmış bulunan Allah tarafından gönderilmiştir."

Eğer Kuran gerçekten modern ilmin keşiflerine on dört asır önce işaret etmekte ya da onları ihtiva ediyorsa, bunun bir sonucu olarak Kuran'ın bu gibi konularla ilgili ayetleri de ancak bu keşifler gerçekleştikten sonra anlaşılmıştır. Hâlâ da Kuran'ın birçok ayeti anlaşılmamaktadır ve anlaşılmak için o konudaki keşifleri beklemektedir.

İslâmcılar arasında bu konuya en çok yer verenlerden biri, Bediüzzaman Saidi Nursî'dir (1876-1960). Ona göre kuru ve yaş her şey bir gonca ve çiçek halinde Kuran'da mevcuttur. Kuran, bütün zamanlarda meydana gelmiş ve gelecek şeyleri içerir. Ne var ki her şey kendi değeri ölçüsünde onda yer alır. Onun temel hedefi dinî konular olduğundan ilmî ve teknik gelişmeler ikinci plandadır ve açık bir şekilde yer almazlar. İmalarla ve kendilerine yapılan işaretlerle yer alırlar. Nursî'ye göre açık ifadelerle yer almış olsalardı, geçmiş dönemde yaşayanlar, kendi müşahedelerine ters düşen ifadelerle karşılaşmış olurlardı ve bu, onları inkâr etmeye sürükleyebilirdi (Kileci, 1997: 374-8).

Gerçekten Kuran, modern ilmin alanına giren tabiat olaylarından sıkça söz etmektedir. Hatta evrendeki her şeyin insanın emrine verildiğini; insanın yararı için yaratıldığını belirterek bunlardan yararlanmaları için insanları teşvik etmektedir. Yalnız modern ilimlerin üzerinde durdukları "nasıllık" konusu Kuran'da söz konusu edilememektedir.

Örneğin Kuran'da şöyle denmektedir:

> *Allah, gökleri ve yeri yaratan; yukarıdan su indirendir; sonra onunla sizin için yiyecek olarak değişik meyveler çıkardı; ve izniyle denizde yüzmek üzere gemileri emrinize verdi. Ve nehirleri emrinize verdi* (İbrahim, 14/32).

Ayet, suyun yukarıdan indirildiği anlatılır ama buharlaşan suyun nasıl yağmur haline gelip yukarıdan indiğini anlatmaz. Gemilerin, insanların yararı için denizde yüzdüğünden söz eder ama bir geminin suda nasıl yüzdürüldüğünden söz etmez. Yine nehirlerin insanların emrine verildiğinden söz edilir ama nehirlerin sulama için nasıl kullanılacağı, üzerlerinde nasıl barajlar yapılıp enerji üretileceği vs. gibi konular anlatılmaz.

Aynı şekilde güneş ve ayın insanın emrine verildiğini (İbrahim 14/33) yine gece ve gündüzün insanın emrine verildiğini söyler (İbrahim 14/33) ama bunlardan nasıl yararlanılacağı konusu üzerinde durmaz. Bütün bunların "insanın emrine verildiğini" söylemekle, insanın bunlardan yararlanmasının çok yönlü olduğuna işaret eder, bunlardan nasıl yararlanılacağı konusu ise, insanların kendilerine bırakılmış bir hususdur.

Yüzlerce ayetinde evrenin olaylarından ve evrende bulunan şeylerden söz eder, kimi zaman ayrıntılara da girer. Ayrıntılara girdiği yerde bile modern ilimlerin kesin buluşlarıyla ters düşmeyen bir dil kullanır. Aslında bu durum, onun Allah tarafından gönderildiğine yeterli bir kanıttır. Çünkü Kuran'ın indiği dönemde de evren ve evrenin olaylarıyla ilgili insanların kanaatleri vardı. Mesela, o dönemde yeryüzünün bir tepsi şeklinde, ortası çukur ve kenarları bulunduğuna inanılırdı. Yine yeryüzünün sabit ve güneşin yeryüzünün etrafında döndüğüne inanılırdı. Daha buna benzer ve modern ilimlerin keşifleriyle çelişen pek çok kanaat vardı. Ama Kuran bunları anlatmaz. Ne var ki her dönemde insanlar, Kuran'ı yorumlarken kendi yaşadıkları dönemin bu tür kanaatlerini yazmışlardır. Mesela meşhur müfessir Fahruddin er-Razi (öl. 1209) tefsirinde yerin sabit olduğunu ve güneşin onun etrafında döndüğünü söylemekte ve bunu şu mantıki delil ile izah etmeye çalışmaktadır: Ağır cisimler, hafif cisimlere göre daha süratli bir şekilde aşağıya düşerler. Şayet yeryüzü hareket halinde olsaydı, yukarıdan atlayan bir kişi hiçbir zaman yere ulaşamazdı. Çünkü yeryüzü kendisinden daha ağır olduğu için aralarındaki mesafe gittikçe açılır ve hiçbir zaman yere ulaşması mümkün olmazdı.

Görüldüğü gibi her dönemde yaşayan müfessir, kendi döneminin anlayışı içerisinde ayeti yorumlamaktadır. Halbuki ayette kullanılan kelimenin sözlük anlamının dışına çıkılmamış olsaydı bu tür yanlışlara düşülmezdi. Şimdi de bu konuya açıklık getiren bir misal verelim:

Nuh Suresi'nin 19. ayetinde şöyle denilmektedir: "Sizin için yeryüzünü yayan/seren O'dur."

Önceki müfessirlerin bir kısmı, kendi dönemlerindeki anlayıştan hareketle ayeti yorumlarken, yerin düz olduğunu söylemişlerdir. Günümüzde bazı müfessirler ise, bu ayetten yeryüzünün yuvarlak olduğu neticesini çıkarlar. Derler ki: insan devamlı olarak bir yöne doğru gittiğinde şayet yeryüzü yuvarlak olmamış olsaydı mutlaka bir sınıra gelmiş ve o sınırda da artık yeryüzü önüne serilmemiş olurdu. Gittikçe önünde serili olması için yuvarlak olması gerekir. İşte bu müfessirlere göre ayet, 14 asır önce yeryüzünün yuvarlak olduğuna işaret etmektedir. Yani yeryüzünün düz olduğunu söyleyen de, yuvarlak olduğunu söyleyen de aynı ayeti delil getiriyor. Halbuki ayet ne ötekinin söylediğini söylüyor, ne de bunun söylediğini. Ama yukarıda da değindiğimiz gibi yeryüzünün düz olduğuna inanılan bir devirde inen Kuran'da düz olduğunu söyleyen tek bir ayet yoktur. Kelimeler dikkatlice seçilmiş "serme, yayma" gibi kelimeler kullanılmıştır.

Üç kutsal kitabı modern ilimler açısından değerlendirmeye tâbi tutan ve Kuran'ın modern ilimlerle uyumunu keşfedince İslâmiyet'i seçen Fransız doktor Maurice Bucaille şöyle demektedir:

Kuran'ın fen bilimleriyle bu çok ilginç yönleri, önceleri beni son derece şaşırtmıştı. Zira son derece değişik konulara

ilişkin ve çağdaş fen bilgilerine mutlak surette uygun düşen bu kadar çok doğrulamaları on üç küsûr asır önce kaleme alınmış olan bir kitapta keşfetmenin mümkün olabileceğine o zamana kadar hiç inanmamıştım. İşe başlarken İslâmiyet'e dair hiçbir inanç beslemiyordum. Kuran *ayetleriyle ilgili bu incelemeyi, peşin hükümden uzak bir vicdan hürriyeti ve tam bir tarafsızlıkla yapmaktaydım*" (Bucaille, *a.g.e.*: 195).

Kuran, kendisini ilmin ışığında tamamen tarafsız olarak incelemeğe girişen kimseye, çağdaş bilim verileriyle kusursuz bir bağdaşma gibi kendine öz karakterini de gösterir. Dahası var, Kuran*'da bilim alanına giren öyle beyanlar keşfediyoruz ki, bunların Muhammet devrindeki bir insanın eseri olabileceği düşünülemez. Çünkü şimdiye kadar yorumlanamamış bazı ayetler ancak bugünün bilimsel verileri sayesinde anlaşılmaktadır* (*a.g.e.*: 387-388).

Diyanet İşleri Başkanlığı da modern ilimlerle Kuran'ın tefsir edilmesine ilgi duymaktadır. Elmalılı'nın yukarıda söz ettiğimiz tefsirini yayımladıktan uzun bir müddet sonra yeni bir tefsir yayımlamaya karar veren Diyanet İşleri Başkanlığı, uzun süren bir hazırlıktan sonra nihayet 2001 yılında örnek bir fasikül yayımladı. "Konulu Tefsir" şeklinde bir tefsir çalışması olacağı bu arada modern ilimlere geniş yer verileceği fasikülden anlaşılmaktadır. Hazırlık safhasında yetkililerin konuyla ilgili beyanatlarından da çalışmada, modern ilme dayalı açıklamaların önemli bir yer tutacağı anlaşılıyordu. İşte bu örnek fasikülde "Bal Arısı" maddesinde arıların yollarını nasıl buldukları, yaptıkları danslar, daha verimli bal almak için kovanın nasıl olması gerektiği, balmumunu nasıl yaptıkları gibi ancak arıcılıkla ilgili bir kitapta yer alacak konular detaylı bir şekilde incelenmektedir (DİB, 2001: 29-34). "İnsanın Üremesi"ne dair madde de aynı üslupla ele alınmaktadır (*a.g.k.*: 49-56).

Yine fasikülde yer alan İslâm hukuku ile ilgili maddelerden de tarihselci bir yol izleneceği anlaşılmaktadır. Örneğin "Evliliğin Sona Erdirilmesi" maddesinde şöyle denilmektedir:

Kuran'da insanî ilişkiler ve kurumlarla ilgili normatif bir düzenleme getirilmek istendiğinde vahiy döneminde mevcut sosyal realite ve telakkiler üzerinden bir anlatıma ağırlık verildiği görülür. Bu sebeple aile hayatına ilişkin ayetlerde vahyin ilk muhatapları olan toplumun geleneği ve sosyal örgüsü dikkate alınarak, erkeğin ailenin yönetici ve koruyucusu olduğuna vurgu yapılarak aile birliğinin muhafazasında ona daha belirgin sorumluluklar yüklenmiş, vecibelerin yerine getirilmesinin yanı sıra hakların korunması ve kullanımında da aktif bir rol verilmiştir. Kuran*'da boşama fiilinin erkeğe izafe edilmiş olması da böyle bir anlam taşır*" (*a.g.k.*: 45).

Burada anlatılmak istenen, Kuran'da aile kurumuyla ilgili hükümlerin, Kuran'ın indiği döneme ait hükümler oldukları ve bunların sonraki nesillere aktarılmasının doğru olmayacağıdır.

Kuran'a tarihselci bakış, aslında yeni bir modernizasyon çabasıdır. Buna göre Kuran, evrensel mesajlar ihtiva etmekle birlikte form itibariyle tarihsel bir söz, tarihsel bir metindir. Belli bir tarihte yaşayan insanlara hitap etmiştir. O halde Kuran'a formunu kazandıran şey, bu tarihselliktir. Bu yüzden Allah'ın evrensel mesajı bu form değil, bu formda mündemiç bulunan manadır (Kotan, 2001: 16).

Böyle bir bakış açısına vardıktan sonra dinde sulandırılamayacak hiçbir alan ve kural kalmaz. Nitekim tarihselcilerin bir kısmı bunu Kuran'daki cezalara uygularken, kimi ahkâm ayetlerinin tamamına uygulamakta, kimi de ibadetlere hatta inançla ilgili konulara da uygulamaktadır. Bu haliyle tarihselci akım, yeni bir din inşâsı anlamına gelir. Böylece Cumhuriyet'in ilk döneminde başarılamayan dinin

modernize edilip ulusallaştırılması bu sayede gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Kuran, ayetleri bir birini açıklayan bir kitaptır. Kendi ifadesiyle o, meselelerini apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine onun ifadesiyle din tamamlanmıştır. Oysa tarihselci akım, dışarıdan Kuran'a müdahale etmekte, dinin tamamlanmasını sürece terk etmektedir. Buna göre din, sürekli değişmelere konu olacaktır. Kuran, gelişiyle birlikte bir değişim sürecini başlatmış ama bu değişim bitmemiştir, kıyamete kadar devam edecektir.

Bilindiği gibi modern illimle ilgili keşifler, Batı'da başladı ve kilisenin karşı çıkışıyla karşılaştı. Böylece modern ilimlerle uğraşan kimseler ile kilise mensupları arasında bir çatışma ortaya çıktı. Zaman, modern ilimlerle ilgilenenlerin lehine çalıştı. Bu sefer kilise mensupları kutsal kitaplarda modern ilim keşiflerinin önceden haber verildiğini söylemeye başladı. Kuran'ın, modern ilimler alanındaki keşifleri önceden haber verdiğini söylemekle aynı anlayış Müslüman din bilginleri tarafından da gündeme getirildi.

Aslında bilimin alanı ile dinin alanı temelde birbirinden farklıdır. Çünkü dinin temel alanı, gayb alemidir. Halbuki bilim, müşahede alemiyle ilgilenir, konusu maddedir. Bilim ile gerçek dinin alanlarında belirgin bir ayrılık olmakla birlikte örtüşme ihtimalleri bulunan alanlarda da çatışmaları söz konusu olamaz. Çünkü gerçek din, Allah katındandır ve evreni yaratan, kural ve kanunlarını koyan da Allah'ın kendisidir. Allah'ın dini ile yarattığı tabiata hâkim kurallar arasında bir çelişki olamaz (Şimşek, 3001: 21).

İslâm evrensel bir dindir, belli bir bölge ya da ırka bağımlı değildir. Bu nedenle İslâmcı akım da evrensellik arz etmektedir. Bu nedenle Türkiye İslâmcıları, dünyadaki diğer İslâmcılarla kültürel bağlarını devam ettirmişlerdir. Özellikle 1970'lerde İslâm aleminden birçok İslâmcının eser veya eserleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Burada bilhassa Seyyid Kutub'un *Fi Zilal* isimli tefsirini zikretmek gerekir. Çünkü bu tefsirin Türkiye İslâmcıları üzerinde de büyük bir etkisi olmuştur. Bu nedenle bu tefsiri birkaç cümleyle de olsa tanıtmakta yarar vardır.

Seyyid Kutub'a göre Kuran'ın iniş amacı, sağlıklı Müslüman şahsiyetini ve İslâm toplumunu kurmak, bu toplumun cahiliye[5] ile olan kaçınılmaz savaşında ona rehberlik etmektir:

> *Bu yüce Kitap Allah elçisi Muhammed'e (S.A.V.) indirildi ki onunla bir ümmet oluştursun, bir devlet kursun, toplumu düzenlesin, kalb ve akılları onunla eğitsin, mükemmel bir ahlak ortaya koysun. Toplum bireyleri arasındaki bağlarla, kurduğu devlet ve diğer devletler arasındaki ilişkileri düzenlesin. Bütün bunları özel bir inanç, belli bir düşünce ve yeni bir yapılanma ile gerçekleştirsin* (Kutub, 1971: I/623).

Ona göre sahabe Kuran'ın bu hedefini iyi anlamış ve bunu gerçekleştirmişlerdir. Bilgi edinmek ya da hoş vakit geçirmek için Kuran'ı okuyanlar, Kuran'ı anlayamazlar. Ancak Kuran'la bütünleşmiş olanlar, hayatlarını onun emirlerine göre düzenleyenler *onu* anlarlar. Kuran'ın indiği ortama uzak duranlar. Kuran'ın amaçlarından uzak bir hayat yaşayanlar yani cahiliye hayatı yaşayanlar; kalplerini, duygularını, kısacası selim fıtratlarını bozmuş olanlar, kısacası Kuran'ı hayatlarına hâkim kılmayanlar, Kuran'ı anlayamazlar (el-Halidi, 1986: 45-8).

Bu anlayışla tefsirini yazan Seyyid Kutub, tefsirinde sık sık Batı'yı eleştirmekte ve Batı düşüncesini cahiliye olarak nitelemektedir.

İslâm aleminden yapılan tercümeler, kuşkusuz Seyyid Kutub'un *Fi Zilal* isimli eserinden ibaret değildir. Pakistan'dan Mevdûdi'nin *Tefhimu'l-Kuran* isimli eseri (ki, bu iki eserin her biri üç ayrı tercümeyle Türkçe'de yayımlanmış ve birçok baskı yapmışlardır) ve çağdaş daha pek çok müfessirin tefsirleri Türkçe'ye tercü-

me edilmişlerdir. Cumhuriyet döneminde ayrıca pek çok tefsir telif edilmiştir. *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen meşhur hadis külliyatı da Cumhuriyet döneminde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan Kuran tercümeleri, tarihte yapılan tercümelerin toplamının birkaç katıdır. Yine Kuran'daki değişik konularla ilgili yüzlerce eser yazılmıştır. Buna rağmen kaynaklara dönüş hareketinin geniş halk kitleleri üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkün değildir. Geniş kitlelere hitap eden ve çevresinde kalabalık halk kitlelerini toplayan İslâmcı hareketler, hep gelenekçi İslâmcılar olmuştur. İslâmcı olarak bilinen siyasî yapılanmalar da çoğunlukla tasavvuf kaynaklı olmuştur. Diyanet Kurumu, İmam-Hatip okulları ve hatta ilahiyat fakülteleri İslâm'ın geleneksel anlayışını devam ettirmişlerdir. Kaynaklara dönüş düşüncesi hep bireyler ya da küçük guruplar düzeyinde kalmıştır.

Nurculuk, Süleymancılık, Nakşîlik ve benzeri tarikatlar çevresinde kümelenen dinî cemaatler, kaynaklara dönüş düşüncesine mesafeli durmuşlardır. Nurculuğun yeni bir versiyonu olan Fethullah Gülen Cemaati de aynı yolu izlemiştir. Bu büyük dinî cemaatlerin ortak özellikleri muhafazakâr olmalarıdır. Ulusalcı karakterleri, daima İslâmcı yapılarının önünde gitmiştir. Bu sebeple evrenselci yapı görünümünde olan İslâmcı akımlara kuşkuyla bakmışlardır.

KURAN İSLÂM'I

Gerçek dinden ve dolayısıyla Kuran'da anlatılan din anlayışından Müslümanların saptığı düşüncesi, kaynaklara dönüşü savunanların sıkça dile getirdikleri bir hususdur. Bu görüşü dile getirenlerin hemen hepsi, dinin kaynağı olarak sadece Kuran'ı görmektedir. Belirtmek gerekir ki bu düşünce, yeni de değildir. Geçmişte de birçok âlim, bu görüşü dile getirmiştir.

Bu görüşü dile getirenlerin büyük bir çoğunluğu, peygamberin Sünnetini ilave bir kaynak olarak değil, dinin biricik kaynağı olan Kuran'ı açıklayan şeklinde değerlendirmektedir. Bu sebeple Sünnette Kuran'la çelişen bir durum ortaya çıktığında, o sünnetin peygambere nispeti reddedilir ve uydurma olduğuna karar verilir.

Bu görüşleri savunan ve kendisi bir akademisyen olan Yaşar Nuri Öztürk, görüşlerini *Kuran İslâm*'ı başlığı altında sundu. Kısa bir müddet içerisinde "Kuran İslâm'ı" tabiri neredeyse Yaşar Nuri Öztürk'le özdeşleşir hale geldi. İslâmcılığın Türkiye'deki gelişim tarihinde Kuran'ın yerini konu eden bir yazıda, bu yüzden, Öztürk'ün çalışmalarına ve katkılarına değinmeden geçilemez.

Öztürk, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal gibi 19. asır İslâmcılarına göndermeler yaparak onların devamı görüntüsü verse de, Hindistanlı Ahmet Han'ın düşüncelerinin etkisinde kalan ve İslâm aleminde "el-Kuraniyyun (Kurancılar)" olarak bilinen akıma daha yakındır. *Kuran'daki İslâm* kitabının önsözünde "Kuran'daki İslâm her şeyden önce benim hatalarımı tashih eden bir kitaptır" dedikten sonra "Bugüne kadar yazdıklarımda ve konuştuklarımda, bu kitaba uymayan ne varsa yanlıştır, bu kitaptaki veriler esas alınarak düzeltilecektir. Okuyucularımın bugüne kadar yazdıklarımı, bu açıklamayı göz önünde tutarak değerlendirmelerini rica ederim" (Öztürk, 1993: 10) diye devam eder.

Bu ifadelerinden, söz konusu kitabından önce yayımladığı kitaplarında kimi değişiklikler yapması beklense de o, önceki kitaplarını yayımlamaya devam etmiş ve bildiğimiz kadarıyla bu kitaplarında herhangi bir tashihe gitmemiştir. Bununla birlikte söz konusu kitabından sonra Kuran'ı merkeze alan vurguları artmış ve Kuran'la bağdaşmayan görüşlerin dışlanması gerektiğine dair metin-merkezci söylemleri, sıkça tekrar etmeye başlamıştır. Bu söylemleri ve televizyonlarda ilgiy-

le izlenen programları sayesinde, daha önce din eğitimi görmemiş ve dinî cemaatlerle ilişkisi bulunmayan çevrelere de dini taşıma noktasında etkin olmuş, Kuran'la tanışma imkânı bulamamış birçok kimseyi Kuran'la tanıştırma başarısını göstermiştir.

Dinde tek kaynağın bulunduğunu ve bunun da Kuran olduğunu savunan Öztürk, bu sebeple Kuran'la çelişen rivayetlerin, peygamber tarafından söylenmesinin mümkün olmadığını ve bu nedenle de reddedilmeleri gerektiğini söyledi. Bu arada dinle ilgili birçok konuyu gündeme getirerek bu konuların tartışılmasına katkıda bulundu. Kendi ifadesiyle vahyin dininden sapmalara ve dinin yozlaştırılmasına karşı çıktı.

Kuran'daki İslâm isimli kitabından sonra yayımladığı kitaplarının hepsinde bu konular sıkça dile getirilmektedir. Öztürk bu ve benzeri konuları gündeme getirirken İslâmcı kesimden kendisini özenle uzak tutmaktaki ısrarıyla da dikkat çekti. Hatta İslâmcılar söz konusu olduğunda, genellikle saldırgan ve aşağılayıcı bir üslup kullanırken, diğer kesimlere son derece hoşgörülü davranması kendisiyle ilgili yaygın algıların en göze çarpan yanını oluşturmuştur. Bu sebeple kullandığı malzeme, dil ve söylem, özellikle Kuran'a bir bilgi kaynağı olarak yaklaşırken izlenecek yöntem itibariyle tamamen İslâmcılarla aynı paradigma dünyasına ait olmasına rağmen İslâmcılar tarafından sıcak bir ilgiyle karşılandığı söylenemez.

Öztürk'ün İslâm'ın saptırılıp yozlaştırılmasına karşı görünüşte abartılı sayılabilecek tepkisi onu bu konuda son derece duyarlı kılmıştır. Doğrusu bu alanda geliştirdiği eleştirel söylem dinin daha sahih bir anlaşılmasının metodolojik çabalarına önemli bir katkı sayılabilir. Bununla birlikte kimi noktalarda başvurduğu yorumlar, kendisinin haberdar olduğu ve sıkça vurgu yaptığı bazı yöntemleri sonuçta kendi ifadeleriyle "dini saptırma ve yozlaştırma işlevi görecek şekilde" nasıl bu kadar kolay ihlal edebildiğini sordurtuyor. Burada giderek Yaşar Nuri Öztürk'ün söyleminin özgün yanlarından biri haline geldiğini düşündüğümüz bu tür ihlallerden ikisine değinmekle yetineceğiz.

Mesela, *Yeniden Yapılanmak (Kuran'a Dönüş)* isimli kitabında Kuran'ın şirkin temsilcilerini konuşturarak şirki tanımada bize iki ölçü verdiğini söylüyor. Birincisi "Şirk, kendini meşru göstermek için 'Allah ile kul arasında aracılık-yaklaştırıcılık görevi' yani bir tür komisyonculuk üstlenmek gibi bir iddia öne sürer" Öztürk, Kuran'ın buna cevap olarak Allah'ı insana şah damarından daha yakın göstermiş (Kaf sûresi: 16) olduğunu kaydediyor. "İnsanın, kendisine şah damarından daha yakın olan bir kudrete yaklaştırılmasından söz edilemez. O kudret insana o kadar yakındır ki insan ona yakarır yakarmaz O hemen duyuverir" (Bakara, 186). İkinci ölçü: "Şirk, yedek ilahlarını gerekli göstermek için onlara şefaat dağıttıklarını iddia eder. Kuran bu iddiaya da şu cevabı vermiştir: "Şefaat, tümden ve yalnız Allah'ındır" (Zümer, 44)" (Öztürk, 1996a: 38). Öztürk, Kuran'ın lafzî yorumuna ve İslâmcıların çoğunun da yorumuna uygun olan, hatta İslâmcılığın en önemli vurgularına paralel olan bu görüşü birçok kitabında tekrar eder. Ancak "İltica Kapısı" diye nitelediği Hz. Fatıma'yı konu alan kitabında şöyle bir rivayet nakletmektedir:

> *İbn Abbas'a: 'Âdem Rabbinden bir takım kelimeler hürmetine af diledi de bağışlandı...' ayetindeki 'bir takım kelimeler'den maksat nedir? Diye sorduklarında büyük sahabi şu cevabı vermiştir: 'O kelimeler Muhammed, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin'dir* (Öztürk, 1996b: 117).

Öztürk, rivayeti salt nakletmekle yetinmemekte, olumlayıcı ifadeler kullanmaktadır. Oysa rivayette anlatılanlar, şirk ve bir tür "komisyonculuk" diye nitelediği şeylerden hiçbir fark taşımamaktadır.

Çünkü rivayette anlatılmak istenen, yasak ağaçtan yeme suçunu işledikten sonra rivayette söz konusu edilen kişileri aracı yaptığı ve onların şefaati sayesinde affedildiğidir. Halbuki peygamberden dahi olsa, Kuran'a ters düşen bir rivayet nakledildiğinde bunun reddedilmesi gerektiğini birçok kitabında haklı olarak söyleyen bizzat Öztürk'ün kendisidir.

Öztürk'e karşı şöhretine paralel olarak gelişen eleştirilerden biri, onun siyasî konjonktüre göre yorumunu değiştirmesi etrafında döner. Bu konudaki çarpıcı bir örnek de şu: 28 Şubat'tan önce yazdığı *Kuran'daki İslâm*'da Nur Suresi'nin 31. ayetindeki *"hımar"* sözcüğünü açıklarken "Bizim görüşümüz bu üçüncü ihtimalin esas olması yönündedir. Çünkü mütevatir sünnetin verileri Hz. Peygamber'in bu son şekli esas aldığını gösteriyor. Buna göre Maide suresindeki yasak tüm uyuşturucuları, *Nur suresindeki emir ise başörtüsünü kapsamına alır*" (Öztürk, 1992: 615) derken, başörtüsünün üniversitelerde yasaklanmasını beraberinde getiren 28 Şubat sürecinden sonra yazdığı *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı* isimli kitabında şöyle der: "Nûr 31. ayette başın örtülmesini buyruk altına alan bir ifade de yoktur. Çünkü: Nûr 31'deki emir kipi, başa ilişkin bir emir değil, göğse ilişkin bir emirdir: Yani mutlak emir göğsün kapatılmasına yöneliktir, başın örtülmesine değil" (Öztürk, 200: 358). Burada 28 Şubat öncesinde yayımladığı kitapta Nur Suresi'nin 31. ayetinde geçen *"hımar"* kelimesi başörtüsü ile açıklanıyorken söz konusu süreçten sonra yayımladığı kitapta kelimenin başörtüsü anlamını taşımadığını, göğüs örtüsüyle ilgili olduğunu söylemektedir. Kuşkusuz, baştan itibaren bu son görüşünde olsaydı ya da, 28 Şubat süreci olmamış olsaydı, "böyle düşünüyor veya bu konudaki araştırmalarını derinleştirdi ve bu görüşe vardı" denilebilirdi. Oysa bu görüşün değişmesine eşlik eden siyasal konjonktür ister istemez bu görüşün değişmesiyle arasındaki illiyet ilişkisini akla getiriyor. Belki bu nedenledir ki Öztürk'ü kapak konusu yapan bir dergi (*Aktüel*, 21 Ocak 1998) onu "28 Şubat Şeyhülislâmı" olarak ilan etmiştir

Öztürk, benzer bir tavrını, geçmiş âlimler hakkındaki tercihlerinde de sergilemektedir. Tevhit konusunda okuyucusunu, göstermesine çokça alıştırdığı duyarlılıklar Hallac-ı Mansur veya İbnu Arabi söz konusu olduğunda gitmekte bunların yerini duygusal bir sorgusuz kabul tavrı almaktadır. Örneğin İbnu Arabî'nin şu sözlerini hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan hatta hayranlığını ifade ederek nakledebilmektedir:

> *Hak, zatını ve tecellisini seyretmek istediğinde, Âdem dışındaki varlıkların onun suretini aksettirmediğini gördü ve aksettirme özelliğinden mahrum varlığa bir cila vurmak istedi. İşte, varlığın kemalini bu cila Âdem oldu. Bu cila sayesindedir ki Allah, varlığa baktığında, onda kendisinin bir aksini görebilmektedir. Âdem, bu özelliğinin bir icabı olarak hem halifetullah (Allah'ın halifesi) unvanını aldı, hem de Allah'ın sureti üzre yaratılma bahtiyarlığına erdi* (Öztürk, 1996a: 23).

SONUÇ

Sonuç olarak bir asırdır İslâmcılar genelde savunmada kaldılar. Değişen şartlara göre kendilerini yeniden yapılandırma konusunda zorlandılar. Sürekli hissettikleri baskı ve dışlanma nedeniyle de zaman zaman reaksiyoner tavırlar ve fikirler ileri sürdüler.

Kaynaklara dönüş düşüncesini ileri sürenler ise, ayrıca gelenekçi İslâmcıların tepkisiyle de karşılaştılar. Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan ve yayılma istidadı gösteren kaynaklara dönüş düşüncesi, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde din eğitiminin yasaklanması sonucu verilen ara sebebiyle gerileme gösterdi. Din alanına tekrar hürriyet tanındığında gelenekçi İslâm anlayışı daha çok gelişme imkânı buldu.

Cumhuriyet döneminde Kuran'ın onlarca meali yazıldı. Belki de mealler, dinî kitaplar arasında en çok satanlar arasında yer aldı. Meallerin birçok baskısı yapıldı. Telif tefsirler yanında gerek çağımızda yazılmış diğer dillerdeki birçok tefsir ile geçmiş dönemde yazılmış önemli tefsirlerin bir kısmı Türkçe'ye tercüme edildi. Kuran'ın değişik konularını içeren yüzlerce kitap yayımlandı. İlahiyat fakültelerinin tefsir bilim dalında onlarca yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapıldı ve bunların da bir kısmı basıldı. Peygamberin sözlerini içeren Hadis külliyatının neredeyse tamamı Türkçe'ye tercüme edildi.

Bütün bunlara rağmen cemaat ya da kitlesel düzeyde Kuran'a dönüş ve din anlayışının yeniden Kuran'a göre yapılandırılmasından söz edilemez. Bu tür eğilimler hep kişiler ya da küçük guruplar düzeyinde kaldı.

Büyük dinî cemaatler, gelenekçi İslâm anlayışını devam ettirdiler. Dine dayalı dinî söylemler de gelenekçi kesim tarafından siyasete taşındı. Diyanet İşleri Başkanlığı, ilahiyat fakülteleri ve İmam-Hatip liselerinde de gelenekçi İslâm anlayışı hâkimiyetini devam ettirdi. ❐

DİPNOTLAR

1 Bir defasında Abduh, üstadı Efganî'ye şöyle demişti: "Siyasetten hayır gelmez; adil bir İslâmî hükümet kurmak, yalnızca engelleri ortadan kaldırmağa bağlı değildir. Kanaatimce bizim için hayırlı yol şudur: İkimiz, siyasetin etkisinin dışında ve gözlerden uzak bir yere gidelim. Orada istediğimiz gibi insan yetiştirmeğe çalışalım... Her birimiz, kendilerini ümmete adamış on kişi yetiştirelim. Onların her biri de, zamanla bir on kişi yetiştirirler. Kısa zamanda İslâm için fedakârca çalışan yüz insanımız olur. Mesele, insanın yetişmesindedir" (Karaman, tarihsiz: 64).

2 Abduh'un tefsir metodu ve metoduna dair örnekler için bkz. Şimşek, tarihsiz: 53 vd.

3 Kurum yöneticileri yıllardır yeni bir tefsir çalışmasından söz etmektedir. Ancak günümüze kadar ciddi bir sonuç ortaya çıkmadı. Nihayet 2001 yılında uzmanların görüşünü almak için konulu tefsir metoduyla hazırlanan ve 4-5 maddeyi içeren bir fasikül yayımlandı.

4 *Tevrat* ve *İncil*'in modern ilimlerin buluşlarıyla çelişkilerine dair bk. Bucaille, tarihsiz: 48-78 ve 139-156.

5 Seyyid Kutub'un kendine ait terminolojisine göre, özel bir anlama sahip olan cahiliyye İslâm dışı her türlü düşünce, sistem ve yaşayış biçimini niteleyen bir kavramdır.

Hareket *Dergisi (1939-1982)*

HAMZA TÜRKMEN

GİRİŞ

1939 yılında yayımlanmaya başlayan *Hareket* dergisi Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Millî Şeflik rejimine açıktan eleştiri getiren ilk muhalif basın organıdır. Çok partili rejime geçilirken yayımlanmaya başlanan İslâmî dergilerin aksine, o dönem için teamül haline gelen devletin önde gelen "sahipleri"nden herhangi birisini övmemiş, bu yüzden de bir iki defa başı ağrımıştır.

Hareket dergisi ırkçılığı ön plana çıkaran Türk milliyetçiliği karşısında, kavim ve din unsurlarını bünyesinde yoğuran, vatan unsuruna bağlı Türk milliyetçiliğini savunmayı vatandaşlık görevi olarak telakki etmiştir. *Hareket* dergisi bu nedenle Ziya Gökalp-Atatürk çizgisinin savunduğu ırkçı ve Turancı milliyetçilik ve Batılılaşma idealine karşı; Yahya Kemal, Mükrimin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken, Remzi Oğuz Arık vd.'nin oluşturduğu Anadolu milliyetçiliğini ve ayrıca bu çerçevede Nurettin Topçu'nun ısrarla üzerinde durduğu İslâm ruhçuluğunu savunmuştur. Ancak İslâm'a olan tüm ilgisine rağmen, Oğuz kavmini İslâm ahlakıyla bütünleştirerek Türk kavmini Türk milleti haline getiren Anadolu topraklarını veya Türkiye'nin fiziki değerini ve Türk milliyetçiliğini İslâmî akımlardan üstün görmüş ve hatta ümmetçiliği millî hedefler için zararlı bir cereyan olarak telakki etmiştir.

Hareket dergisi 1980'e gelindiğinde artık milliyetçiliğinin yanına İslâmî vurgusunu da eklemiştir; ama onun İslâmîliği Türkiye'nin bütünlüğüne ve Türk milletinin geleceğine hizmet eden bir İslâmîliktir. Bu anlayışa göre zaten Türk olarak İslâm'ı Türk milleti için bu hizmet alanı dışında düşünmek tehlikeli bir maceracılığa açılmaktır. Bu alanın sınırlarını bin yıllık tarih ve Anadolu coğrafyası belirlemektedir.

Bu derginin telâkkileri, MNP, MSP, RP çizgisinden Said Nursî, Süleyman Hilmi Tunahan, Fethullah Gülen, Esat Coşan bağlılarına, Diyanet Teşkilatı çevresine kadar birçok dinî cemaat ve çevreye nüfuz etmiştir.

Şubat 1939'da yayımlanan *Hareket*'in ilk sayısında takdim yazısı yer almaz. Derginin "Sahibi ve Umumi Neşriyat Müdürü: Nurettin Topçu"dur. Nurettin Topçu ve Mehmet Kaplan derginin en müdavim ve üretici yazarları olarak dikkati çekerler. Yayın süresince Anadoluculuk akımının taşıyıcısı olan Türk milliyetçilerinin yazılarına yer vermek için özen gösterilir.

Derginin 1939 tarihli ilk sayısında N. Topçu tarafından kaleme alınan "Rönesans Hareketleri" başlıklı yazıda "Türk milletinin onuncu asırda başlayan millî tarihi", vahdet-i vücutçu Hallac-ı Mansur'un Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki topraklarda yaşadığı tarihe denk getirilir. Ve daha sonra tüm "*Hareket* yazı ailesi"nin (1952-12, *Serdengeçti* mecmuasına cevapta) temel felsefesi olarak kabul gören şu tespitlerde bulunulur: *"Onuncu asırda Harran'da doğan İslâm rönesansı ahlakî feyzini, İslâmın mevsuk şekli, Muhammedin samimi tarikatı olan tasavvufta verdi ve bu hareket ilk hamlesinde İslâm dinine giren Türkmen'den o asırlarda Anadolu'da bir millet yarattı."* M. Kaplan ise yine ilk sayıda bu milletin hangi kavimden oluştuğunu "Oğuzlar" adlı yazısında işledi.

Hareket dergisine göre onuncu asırda İslâm'ın (Tasavvuf'un) ve Oğuz kavminin

manevi ve maddi güçlerini bünyesinde yoğuran Anadolu toprağı Türk milletini yaratmıştı. Ancak son üç asırda millî değerler zaafa uğramıştı. Yarım asırlık Avrupa medeniyetini taklit etme çabaları "Bizi yaşatacak olan kuvvetleri gah Turan'da gah Paris'te aramaktan birkaç nesil yorgun düştü" (1939-1, N. Topçu). Türk milletini "beynelmilelcilik", "turancılık" yeni bir rönesansa getiremeyeceği gibi, "ittihadı İslâmcılık" da götüremezdi. Mehmet Kaplan'a göre bunlar hayali, bizim hakikatlerimize tekabül etmeyen fikirlerdi (1949-23).

Her millet kendi inkılâbını yaratmalıydı. Biz de inkılâp yapmalıydık. Maziye sarılıp ondan yeni bir hayat çıkartmalıydık. Bu bir rönesanstı. Nurettin Topçu'ya göre "Bizim Rönesansımızın müjdecisi, bin küsur yıllık İslâm tefekkür ve ihtirasının metodlu düşünüş ve ilim zihniyetiyle birleştiği yerdeki aydınlıkta bulunacaktı [...] Romantizmimiz tohumlarını, bir taraftan dağları dile getiren aşk destanlarıyla Anadolu'nun halk edebiyatında, diğer taraftan ilahi ruhu yeryüzüne vahiy aydınlığı halinde indiren Selçuk mimarisinde bulacaktı..." (1953-Şubat).

Ancak Hallac-ı Mansur'dan aldıkları ilhamla Alpaslan Gazilerin, Kılıç Aslanların, Fatihlerin manevi yönünü tamamlayan Mevlanalar, Yunus Emreler, Hacı Bayram Veliler, Akşemseddinler nasıl ki Anadolu toprağında bir milletin rönesansını oluşturduğu düşünülüyorsa; bugünkü inkılâbın da bu büyük velilerin ruhlarından yardım istenerek oluşacağı varsayılır. Doğruya ve tevhide ulaşmayı mistiklere ve feylesoflara has kılan bu anlayış, Allah ile kullar arasında aracı bir sınıf oluşmasını yadırgamaz. Konumları peygamberlerle eşitlenmeye çalışılan bu sınıfın Nurettin Topçu'ya göre Müslüman olup olmamaları da o kadar önemli değildir. Şu ifadeler bu yaklaşımın bir örneğidir: "Tur-u Sina'da Allahından emir alan Musa'nın mücadelesinin akılla uluhiyyeti birleştiren hikmeti ne ise, Gandi'nin bir taraftan siyaset ve devlet bilgisine dayanan, öbür taraftan mistik perhizlerin derinliklerinde gayesini bulan hakikat araştırıcılığı aynı şekilde değer kazanmıştı. O da Musa gibi Allah'ın emirlerini ve kalbin ayetlerini cemaate tebliğ ettikten sonra büyük tehlikelere doğru cemaatin önünde giderken arkasına bakmıyordu" (1966-Temmuz). Bu yazıda ve diğer birçok yazıda Hallac-ı Mansur ısrarla öncelenir ve sonuç hükmüne varılır: "Veliler ordusu sona ermeyecektir. Bizim varlığımızı kurtaracak olan bu cephenin kahramanlarıdır."

ORYANTALİST ETKİ VE HALLAC-I MANSUR

Hareket dergisi maddeci Batı kültürüne ve kurtuluşu Batılılaşmada arayan taklitçiliğe şiddetle karşıdır; ama Fransız Devrimi'yle kurumlaşan ulus (millet) ve ulus devlet (millî devlet) kavramını -bu kavramların bin yıllık tarihin ürünü olduğunu tevil etmeye çalışan ruhçu ve vatancı yorumları hariç- Batıcı ve Turancı mukallitlerle birlikte sahiplenir. Hatta *Hareket* dergisi ulus, vatan, ulus devlet kavramlarını savunurken İslâmcı akıma ve ümmetçi yaklaşımlara karşı Batıcı ve Turancı mukallitlerle paralelliğe düşer. Yine *Hareket* dergisi Batı'dan gelen romantik akımın etkisiyle Osmanlı literatürüne Namık Kemal'in aktardığı "vatan" kavramının sınırlarını Emperyalist devletlerin onayından geçen Anadolu sınırları olarak kabullenir ve Anadolu toprağının değeri İslâm'ın önüne geçirilir.

Hareket dergisi kurucusu Nurettin Topçu da Remzi Oğuz Arık, Z. Fahri Fındıkoğlu vd. gibi Anadolucuların yolunu takip ederek öğrenim için Paris'e gider. Paris'te psikoloji, sosyoloji, felsefe ve sanat tarihi öğrenimi görür. Mistik bir anlayışa sahip olan hocası Moris Blondel'den etkilenir. Çıkarttığı derginin de ismini belirleyen özellikle Blondel'in "Hareket felsefesi"nin benimsenmiş olmasıdır.

Nurettin Topçu'yu etkileyen ikinci önemli kişi ünlü oryantalist Luis-Massignon'dur. Massignon'un en önemli konusu

Hallac-ı Mansur'un hayatını ve görüşlerini araştırıp tanıtması, İsmailîliği canlandırmaya çalışması ve vahdet-i vücud felsefesini tüm dinlerin ortak temeli olarak göstermeye gayret etmesidir. Massignon Harran Ovası'nda uzun seneler Hallac-ı Mansur'u araştırmak amacıyla bulunmuşsa da bir dönem Osmanlı yönetimi tarafından Fransa adına casusluk yaptığı tespit edilerek mahkûm edilmiştir. Nurettin Topçu Türkiye'ye döndükten sonra Anadolu erenlerine ve Türk kavmine ruh ve dinamizm verdiğini iddia ettiği İslâm'ın fıkıh İslâm'ı olmadığını, kalp İslâm'ı olduğunu bunun da vahdet-i vücud anlayışıyla güç kazandığını ve kazanabileceğini işler. İslâm ile vahdet-i vücud mistisizmini aynılaştıran Topçu, İslâm mistisizminden bahsederken örnek tip olarak sürekli Hallac-ı Mansur'u işlemesi ve Muhiddin Arabi'den hiç bahsetmemesi, herhalde Fransa'daki İslâmla ilgili oryantalistlerden aldığı öğreniminin (*Nurettin Topçuya Armağan*, 1992: 12) eksikliğinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Hareket dergisinde "Müslüman Türk'ün uzak kaldığı felsefe eğitimi" aşırı derecede önemsenir. Ancak felsefesi yapılan devlet, irade, hareket gibi kavramlarda Hegel'in, Blondel'in, Massignon'un ağırlığı önemli derecede hissedilir. *Hareket* son elli yıllık Batılılaşma eğilimine ve kompleksine karşıdır ama bu iddiasına rağmen kendisi bu kompleksten veya bağdan kurtulamamıştır. Mistik özellikleri ağır basan Batılı felsefe ve sanat adamlarının görüşleri uzun bir dönem dergiye iktibas edilir ve bu görüşlerden kalkarak Türk milletinin inkılâbını gerçekleştirmek üzere değerlendirmeler yapılır.

TEORİK ÇERÇEVENİN İÇ ÇELİŞKİLERİ

Hareket dergisi bin yıl önce toprak, tarih, dil, din, soy gibi unsurların Türk milletini oluşturduğunu savunurken, vatan unsurunu idealize eden "Anadoluculuk" görüşünün takipçisi olmuştur. Ve Türk milletini yeniden güçlendirebilecek bir felsefe arayışı doğrultusunda çaba sarf edilmiştir.

Ancak bu eğilim içinde yer alan birçok kişinin aynı konulara yaklaşımlarında farklılaşmalar olmaktadır. Örneğin, Nurettin Topçu'ya göre İslâm ruhu ve kavim realitesinin Anadolu toprakları üzerinde birleşmesinden doğan Türk milliyetçiliği, Batı'dan gelen milliyetçilik akımlarından etkilenerek ortaya çıkmış değildir; bin yıldan beri varlığı söz konusudur. Oysa *Hareket* ailesinin genç üyelerinden Ezel Elverdi, Anadolu milliyetçiliğinin teorisini dokuyan Remzi Oğuz Arık'ın bu konudaki görüşlerini aktarırken ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Arık'ın izahı şöyledir: *"Milliyetçiliğimiz iki merhaleden geçerek (Osmanlılık ve Turancılık) bugünkü merhalesine ulaşmıştır. Türk Milliyetçiliğinin üçüncü ve son merhalesini Anadolu Kurtuluş Savaşiyle başlatmak doğru olur [...] Bir kere vatan Türk vatanı, devlet Türk devleti, millet Türk miletidir. Bu basit gibi görünen gerçekleri içimizde duymak, dilimizde söylemek için 900 yıl beklediğimizi düşünün"* (1968-Nisan). Geçmişe dönük teori oluşturma konusunda beliren bu farklılık gerçekçi ve hamasi yaklaşımların farkıdır.

Türk devletinin ve millî birliğinin nasıl oluştuğu konusunda da çelişkiler vardır. "Büyük Atamız Fatih" başlıklı *Hareket* imzalı yazıda, Asya'dan gelen Türkmenler'in milletimizin bedenini, İslâm'ın ise ebedî ruhunu oluşturduğu, bu ruhun Malazgirt'te Alparslan'ın şahsında ilahlaştığı tezi işlenir. Ancak Tatarlarla Rumların iki ateşi arasında kalınır. İslâm ruhu, Timur'un hilesiyle kementlenir ve Anadolu Türk devletinin birliği parçalanır. Ancak Anadolu'nun birliğini ve Türk devletinin gücünü Fatih Mehmet, kendisine emanet edilen kılıçla kurar. Bu yazıda Fatih, "Anadolu'daki devletimizin bünyesinde millî birliğin kurucusu" olarak görülür. O hareket dünyasının kahramanı olduğu kadar, fikir aleminin de fatihidir (1953-Haziran).

Ancak Anadolu milliyetçiliğinin teorisyenlerinden Mükrimin Halil Yinanç "Millî Tarihimizin Mevzuu" başlıklı hamasetten

arınmış yazısında bu konuya farklı bakmaktadır. Mükrimin Halil'e göre Osmanoğulları kendi örgütlenmeleri sayesinde Batı Anadolu'ya hâkim olup İstanbul'u zaptetmişlerdir. Ancak İstanbul'un fethinden sonra Fatih, Türk idaresinin usulünü bozmuştur. Çandarlı hanedanı vezirlikten kovulmuş ve Hıristiyan dönmesi bir kul bu makama getirilmiştir. Yavaş yavaş Türk beyleri cedlerinden tevarüs ettikleri makamları padişahların kölelerine terk etmeye başlamışlardır. Bu tespitlerle Nurettin Topçu'nun Türk devletinin, Türk milletinin Allah'a ulaşan iradesini temsil ettiği tezi önemli bir yara alıyordu.

Diğer bir çelişki ise M. Halil Yinanç'ın tespitlerinde de görüldüğü gibi Anadolu'nun fethinin 1071'de değil, Emevî sultanları döneminde başladığı idi. Abbasilerin ilk dönemlerinde Arap, Türk, Kürt askerlerinden oluşan İslâm ordusu, içinde Peçenek, Koman Türk boylarının da bulunduğu Bizans ordusunu yenerek ve gerileterek Malatya, Tarsus gibi bölgelerde Abbasi devletine bağlı eyalet yönetimleri kurmuştu (1968-Nisan).

Mehmet Kaplan ile Nurettin Topçu arasındaki devletçilik konusundaki farklılıklar 1966 Aralık ve 1967 Ocak sayılarında dergiye yansır. Mehmet Kaplan aşırı devletçiliğin himaye görmek isteyen pasif ruh halini doğuracağını ve insanı makineleştireceğini işlerken, Topçu ise devletçi rejimin bazı hürriyetleri kısıtlamasının doğruluğunu izah etmeye çalışır.

Hareket dergisi Malatya'da Ahmet Emin Yalman'a yapılan suikast girişimini takiben yürütülen koğuşturmalar sonucu 1953 Ekim'inde yayımını durdurur. Ancak *Hareket* ailesi 1966 yılına kadar etkinliğini Milliyetçiler Derneği'nde sürdürür. Nurettin Topçu ve arkadaşları 1960'lı yıllarda gündeme sokmaya çalıştıkları Anadolu sosyalizmi veya İslâm sosyalizmi tezleri nedeniyle Milliyetçiler Derneği'ndeki inisiyatiflerini kaybederler. Ancak bu dönemde yeni tanışılan müteşebbis ve araştırmacı bazı gençlerin teşviki ve sorumluluk üstlenmeleri sayesinde *Hareket* dergisi 1966 yılında başlığına "Fikir ve Sanatta" ibaresini de ekleyerek çıkmaya başlar.

NASIL BİR İSLÂM?

Topçu, İslâm'ın felsefesinin hâlâ yapılmamış olduğunu, edebiyatının bulunmadığını ve ahlakının sistemleştirilmediğini ifade eder (1969-Mart). "*Hareket*'in Otuz Yılı" adlı değerlendirmesinde ise zihinleri dinin gerçek yoluna sokmak için çalışmaya devam edeceklerini bildirir. Ona göre "İslâm kendisini ikinci defa yücelten bu vatanda az zamanda büyücülük, sihirbazlık, sahtekârlık, bezirgânlık vasıtası yapıldı ve yapılmaktadır" (1969- Ocak).

Nurettin Topçu, dinin gerçek yolunu göstermeye çalıştığı yazılarında İslâm ile mistisizmi özdeşleştirir. Ve bu anlayışı *Hareket* yazı ailesinin din anlayışını büyük ölçüde yönlendirmiştir. O, yazılarında ilahi varlığa kalp ve irade yoluyla ulaşmanın sırrını yakalamaya çalışır. Üstelik bu düşüncelerinin Kuran'dan kaynaklandığı iddiasında bulunur ve kalkış noktası olarak Kuran'ı gösterir. Kalp ahlakının felsefî temellerini Kuran'da bulduğunu belirten Topçu, Kuran'la nasıl bir ilişki içinde olduğunu şu şekilde dile getirir: "Yunus'la Mevlana'nın yanı sıra Pascal'dan ve Blondel'den ilham ve işaretler aldık. Kuran'ı, sadece kavram ve mantık dili ile değil de, kalbin dili ile ve alemin bütün halinde tercümesini yapabilen iman hareketi ile anlayışın sırrına gönülleri ve göğüsleri yaklaştırmak istedik" (1969-Ocak). Kuran'dan sıkça bahseden Topçu'nun yazılarını ayetlerle irtibatlandırmaması dikkate değerdir. Daha da önemli olan zaaf, "Şehitler" yazısında rastlayabildiğimiz ayet mealinin metnine karşılık Kuran'da herhangi bir ayetin bulunmamasıdır. Vakıa, 5-6; Hakka, 13-15; Kehf, 47; Mearic, 9-10. ayetlerini karşılaması muhtemel mi diye zorladığımız bu metin bile muhtemelen Fransızca'dan çevrilmiş olsa gerektir.

Herhalde Kuran'la irtibat konusunda tutarlı sayılabilecek ilk örnekler, R. Garaudy'nin İslâm'ı hedef alan eleştirilerini cevaplamak üzere 1966 Mayıs sayısından itibaren Hüseyin Hatemi'nin kaleme aldığı yazılarda görülmeye başlanır. Yine 1972 Mayıs sayısında ilahiyatçı Emin Işık'ın kaleme aldığı "Kuran Üzerine Düşünceler" önemli çelişkiler de taşısa Kuran'la ilgili ilk müstakil yazıdır.

Özellikle 1966'dan sonra *Hareket* dergisinin fikri yönlendiricisi konumuna gelen Nurettin Topçu, şekle bağlı fıkıhçı anlayışa karşıdır. Dinî hayatın tahrif olduğunu, içtihat kapısının açılmasını dile getirir. Bu yaklaşımlar İslâmî kimliğini oluşturma gayreti içindeki bazı kişilerin dikkatini çeker; ama daha çok mistik ve ulusçu değerlere dayanan bir felsefe oluşturulması gayretlerine hizmet eder.

Topçu, İslâm tarihi içinde mezhepçi yaklaşımların taassubuna, Hz. Muhammed'e saygı adına sakal öpülmesi, hırka takdisi gibi bidatlara, duahanların çığırtkanlığına karşı çıkarken; başka bir yanlışa saplanıp Kuranî mesajın batinî yanına meyleder. Ancak Topçu'nun Kuran'la irtibatının zayıf olduğu yazılarını okuyan hemen her Kuran öğrencisinin kavrayabileceği bir durumdur. Ve aslında onun meylettiği Kuran'ın batinî yanı değil, dinler üstü değer kazandırılmak istenen mistik geleneğin değerleridir. Ona göre ulaşılması gereken ilahî tecrübedir. O da bir nevi aşkın (*transcendant*) tecrübedir. Bu eğilimi ile o, Luis Massignon'dan sonra Hanry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Rene Guenon gibilerinin Türkiye'deki öncüsü veya temsilcisi konumundadır.

Hareket'in Kuran'la irtibatını güçlendirmek, sahip olduğu telakkileri sorgulamak ve Kuran ile sağlamasını yapmak, Tevhidi mesajı kavramak, sosyalleştirmek ve evrensel İslâmî hareketin kazanımlarından dersler çıkarmak gibi bir kaygısı yoktu. Onun derdi Türk milletinin ve Türkiye'nin güçlendirilmesinde, İslâm'dan nasıl faydalanılması gerektiği noktasındadır. Ümmet ve Tevhid bilincinden kopuk olan bu yaklaşım, Türkiye'de vahiy İslâm'ı yerine tarihî İslâm'a sarılan birçok cemaatin, tarikatın, akademik camianın dinî kimliğinin belirleyicisi olmuştur.

HAREKETÇİ GENÇLER BİLİMSELLİK YOLUNDA

Hareket dergisi tekrar yayımlanmaya başladığı 1966 yılından sonra güncel siyasete ilgi göstermeye dikkat etti.

Hareket dergisinin genç yazı ailesinin dergide işlediği tezler, Nurettin Topçu ile yapılan sohbet oturumları ve Ezel Elverdi, D. Mehmet Doğan, Davut Özer üçlüsüyle 1967'de kurulan "Milliyetçi Toplumcu Anadolucular Derneği" etkinlikleriyle eğitilir. Türk milletinin rönesansını gerçekleştirmek için her biri kendi ilgi alanında ihtisaslaşmayı idealize eden bu gençler, genellikle 1970'li yıllardan sonra *Hareket* dergisinin ve özellikle Nurettin Topçu'nun tezlerini bilimsellik iddiasıyla delillendirmeye ve güçlendirmeye gayret ederler.

Bu dönemde yazanlardan Mustafa Civelek "Ne İçin Milliyetçilik" yazısında milliyetçiliğin gayesini milleti İslâm'a yükseltmek olarak gösterir. Bu tespitlerin yapıldığı dönem, İslâmî uyanışa neden olan eserlerin ve anlayışların Türkiye toplumuna kazandırılmaya başlandığı ve çok sınırlı da olsa talepkâr ve düşünen bazı Müslümanların, İslâmî hareketlere ve tevhidi bilinçlenişe kalplerini ve dimağlarını açmaya başladığı günlerdir. Gündemi İslâmî hareketlerin tezleri doldurmaya başlamıştır. Böyle bir dönemde İslâmî konulara ve görüntüye daha fazla ağırlık vermek ve ümmetçilik eleştirisinin daha bir örtülü olarak yapılması gereği kendini hissettirir. "İslâm olmak için milleti inkâr ilkelliği" ve "Milliyetçilik yapmak için İslâm'ı ihmal gafleti" (1972-Şubat) eleştirilir. Ama gene de ortaya çıkan hüküm eskisinden farklı değildir: Türklükle İslâm etle tırnak gibidir. Ama Anadolu toprakları üzerinde Türk olmayanların

parmakları ya tırnaksız ya da tırnakları etsiz kalacaktır. Çünkü derginin tüm yayın süresince "Hareket" imzası taşıyan şu ifadelere yönelik hiçbir tepkiye rastlamamız mümkün olmamıştır: "Şifahi dil, coğrafi mıntıkalara göre değişir. Millî bir dil ancak yazı dili sayesinde mümkün olur. Bu da herkesin okuyup yazmasını icabettirir [...] Telaffuz ve mana farkları, düşünce ve duygu ayrılıklarını doğurur. Türkiye'de ekalliyetler de dahil, herkes Türkçe bilmeli, konuşmalı ve yazmalıdır. Ancak o zaman hakiki bir millî birlik kurulmuş olur" (1953-Şubat).

"Hareket" milliyetçiliğinin "İslâm ruhçuluğu" olarak ilkeleştirildiği en önemli dayanaklarından biri olan Tasavvuf kültürü üzerinde de ilk olarak bu dönemde ciddi incelemelerde bulunulur.

1975'te vefat eden Topçu'dan sonra talebeleri *Hareket*'i 1976'da üç aylık periyotlar halinde bir sene daha çıkartabildiler. Ancak dergi son olarak 1979 Mart'ında yeniden çıkmaya başladı. *Hareket*'in tarihî ve dinî incelemelere ve İslâmî meselelerin takibine ağırlık verdiği bu son şeklinin yayını ise iki sene sürdü ve 1982 Mart'ında yayın hayatı nihayete erdi.

Hareket dergisinin çizgisine 1990'dan itibaren yayımlanmaya başlayan aylık *Dergâh* dergisi sahip çıktı.

O tarihlerde gündem tutan İran İslâm Devrimi'ni anlamaya ve yorumlamaya çalışan değerlendirmeler, en az "resmî ideoloji" eleştirileri kadar ilgi toplar. Süleyman Uludağ'ın İslâm düşünce tarihine ait yazıları ise sistematik bir değerlendirme ölçüsü kazandırmaktan çok, malzeme sunması açısından ilgi uyandırır.

İsmail Kara'nın "İslâmcılık Cereyanı" (1979, Temmuz-Ağustos) ve "Hicri XV. Asrın Eşiğinde İslâm Dünyasında Fikri Hareketler" (1979, Kasım-Aralık) başlıklı yazılarında Türkiye'deki İslâmî çevreler ve İslâm dünyasındaki akımlar ve etkin görüşler tanıtılmaya çalışılırken, örtük olarak ümmet idealine dudak bükülür. Ama o dönemde bu küçümsemenin nedeni, Nurettin Topçu veya Mehmet Kaplan'ın hesapsız ve açık tavrını yaşatacak bir netlikle ortaya konmaz. İsmail Kara ikinci yazısında (1979, Kasım-Aralık) İsmet Özel'in *Üç Mesele* adlı kitabının önemini abartması da dikkat çekicidir. İsmet Özel, *Hareket* felsefesinden etkilenmiş veya bazı konularda bu çizgiyle paralelliğe düşmüş olacak ki kitabında İslâmî mücadelenin tarihe ve coğrafyaya yer biçmesi gerekliliğinden ve "millî hedefler için İslâm'ın vazgeçilmez bir dinamik" olduğundan bahsetmiştir. Özel'in Kuran'a ve usulî konulara yaklaşırken sergilediği bulanıklığı, medeniyet ve teknoloji konularındaki görüşleri ve İslâm'ın millî çıkarlara dinamizm kazandıracağı yaklaşımı ile *Hareket* çizgisine yaklaştığı hesabı yapılmış olacak ki, kendisine abartılı iltifatlar sunulmuştur. Oysa Özel'in o dönemlerde ümmet dayanışmasına ve sorunlarına önem veren yaklaşımları daha ön plandadır.

Hareket'in son dönemi İslâmî hareketlerin ve İslâmî yükselişin dünya çapında gündem tutmaya başladığı yıllardır. *Hareket* yazarları o dönemlerde doğrudan İslâmcılık ve ümmetçilik eleştirisi yapmaktan kaçınmışlar, evrensel İslâmî hareketin yaygınlaşan şiarları karşısında milliyetçiliklerini açıktan sergilememişler; hatta millîlik felsefelerinden kaynaklanan demokrasi, hürriyet, Batıcılık, laiklik, liberalizm eleştirilerini gelişen İslâmî kavram ve şiarlarla paralel düşen ifadelerle yapmışlardır. Belki de bu çekingenlik bilinçlenen Müslümanların sağcılığa, sosyalizme, milliyetçiliğe getirdikleri İslâmî eleştirilerin etki uyandırıcı gücünden kaynaklanmıştır.

Hareket dergisi, Turancı ve Batıcı Türk milliyetçiliği karşısında başarı sağlamıştır. Zira *Hareket*'in ürettiği ulusal dindar kimlik, tüm değerleri erozyona uğrayan Türkiye Cumhuriyeti sisteminin çözülüşünü durdurmak için dört elle sarılınmaya çalışılan kimliktir. Türkiye'de son dönemlerde İslâmî hareketin önüne dikilen en önemli sorunlardan birisi de bu "millî dindar kimlik"tir.

1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller

Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire *Dergileri*

FERHAT KENTEL

DİNAMİK BİR ALAN: DERGİLER

Türkiye'de modern zamanlarda İslâmî[1] hareketin gelişimini izlemek* için dergiler önemli bir kaynaktır. Uzun bir zaman dilimine yayılan *Sırat-ı Müstakim*, *Sebîlürreşad*, *Büyük Doğu*, *İslam Medeniyeti*, *Diriliş*, *Hareket*, *Düşünce*, *Mavera*, *Aylık Dergi*, *İlim ve Sanat*, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, *Yönelişler*, *Dergâh*, daha yakın zamanlarda *Kitap Dergisi*, *İzlenim*, *Ülke*, *Girişim*, *Değişim*, *Köprü*, *Divan*, *Yarın*, *Bilgi ve Düşünce*, burada konu edilecek olan *Bilgi ve Hikmet*, *Umran*, *Tezkire* ve bunların yanısıra yayımlanan başka dergiler İslâmî hareketin sürekliliğine ve entelektüel/siyasal tartışmaların çok geniş bir yelpazede sürmesine katkıda bulunmuşlardır.

Kuşkusuz, bu dergilerden hiçbiri yayın hayatına sıfırdan başlamamıştır ancak hiçbir dergi geçmişte yayınlanmış bir derginin tekrarı da değildir. Özellikle, bir dinî referans alan İslâmî dergilerin 1400 yıllık bir geleneğin içindeki farklı akımlardan beslendikleri; bu akımları dünyada bulundukları zaman ve açıya göre, başvurdukları, edindikleri bilgi türleri ve sahip oldukları tecrübeyle yeniden yorumlayarak, bugüne dair sorular sorup, cevaplar üretmeye çalıştıkları göz önüne alınırsa, bugünkü dergilerde, geçmişteki dergilerden ve tartışmalardan gelen hem izleri, hem de yenilikleri bulmak mümkündür. Bu anlamda, bir dergiden başka bir dergiye sürekliliğe dair izleri bulmak mümkünken, aynı zamanda kapanan dergiler hem bir "son"un, hem de bir genişlemenin, bir doğuşun, diyalektik anlamda bir "aşma"nın işareti olarak da nitelendirilebilirler.[2]

Örneğin, 1970'li yıllardan beri yayımlanmakta olan *Dergâh* dergisinin 12 Eylül öncesinde, "İslâm sosyalizmi" veya "Anadolu sosyalizmi" temalarının ilk öncülerinden olan Nurettin Topçu ekolü içinde değerlendirilmesi mümkünken, daha sonraları dergide bu tema sürdürülmemiştir. Bugün dergide, daha ziyade, İslâmî düşünce içinde yerli vurgunun ve tasavvufun öne çıkarıldığı söylenebilir. Yasin Aktay'a göre, bu açıdan dergide bir çeşit "epistemolojik kopuştan" söz edilebilir. Ancak aynı dergi, bu kopuşun yanısıra, 12 Eylül döneminde *Aylık Dergi* ve *Mavera* dergilerinde yer alan İslâmî edebiyat ve düşünce içeriğini bugün devralan bir dergi olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan, şiir, hikâye ve edebiyat eleştirilerinin

(*) Bu makalenin hazırlık aşamasında görüşlerine başvurduğum ve "yakalayabildiğim" eksikliklerimi tamamlamama yardımcı olan Ali Bulaç, Yasin Aktay ve Yusuf Kaplan'a teşekkürlerimi sunarım.

yanısıra, akademisyen veya entelektüellerle yapılan "entelektüel" sohbetlerle diğer birçok dergide de yer alan ortak temaları paylaşmaktadır.

Benzer şekilde, *Girişim* dergisinin kapanmasından sonra *Değişim* dergisinin aynı tarz, üslûp ve kulvarda yayın yaptığı; Dergâh Yayınları bünyesinde çıkan *Ülke* dergisinin, gene Nurettin Topçu ekolünden gelen *Hareket* dergisinin izinde, "yerli" ama daha "sol" vurgularla sürdürülmüş bir girişim olduğu söylenebilir. Ya da *Hareket* dergisi içinde yetişmiş yazarlar tarafından 1970'li yılların ikinci yarısında çıkarılan ve İslâmî düşüncenin milliyetçilik, sağcılık ve yerelcilik değerlerinden ilk ayrışma denemesi olarak *Düşünce* dergisinin izini, çok daha yeni bir örnek olarak, 1990'ların ilk yarısında çıkan *Bilgi ve Hikmet* dergisinde bulmak mümkündür. 1995'te yayın hayatına son veren bu derginin ise aradan 6 sene geçtikten sonra, çeşitlenmiş bir içerikle ve güncel siyasal meseleleri daha çok önplana koyan *Bilgi ve Düşünce* dergisine bir çeşit referans oluşturduğu eklenebilir.

Bir gelenek içinde devamlılık ve yenilenmenin işaretleri olarak İslâmî eğilimli dergiler, Ali Bulaç'ın deyimiyle, bir yandan "bilgi üretiminin gerçekleştiği araçlar", diğer yandan "çekirdek halkada toplanan bir kümeyi, ikinci geniş halkada okuru ve son halkada geniş bir kitleyi eğiten, yetiştiren birer okul, gönüllü, kendinden, sivil mekteplerdir."[3] Şimdiye kadar böyle bir "mektepler dünyası" olarak, çok sayıda derginin hayat bulması, bunların birçoğunun kapanması, başka adlarla ve değişerek yeniden çıkması, bazan dergiler arasında çok ciddi ve sert görüş farklılıkların ortaya çıkması, ama aynı zamanda birçok düzeyde kesişmeler ve birbirleri arasındaki geçişkenlikler, en azından genel olarak İslâmî hareketin ve onun entelektüel tezahürlerinin çok kolaylıkla "kategorize" edilemeyeceğine dair işaretlerdir. Bu, başka bir deyişle, her "kategorizasyonun" kısa bir süre sonra anlamsızlaşma potansiyeli taşıdığı anlamına da gelir.

Dergiler, İslâmî hareketin hem seslendiği, hem de beslendiği tabanın aktif unsurlarıyla diyalog kuran en önemli araçlardır. Bu nedenle, dergileri "okumak" ya da İslâmî düşüncenin izlediği seyiri incelemek, aynı zamanda İslâmî hareketin hangi güzergâhlarda seyrettiğine dair işaretleri de toplamak demektir. Bu işaretler ise daha genel olarak toplumsalın izlediği seyirden bağımsız değildir. Ve mektepler yani dergiler ve hitap ettiği kesimler birbirleriyle etkileşim içinde değişime uğramışlardır ve değişmeye devam etmektedirler.

Her şeyden önce, genel olarak dergilere ve burada söz konusu edilecek olan dergilere ilişikin olarak yapılacak vurgu onların kendi "zamanlarının" dergileri olduğudur ve bu nedenle içinde evrildikleri zamanla ilişkilerine dair kısa bir saptama yararlı olacaktır.

1990'LI YILLAR

1990'lı yılların ve bu yıllarda yayınlanan İslâmî dergilerin farkını anlamak için, İslâmî hareketin Türkiye modernleşme hareketine paralel olarak bugüne kadar geçirdiği evreleri ve bu evrelerde hâkim olan özelliklerini ele almak yararlı olabilir. Bu evreleri şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Modern Batı'ya karşı Osmanlı'nın kurtarılması için başvurulan ve "Batı'dan tekniğin alınması ve İslâmî kültürün korunmasını" amaçlayan "modernist" yaklaşım ya da "uyum"; 2) Otoriter modernleşme karşısında "tasavvufa yönelme" (geri çekilme); 3) 1950'li yıllarda "sağcı" siyasetle örtüşme (eklemlenme); 4) 1960'lı yılların sonlarında başlayıp, 1979 İran İslâm Devrimi'yle birlikte ivme kazanan, 28 Şubat 1997'ye kadar süren ve modernleşme-Batılılaşma modeli karşısında "çatışmacı" bir özellik sunan, "modern" devleti ele geçirmeye çalışan, giderek daha görünür

olan, bağımsız "modern" siyasal hareket (saflaşma).

Kuşkusuz, her dönemin kendi içinde başka ayrımlar yapmak ve toplumsal değişmenin getirdiği farklı dinamikleri göz önüne almak mümkündür; örneğin 1970'li yıllarda muhafazakâr bir Orta Anadolu hareketinden bahsetmek mümkünken, kentleşme sürecine bağlı olarak, 1980'li yıllardaki farklılaşmadan, giderek kentli bir hareketin özelliklerinin önplana çıkmasından, hareketin içindeki sınıfsal ayrışmalardan, Millî Görüş -"Selametçilik"-[4] Erbakan çizgisinin sembolik öneminin parçalanmasından söz edilebilir. Ayrıca, bu süreç içinde, 12 Eylül 1980 darbesiyle toplumsal muhalefetin ezilmesinde İslâm'ın araçsallaştırılmasına, Millî Görüş'ü savunan politikacıların "bağımsız" söylemlerine rağmen, patronaj-klientalizm mekanizmaları içinde klasik Türk siyasetinin pek farklı olmayan aktörleri olmalarına dikkat çekilebilir.

Ancak hareketin içinde bulunduğumuz son aşamasına gelirken iki büyük olay özellikle vurgulanmalıdır. Bunlardan birincisi 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasında sembolleşen "iki kutuplu" dünyanın sona ermesi ve kapitalizme karşı bir adalet arayışı olarak sosyalizmin alternatif carî bir model olmaktan çıkmasıdır. 1990'lı yıllarla birlikte, Türkiye'de de Turgut Özal'ın kişiliğinde ve liberal ideolojide sembolleşen bu konjonktür, eşitlik ve adalet arayan toplumsal kesimlerde İslâmî hareketin ivme kazanmasını ve kendine güven duyan bir hareket olmasını sağlamıştır.

İkinci olay ise, çatışmacı siyasal bir kimlik eşliğinde kendine güven duyan İslâmî hareketin 28 Şubat 1997'de devreye sokulan ve "siyasal İslâm'a" karşı sürdürülen savaşla birlikte aldığı darbedir. Bu darbeyle birlikte İslâmî hareket, hem çatışmacı özelliğini, hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybetmiş ve yeni bir aşamaya geçmiştir.

Tezkire, özgün düşünce üretimini, "lokalize" bir aidiyetten ayırt etmeye başından itibaren önem verdi. Bu tercih, İslâmî kimlik ve yerlilik kaygısı ile 'global' teorik birikime açıklık arasında verimli bir entelektüel alışverişe olanak tanıdı.

Bu açıdan bakıldığında, 1990'lı yıllar İslâmî hareket ve İslâmî dergiler için önemli bir değişime tanıklık etmiştir. İslâmî hareketin 1980'li yıllarda ve 1997'ye kadar olan dönemdeki hâkim özelliği, kentlileşen çevrenin "kültürel bir cemaat" olarak siyasal katılım arayışı ve Refahyol Hükümeti pratiğinde somutlaşan "merkezi ele geçirmeye" çalışan siyasal-ideolojik bir hareket olmasıyken, sonraki dönemin entelektüel söyleminde daha çok "kentli Müslümanların" vurgusu hâkimdir. "Müslüman cemaat" fikri ortadan kalkmamış olsa da, bu boyuta "Müslüman birey" boyutu eklenmiştir. Devleti fetih fikri aşınırken, yeni kuşaklarla birlikte, İslâmî hareketin yerini yeniden tanımlama ihtiyacı önplana çıkmış, entelektüel düzeyde sorgulama-sorgulanma aşamasına geçilmiştir.[5]

1980'li yıllarda İslâmî kesimde ortaya çıkan çok sayıda yayın türü arasında dergiler çok önemli bir yer tutmuştu. Bu dergilerin yönelimlerinde ve içeriklerinde 1990'lı yıllara geldiğinde önemli bir kırılma yaşanmıştır. 1980'li yıllarda bu dergiler büyük ölçüde, İslâmî hareketin yükselişine ve toplum içinde elde ettiği güce paralel olarak, "İslâmî bir devlet" ya da "İslâmî bir toplum" yönünde oluşmakta olan ya da oluşturulmaya çalışılan genel bir projeyi yansıtırken, 1990'lı yıllarla birlikte daha çok bir "arayışın" ve "tartışmanın" kanalları olmuşlardır.

Artık, İslâmî hareketin geçmişinde hesaba katılması gereken çok büyük tecrübeler ve cevap vermesi gereken çok daha karmaşık ve büyük sorunlar bulunmaktadır. Müslüman entelektüeller hem ulus-devletlerin sorgulandığı, yeni biçim ve içerik kazandığı küreselleşen dünyayı ve buna paralel olarak, bireyselleşme ve küreselleşme dinamikleri içindeki Türkiye'yi yeniden düşünmek sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır.

TOPLUMDA VE DERGİLERDE DÜŞÜNÜMSELLİK

Bilgi ve Hikmet, *Umran* ve *Tezkire* dergileri Türkiye'deki İslâmî hareketin düşünce boyutunun geldiği aşamayı gösteren dergilerdir. Bu aşama genel olarak toplumun içinde bulunduğu çoğulluğa ve "düşünümselliğe" (*reflexivity*) işaret etmektedir. Toplumun düşünümselliği Türk modernleşmesinin yarattığı "toplum ve ulus" fikrinde yatan bütünselliği; yukarıdan aşağıya doğru oluşturulan bu kurgulara karşı savunmacı özellikler sunan ve farklılıkları besleyen "cemaat" fikrini ve gene modernleşmenin bir sonucu olarak "bireyselleşme" fikrini ve bunlar arasındaki gerilimli ve besleyici dinamikleri ve bunların bir aradalıklarını içermektedir. Başka bir deyişle, Türkiye toplumu, bu üç boyut arasındaki etkileşimin dinamik sürecidir.

Soğuk Savaş dönemi sona ermiş olmasına rağmen, Soğuk Savaş kültürünün izlerinin, Soğuk Savaş kimlikleriyle hareket eden siyasal akımlarının (Kemalizm, selametçilik, milliyetçilik vb.) devam ettiği bir ortamda, incelenen dergilerde belirginleşen yeni dil entelektüel olarak varolan ortalama siyasal dili aşmıştır. Toplumun yaşadığı değişimi artık sadece klasik modernitenin rasyonalitesi içinde anlamak mümkün değildir. Söz konusu olan, üretilen bilginin, eylemin çok yaygın sonuçlar doğurduğu, olanaklarla birlikte risk algılarının da arttığı, bireylerin, grupların ve toplumun kendi üzerine düşünme kapasitelerinin güçlendiği bir durumdur. Bu nedenle daha çok, "düşünümsel modernite"[6] kavramsallaştırması içinde anlaşılabilecek toplumda, Müslüman entelektüellerin yaşadıkları ve ürettikleri düşünce de bu fikre uzak değildir. Onların referansları ya da düşüncelerini besleyen hem modern toplum, hem gelenek ve cemaat, hem de bireydir; ve bunların ayrı ayrı yaşadıkları tecrübe, ürettikleri bilgidir.

Toplumdaki farklılaşma dinin yaşanmasında da kendini göstermektedir. Büyük dinsel sistemlerin artık dinsel tecrübenin bireysel ve kollektif boyutlarını bir arada ve kendi kontrollarında tutamadığı görülmektedir. "Kimliksel" (cemaatin ortak referansları olarak semboller, ritüeller), "kültürel" (bilgi, efsane, doktrin, belli bir dünya görüşü, hafıza), "etik" (değerler, ortak davranış normları) ve "duygusal" (paylaşılan ve "biz" duygusunu yaratan duygu tecrübeleri) boyutlar kendi aralarında çok farklı biçimlerde yeniden bir araya gelebilmekte veya tersine kutupsallaşabilmektedirler.[7] Dinlerin modern dünyada karşılaştıkları bu ayrışma ve yeniden inşa hali İslâm ve İslâmî tezahürler üzerine yapılan çalışmalarda da karşılığını bulmaktadır. Örneğin, Abdullah Laroui'nin "tarih olarak İslâm", "kültür olarak İslâm", "davranış veya ahlak olarak İslâm" ve "iman olarak İslâm" (Laroui,

1983) veya Ali Bulaç'ın "politik İslâm", "kültürel İslâm"; "resmî İslâm", "sivil İslâm" (Bulaç, 1992) ya da Ahmet Çiğdem'in "fundamentalist konum", "kültüralist konum", "moralist konum"[8] şeklindeki tanımlamları bu ayrışmaya örnek gösterilebilirler.

İslâm'ın yaşanmasındaki bu tür farklılaşma ve ayrışmalar, dergiler için de bir tanımlama/kategorileştirme sorununu beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce, dergileri net olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu durum, Türkiye'de "İslâmî ekollerin" de birbirinden net olarak ayrılamamasıyla açıklanabilir. Örneğin bilginin kaynağını akıl olarak gören Mutezile'den veya Kuran ve Sünnet'e dönüşü vaz'eden, ayeti yorumlamaktan veya içtihada girmekten çok, ayet ışığında güncel sorunları anlamaya çaba gösteren saf bir Selefî akımdan da söz etmek çok mümkün değildir. Bu nedenle, belli bir dergide yoğunlaşan bir ekol farklılaşması yerine; farklı eğilim ve ekollerin daha çok içiçe veya yanyana bir şekilde dergilerde karşımıza çıktığını söylemek daha doğrudur.

Öte yandan, "dışarıdan" bakan bu incelemede, dergileri yukarıdakilere benzer şekilde ya da "Selefîlik/gelenekçilik-yenilikçilik" vb. ayrımlara yerleştirmek ya da aynı dergi içinde bu ayrımların izlerini sürmek ve (bazan kaçınılmaz olsa da) "tanımlama" veya "kategorizasyon" yapmak yerine, "açıklama" yapmaya çalışmak daha anlamlıdır. Bu tür bir çabayla, dergilerde hâkim olan düşünümsellik/karşılıklı konuşma ilişkisi (hem kendi üzerlerine ve aralarında, hem de İslâmî olmayan dışarısıyla) ortaya çıkarılabilir. Tanımlamalar ise ancak dergilerin ve bu dergilerde yazan entelektüellerin "birbirlerine göre" olan konumlarını anlamanın kolaylaştırılmasına katkıda bulunduğu ölçüde kullanılabilir. Bu çerçevede, güncel siyasete, akademik tartışmalara veya tarihsel birikime; cemaate, Müslüman bireye, geleneğe, moderne veya yenilenmeye, modern veya İslâmî bilgi kaynaklarına daha çok veya daha az vurgu yapan, bunlarla az veya çok etkileşen dergiler veya her dergi içinde belli bir vurguya daha çok sahip olanlar veya olmayanlardan bahsedilebilir. Bu farklı vurgular eşliğinde ortak bir referansa (İslâm dini), çoğu zaman ortak temalara sahip olan dergileri değerlendirebilmek için yapılabilecek en önemli "kategorizasyon" ise "karmaşıklaşma" ya da "çok boyutluluk"tur.

İSLÂMÎ BİLGİNİN DEMOKRATİKLEŞMESİ

Çok boyutlulukla birlikte giden bir unsur, üç dergi için de "şimdiki zaman"ın önplanda olmasıdır. 1980'lerin devrimci, eylemci, "siyasal" yönü önplanda olan İslâmî düşünce serüveninin bıraktığı tecrübenin entelektüel sonucu, bir yandan geçmişin "Asr-ı saadet" ütopyasından, diğer yandan geleceğin "İslâmî devlet" ütopyasından çıkış olmuştur. Her üç dergi için de "sorgulama" "siyasal proje"nin önüne geçmiştir. Bununla birlikte, bu değişim, siyasal boyutun yokolduğu anlamına gelmemektedir; siyaset yukarıdan aşağıya inmiştir. Şimdiki zaman içinde "siyasî düşünmek", paradoksal gibi görünse de, hem parçalanmayı derinleştirme riskini göze alarak kendi üzerinde bir sorgulamayı, hem de bütünselliği yeniden kurmayı içeren bir çabayı taşımaktadır. Bu çaba, bir yandan, iki kutuplu dünyanın sona ermesiyle birlikte anlamların yeniden dağıtılmaya ve yeniden oluşturulmaya başladığı bir zaman diliminde, bütünselliğini kaybeden din algılarının yeniden bir bütün olarak inşa edilme çabası olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan, krize giren aydınlanmacı, pozitivist modernist paradigmanın cevap veremediği anlam arayışına birer "anlam deposu" (Léger, 1993; Michel, 1994) olarak dinlerin verdiği bir cevabın yansıması olarak gö-

rülebilir. Başka bir deyişle, "inanma" arayışı ve eylemine paralel olarak hem dindarlaşma, hem de aynı zamanda dinin bütünselliğinin parçalanması, merkezsiz bir yapılaşma, dil ve yeni "dinsellikler"söz konusudur. Din artık ne modern öncesi toplumların bütünselliğini sağlayan anlam dünyasıdır, ne de modernizmin kenara attığı, marjinalleştirdiği, bitmesi beklenen bir inanç sistemidir.

Giderek daha bariz hale gelen modernitenin küreselleşme süreci içinde ve dinselliklerin çoğaldığı bir zaman dilimi içinde, İslâm üzerine yapılan tartışmalar ve üretilen düşünceler de bir yandan bütünsellik ve merkeziyet fikrini kaybederken, aynı anda çok yaygın bir satıhta ve farklı alanlarda derinleşebilmekte ve bu tartışmaya katılım alabildiğine demokratikleşebilmektedir. Burada da Türkiye'deki İslâmî hareketin ve onun entelektüel taşıyıcılarının özgüllüğü devreye girmektedir. Esas olarak, dini devletin kontrolu altında tutmak gibi bir kuruluş amacına sahip olmasına rağmen, geleneksel kesimlerin kültürel sermayeleri ve kodları içinde anlam buldukları için büyük rağbet görmüş olan İmam-Hatip liselerinden yetişen kuşaklar başta olmak üzere, moderniteye, geleneğe/cemaate aidiyeti ve bireyselliği bir arada yaşayan kuşaklar İslâmî düşüncenin yenilenmesini sağlamışlardır. Bu yeni kuşaklar, 1980'li yıllarda ve 1990'lı yılların başlarında, siyasal vurgusu önplanda olan, devleti ele geçirmeye soyunmuş İslâmî hareketin besleyicisi olarak rol oynarken, 1990'lı yılların sonlarına doğru, düşünce düzeyinde hareketin dönüşümünü sağlamışlardır.

Bir okul olarak bu dergiler ve önceleri varolan dergilerden beslenen, daha sonra bu dergilere katkıda bulunan, farklı birikim ve çaptaki Müslüman entelektüeller İslâmî hareketin izlediği seyre bağlı olarak, "eklemlenme", "saflaşma" süreçlerinin ötesine geçmişlerdir. Bu yeni aşamada ise, dergiler saflaşmadan çıkışın sancılarını yansıtmakta; bir yandan saflığı korumaya çalışmakta ya da yeniden inşa etmekte, diğer yandan karmaşıklığın getirdiği zenginliği deneyimlemektedir. Bu nedenle, bu dergileri İslâm'ın entelektüel düzeyde yeniden anlaşılmasında ve tartışılmasında rol oynayan "aktörler" olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İslâmî tartışmanın demokratikleşmesi de, bu aktörler tarafından, hem düşünümselliğin, hem de dinselliklerin yükseldiği bir zaman dilimi içinde, "modern" ve "dinî" bilgi tekellerini kırmalarına, bu bilgilere sahip çıkarak, bilgileri birbirleriyle ilişkilendirerek, besleyerek yoğun biçimde kullanmalarına tekabül etmektedir.

Bu entelektüeller iki yönlü bir avantaja sahiptir. Bir yandan, örneğin Ömer Çelik'e göre, Batı düşünce tarihi ve modern kültür hinterlandı içinde yer alan "parçalanmış bir varlık tasavvuru içinde bölünmüş bir bilincin, tek boyutlu hakikat iddiasının imparatorluğunu kurmaya çalışan, beyinlerinin yalnız bir yarı küresini kullanarak hakikat'in tümünü bulmaya uğraşan ve her yerde 'kutsalın beşerîleştirilmesinin' savaşımını veren" aydınlar[9] karşısında dinî bilgiyi de kullandıkları için; öte yandan, dinî bilgi tekelini elinde tutan, kutsal metinler hakkında yorum yapma meşruiyetine sahip İslâm alimleri ya da geleneksel "aydınlar" karşısında şimdiki zamana ve bu dünyaya dair üretilen bilgiye de sahip oldukları için avantajlıdırlar. Başka bir deyişle, çift yönlü işleyen bu bilgi üretimi dergilerin çoğul düşünce platformları olmasını sağlamaktadır. Hem İslâmî bilgilere vakıf, hem de dünyadan (modern bilgiden) kopuk olmayan ve ayrıca siyasal bir duyarlılık taşıyan bu kesimler, "sona erdiği" söylenen[10] İslâmî hareketin aslında yeni bir sıçrama yapmasında aktif rol oynamaktadırlar.

Bilginin çoğullaşması ve demokratikleşmesi aynı zamanda bu yeni nesil entelektüel ve dergilerin "mütevazılığını" da beraberinde getirmektedir. Kuşkusuz, bu

tevazuda Türkiye'ye özgü başka bir koşul, Türkiyeli Müslüman entelektüellerde (benzer şekilde İran'da), Arap dünyasından farklı olarak, "din dilini" bilmenin "doğal" olmadığı ve öğrenme ihtiyacına[11] bağlı olarak muazzam bir tercüme hareketinin varlığı vurgulanmalıdır. Tevazuyu besleyen bir başka unsur büyük reel siyasî iddialara soyunan İslâmî hareketin yakın geçmişte yaşadığı tecrübedir. Genel olarak insanlığın, aynı zamanda Müslümanların yaşadığı modern deneyim ve dinsel referansların yeniden okunması/yorumlanması her şeyden önce bu entelektüeller için "bir arada yaşama" sorunsalını gündemde getirmektedir. Üretilen yeni düşüncede, devletin tek başına kimsenin olamayacağı fikri önplana çıkmaktadır. Bu düşüncede insan ve birey önem kazanmakta; ancak hem sosyal adalete, hem de insanın bölünemeyeceğine yapılan vurguyla, insanı "rasyonel çıkarlar"/"araçsal rasyonalite" çerçevesinde ele alan liberalizmden farklılaşmaktadır.

RİSK: SEKÜLERLEŞMEK, PROTESTANLAŞMAK, "KENDİ" OLMAKTAN ÇIKMAK

İslâmî entelektüel düşünce dışarıya, dünyaya açılmakta; bu açılmayla hem insan olarak, hem bilgi olarak "öteki"yle "içiçe geçişler", en azından "yan yana gelmeler" sağlanmaktadır. Örneğin "emperyal" bir Türkiye fikriyle ve milliyetçilikle içiçe geçen ve Müslümanlar arasında da varolan devlet merkezli düşünen damara karşı, yeni kuşak entelektüeller "cemaati parçalayan" bir etki yapmaktadır. "İslâmî" olmaktan çok sağcı olan bu damara karşı, daha insan merkezli bir yaklaşım, örneğin, Türkiye'de seküler kesimler arasında da devletin otoriter ve homojenleştirici politikaları karşısında "özgürlük" arayışının olduğunu, ya da emperyalist modern Batı'da da "savaş karşıtlarının" olduğunu görmekte ve "ötekinin" genel düşman kategorisine sokulmasını engellemektedir. Dergilerin zenginliğini bu içiçe geçişler sağlamakta; entelektüel faaliyet, bu karşılaşmalarla sadece bilgi üretmekle kalmamakta; aynı zamanda önemli bir tecrübe yaratmaktadır. Ancak "çoğullaşarak" sağlanan bu tecrübe sancısız yaşanmaktan uzaktır.

Müslüman entelektüeller için sorun, modernleşme karşısında İslâmî değişimi sağlayabilmektir. Ancak burada hassas bir denge mevcuttur ve bu çerçevede, iki anahtar kavram modernite ve gelenektir. Moderniteyle, seküler aydınlarla ve bilim dallarıyla olağanüstü bir irtibat, iletişim, hatta yakınlaşma bir yandan zenginlik getirirken, diğer yandan İslâmî gelenek için ya da İslâm'ın geleneksel yorumu için bir risktir. Ve burada büyük paradoks, *de facto* olarak kendini dayatan, Müslümanların hayatına giren modernleşme karşısında, gene Müslümanların 14 asırlık bir mesajı koruyarak "kendi" olarak kalma zorluğudur. Bu paradoksa bağlı olarak, Müslümanların (ve entelektüellerinin) dillerinin "melezleşmesi" İslâm dilinin oluşturulmasına yönelik bir tehdit olarak görülebilmektedir. Tehdit algısını anlamak zor değildir; karmaşıklaşan bir dünya, dinsellikler ve diller arasında "kimlik" mücadelesi veren ve "saflık" arayan bir hareket için, "kendi" dilini ararken bile melez bir dil kullanılması, bir dergi içinde bile dil farklılıkları ortaya çıkması ya da somut ve pratik düzen meseleleri Kuranî ilkelere göre şekillenmiş bir insan arayışını "bozucu" etki yaratmaktadır.[12]

Bu nedenle, modernite ve gelenek karşılaşması, "sekülerleşme" ve sekülerleşmenin insanda (ve Müslüman insanda) getirdiği parçalanma riski incelenen bütün dergilerin ortak konuları arasında yer almaktadır.[13] Modernlik ve ona bağlı olarak Protestanlaşma tartışmalarında da hâkim olan vurgu varlığın bölünmesi, hayatın ve bilincin parçalanması üzerinedir. Protestanlık, bir anlamda, modernliğin

Bilgi ve Hikmet, *"İslâm'ın modern dünyaya cevabı nedir?" sorusu ve "İslâm dünyasında hikmeti yeniden diriltmek" şiarıyla çıkmıştı. Yayın yönetmeni Ali Bulaç, modernizme alternatif arayışını, Müslüman olmayan aydınlarla da paylaşacaklarını belirtiyordu.*

getirdiği (kamusal-özel, maddi-manevi, akıl-duygu, rasyonel-irrasyonel gibi) ayrışmanın somut tezahürüdür.

Bu bağlamda, İslâm'ın sekülerleşerek kamusal alandan silinerek, sadece bir ritüeller bütünü olarak mabetlere ve özel alana hapsedilmesi; başka bir deyişle, Hıristiyanlıkta olduğu gibi "Protestanlaşarak" uysallaştırılması tehlikesi en önemli tartışma konularından biridir. "Protestanlaştırma" özellikle, İslâm'ın "özne" olarak yeniden tarih sahnesine çıkma potansiyeli karşısında, onu ehlileştirmek üzere, küresel kapitalizmin son yıllarda uygulamaya koyduğu bir projedir.

Söz konusu üç dergide de İslâm'ın bir din olarak "Protestanlaşmaya" kapılarının kapalı olduğu; Kuran-ı Kerim tahrif edilmemiş olduğu için, "İslâm'ın Protestanlaşması" gibi bir kavramsallaştırmadan bahsedilemeyeceği dile getirilir. Fakat Müslümanların veya "yaşanan" İslâm'ın Protestanlaşma tehlikesiyle karşı karşıya, hatta iç içe olduklarının altı çizilir.[14] Burada söz konusu edilen dergiler ciddi bir paradoksun varlığını göstermektedir; entelektüel İslâmî söylem Protestanlaşmaya direnirken, toplumsal hayatta yaşanan din Protestanlaşmaktadır. Hatta en dindar kesimler (Işıkçılık, Süleymancılık, Nurculuk gibi geleneksel cemaatler) bile İslâm'ı -"Protestan cemaatler" gibi-, millî bir din olarak yorumlamışlar, tabanda sağladıkları ahlakçı dayanışmayla önemli ticarî atılımları sağlamışlardır.[15]

Ancak Türkiye koşullarında bir başka paradoks daha ortaya çıkmaktadır. Kapitalist tüketim toplumu ya da modern hayat Müslümanları da ele geçirirken, bu sürecin yanı sıra, otoriter laikçiliğin kamusal alanda İslâmî hayat üzerine getirdiği zorlama ve yasakların tam tersi bir dinamiği beslediği söylenebilir. Başka bir deyişle, otoriter ve militer yöntemler İslâm'ın kamusal hayattan kapitalist tüketim teknolojileriyle çok daha gizli ve "kendiliğinden" yok edilmesi sürecini görünür hâle getirmekte ve İslâmî kesimin direnişini beslemektedir.

Dolayısıyla Müslüman entelektüellerin her halükârda dayandıkları bir toplumsallık ve zenginliğine güvendikleri bir düşünce birikimi söz konusudur. Protestanlaşma sorununun aşılması ise bir yanda İslâm'ın geleneğini yeniden okuyarak, tarih ötesi mesajın ve özgünlüğün; diğer yanda küresel (düşünümsel) konjonktürden üreyen arayışların ve tartışmaların uçlarının birbirine bağlanmasıyla sağlanmaya çalışılmaktadır. Bir bakıma, incelenen dergilerde yazan entelektüellerin Henri Lefebvre'in parçaları ve kutupları birleştirmeyi amaçlayan "bütünlük" (*totality*) arayışında (Lefebvre, 1991) olduğu gibi, en azından entelektüel arayışlarında insanın bütünleşme arayışını dile getirdikleri söylenebilir.

KUTSAL METİN VE AKIL ARASINDA YORUM

Protestanlaşma sorunu, entelektüel, toplumsal ve siyasal bir hareket olarak İslâmî hareketin tüm tarihi boyunca modernizmle girdiği ilişkide söz konusu olduğu gibi, "kutsal metin" (vahy) ve "akıl" arasındaki yorum ilişkisine gelip dayanmaktadır. Her şeyden önce, incelenen dergilerde mesele laik veya resmî ya da hâkim İslâmî söylemlerde dile getirildiği gibi, İslâm'ın "çağdaş değerlerle çatışıp çatışmadığı" ya da "akılcı bir din olup olmadığı" şeklinde konmaz.[16] Mesele, modern dünyaya uymak ya da uymamak değil; özgün ve yeni bir cevap vermek ve bunu Kuran'la ilişkili olarak yapmaktır.

Yorum sorunu aynı zamanda, en kaba hatlarıyla "gelenekselcilik-yenilikçilik" tartışmalarını da beraberinde getirmektedir. Modern dünyaya cevap vermek, varolan yapıları aşmak için "yenilenme" vazgeçilmeyen bir temadır. Öte yandan, modernitenin ya da postmodernitenin fethi/saldırısı karşısında ise sürekli olarak İslâm'ı referans alarak, "kendine dönüş" ya da "kendini sorgulama" söz konusudur.

"Saflığı korumak" ve "yenilenmek" şeklinde dile getirilebilecek olan bu diyalektik arayış, İslâm'ın kutsal kaynakları (metin) vasıtasıyla mı bugünkü gerçekliğin yorumlanacağı, yoksa gerçeklik ve akıl vasıtasıyla mı metnin yeniden okunacağı arasında yapılacak seçim ya da kurulacak denge üzerine düşünmeyi de beraberinde getirmektedir. Bu düşünce faaliyeti "yorum", "tefsir" ve giderek daha çok dile getirilen "hermenötik" tartışmaları (başta *Tezkire* olmak üzere) dergilerde geniş ölçüde yer almıştır.[17]

Her şeyden önce, "metin" ve "gerçeklik" ilişkisinde, bunlardan birine önem vermek sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, bütün tarihselliği ve toplumsallığıyla (kutsal metnin indirildiği) dönem, hiçbir bağlam dikkate alınmadan, günümüze aynen aktarıldığında, bugüne değmeyen steril bir ortam kurgulanmakta;[18] gerçeklikten metne doğru bir yol önermek (metnin önemini kaybetmesi ve nesne haline gelmesi) ise "Protestanlığa davet" etmektedir.[19]

Bu risklere karşı ise dergilerde, "düşünümsel" bir yaklaşımın, "metinle diyalog" arayışının önplanda olduğu söylenebilir. İslâm'ın krizinin "ontolojik" olmaktan çok, "sosyolojik" olduğu göz önüne alınarak, "geleneğin prangaları" yerine, kendi üzerine yeniden düşünmenin ya da "İslâmî düşünümselliğin" devreye sokulması bu çerçevede ele alınabilir.[20] Bu yaklaşım anlamaya çalışan "özne"nin hem kendisinin, hem anlamak istediği metnin, hem de hakkında konuşulan dünyanın farkında olmasını gerektirmektedir. Bunun bir başka ifadesi ise "bugün" ile "bir metin olarak Kuran" arasındaki "gidip gelmeler"dir; "Kuran'a doğru" ve "Kuran'dan hareketle" şeklinde cereyan eden bu "med-cezir" hermenötik bir çabadır.[21] Ya da Gadamer'in çağdaş hermenötik anlayışına paralel olarak, metin ve gerçeklik arasındaki ilişkide gözetilecek ilke metnin kendi içindeki belli bölümlerle bizim bir bütün olarak metin hakkındaki genel kavramsallaştırmamız arasında, sürekli bir okuma sayesinde mümkün olan gidiş gelişlerle oluşan "ufuklar kaynaşmasını" arayan ilkedir.[22]

BİLGİ VE HİKMET: *MODERN PARÇALANMAYA KARŞI YENİDEN İSLÂM*

1993'te Ali Bulaç ve arkadaşları tarafından yayınlanmaya başlayan *Bilgi ve Hikmet*, iki sene sonra, 12. sayıyla birlikte, sahiplerinin el değiştirmesiyle kapandı. Bu süre içinde ortalama satışı 3000-5000 civarında oldu. 12 sayı boyunca dergide çok sayıda yazarın yazısı yer aldı. Bunlar arasında Ali Bulaç'ın yanı sıra, en çok yer alanlar Abdurrahman Arslan,[23] Ömer Çe-

lik, Kadir Canatan, Ergün Yıldırım, Eyüp Köktaş oldu. En çok bir yazıyla dergide görünen isimler bir kenara bırakılıra, ayrıca, Mustafa Aydın, Ali Coşkun, Dücane Cündioğlu, Davut Dursun, Rasim Özdenören ve daha seyrek olarak, Mehmet Bekaroğlu, Ömer Dinçer, Kenan Çamurcu'nun isimleri zikredilebilir.

2002'de çıkmaya başlayan *Bilgi ve Düşünce* dergisinde izleri süren *Bilgi ve Hikmet* dergisi, gene Ali Bulaç ve arkadaşları (Ali Kemal Temizer, Ahmet Ağırakça, Sedat Yenigün, Selahaddin Eş Çakırgil) tarafından yayımlanan, Bulaç'ın 1980'de tutuklanmasından sonra kapanan *Düşünce* dergisinin bir devamı ve 13 yıl aradan sonra akademik veya entelektüel üretim amaçlı ilk dergi girişimi olarak nitelendirilebilir.

Burada incelenen diğer iki dergiden farklı olarak, *Bilgi ve Hikmet* 28 Şubat sürecini yaşamamış olan bir dergidir ve doğrudan bu sürecin dayattığı sorgulama tartuştuğı konulara yansımamıştır. Buna karşılık, "siyasî" boyutuyla İslâmî hareketin en güçlü göründüğü bir zaman diliminde, bu "reel" hareketle mesafesini korumuş ve bütünlüğe -İslâm'a- bakmaya çalışmıştır. Bu bakış içinde, "İslâm içi" ya da ekonomi gibi spesifik konular göreli olarak az yer almıştır.[24] Genel olarak, dergide yer alan ve İslâmî düşünceye hâkim olan temel meseleler hakkındaki dosyalar yaşanılan dünyayı göz önünde tutan bütünlükçü bir bakışın ürünleridir: "İslâm'ın Modern Dünyaya Cevabı Nedir?" (sayı: 1, 1993); "İslâm ve Protestanlık" (sayı: 2, 1993); "İslâm ve Modern/Ulus Devlet" (sayı: 3, 1993); "İslâm ve Modern Kimlikler" (sayı: 4, 1993); "Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir?" (sayı: 5, 1994); "Dinlerin Gelecek Tasarımı" (sayı: 6, 1994); "Modern Tarihin Dinamikleri - İlerleme, Değişme ve İslâm" (sayı: 7, 1994); "Modern Dünyaya Karşı Üç Tutum - Çatışma, Uyum ve Aşma" (sayı: 8, 1994); "İslâm'ın Kategorik Ayrımları: Yüksek İslâm-Halk İslâm'ı, Popülist İslâm-Elitist İslâm, Siyasal İslâm-Kültürel İslâm" (sayı: 10, 1995); "Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik" (sayı: 11, 1995); "Siyasal İslâm ve Fundamentalizm" (sayı: 12, 1995).

Bu dosyalar aracılığıyla, dergi esas olarak birinci sayısında formüle ettiği soruya cevap aramaya çalışmıştır. Moderniteyi, geleneği ve bunların arasındaki ilişkiyi merkeze koyarak, somut dünya üzerinde ve modern toplum içinde, bir bütün ve devamlılık olarak İslâm'ın (kutsal metinler -Kuran, hadisler-, tefsir, İslâm hukuku, geçmişteki uygulamalar, gelenek vb.) nasıl yaşanabileceği, nasıl yorumlanabileceği ve modern dünyanın insanda yarattığı parçalanmanın nasıl aşılabileceği üzerine tartışmıştır.

Parçalanma: "İki Alan";
"Bilgi" ve "Hikmet"

Ali Bulaç'ın, derginin çıkış amacını açıklarken, bilgi, felsefe ve hikmet üzerine yaptığı tespit bir bakıma, derginin oynamayı düşündüğü "İslâmî entelektüel" role işaret etmektedir. Modern kültür ve onun bir ürünü olan bilimin, Batı'da ve bütün dünyada canlı hayatı tehdit eden yıkıcı, sarsıcı sonuçlara yol açtığı bir döneme girilmiştir. Modernite "bilgi'yi, bilginin özel bir türü olan bilimsel bilgiye" indirgemiş ve "insanın bilgi, entelektüel ve irfan hayatından hikmet'i" söküp atmıştır. Buna bağlı olarak felsefe de, "hikmetin etkisinden çıkmış şekliyle salt anlamda aklî ve insanî düşünce tarzının adıdır." "Hikmet" ise, asıl özelliğiyle "vahye dayalı insanın her tür ve düzlemde ortaya koyduğu zihnî faaliyetler" ya da "ilahî temelde doğru insanî bilgi"dir. Başka bir deyişle, hikmet "vahy temeline dayalı ilahi bilgi kaynağı ile, insanî düşünme temeline dayalı felsefe arasında bağ kurucu merkezî bir kavram"dır. Dolayısıyla, atılacak ilk adım "bilgi"yi yeniden düşünmek ve onu "hikmet"le yeniden ilişkilendirmektir.[25]

Modern insanın yaşadığı, fakat Müslümanların da bigane kalamadığı "akıl ve

iman", "maddi hayat ve manevi hayat" arasındaki "parçalanma" dergiye hâkim olan ortak bir sorunsaldır. Genel olarak *Bilgi ve Hikmet* yazarlarına göre, Müslümanlar ve İslâmcıların parçalanmış bakış açıları nedeniyle, "modern dünya karşısında moderniteye göre" konumlandırılan İslâm, moderniteye karşı sahici bir alternatif olarak çıkamamaktadır. Çünkü, Müslümanlar modern dünyanın kuşatması altındadır; İslâmî cemaatler de modernleşmeden kurtulamamakta ve modern dönemin değerleri ile hesaplaşma halinde olduklarını sanırken, içerik anlamlarını onun belirlediği kavramlarla düşünmektedirler.[26]

Bu nedenle, dergide yer alan yazılarda genel olarak modernitenin yanı sıra, Türk modernleşmesi, laikliği ve İslâm'ın/İslâmcılığın bu modernleşme sürecindeki eklemlenişi de sorgulanmıştır. Gerçekliğin "düalist kavranışı ve kavramsallaştırımı"na dayanan, toplumsal bütünü "iki alana" ayırarak, form, yani "manevi alanda" (ahlak ve kültür) korumaya; içerik, yani "maddi alanda" (fen ve teknoloji) değişim talebine dayanan "muhafazakâr İslâmcılık" bu çerçevede eleştirilmiştir.[27] Yaşanan parçalanma, İslâm dünyasında ve İslâmî harekette de "özür dileyici ve uyum arayan" bir yaklaşımla, "savunmacı ve çatışmacı" başka bir yaklaşım arasındaki bölünmede tezahür etmiştir.[28] Bu yaklaşımlardan biri, modernite karşısındaki geri kalmışlığını bir an önce ortadan kaldırıp, İslâm aleminin "modernleşmesini" amaçlamaktadır. Oysa, laik ve seküler modernleşme projesinin yerine ve bunların bir uzantısı olarak İslâm ile modernitenin bağdaşabilirliği ("İslâm Protestanlığı") özünde moderniteyi veri alan bir düşüncedir. "Rasyonel İslâm" arayışında olan Fazlurrahman, veya "bilginin İslâmîleştirilmesi" tezini getiren Farukî ya da "bilgiyi İslâmî paradigma ile dönüştürme" önerisini yapan S.Hüseyin Nasr gibi Müslüman aydınlar tarafından dile getirilen bu düşünceler "anti-laik" görünümde olsalar da, ancak "seküler tasavvura dinî bir form geçirmek" anlamına gelmektedir.[29] Öte yandan, Bulaç'a göre, dinî saf retoriğine rağmen, modern Selefîcilik de modernist İslâmcı yaklaşımlara benzer bir hedef içindedir ve "Siyasal İslâm denen radikalizm" biçiminde modernizmin güçlü ve kullanışlı bir aracı olabilmektedir. "Çünkü yarışmacı ve çatışmacı temelde salt politik bir harekettir; tıpkı modern süreçlerde olduğu gibi bütün toplumsal yapıları dönüştürme gücünü eline geçiren modern devleti ele geçirmeyi amaçlar."[30] Abdurrahman Arslan'a göre, bu tür bir yaklaşım, sonuç olarak bütün iddialarının tersine, "seküler ve profan bir düşüncenin doğuşuna meşruiyet kazanmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur."[31]

Parçalanmayı "Aşma" ve Yeniden Bütünleşme

Bilgi ve Hikmet'in genel çizgisini en iyi anlatan kavram "aşma'dır. Aşkın'a (transandantal) gönderme yapan "aşma" bir yandan modern yapılarla uyum gösteren Protestanlaşan/sekülerleşen modernist İslâmcı çizgi, diğer yandan modern yapılarla yarış ve çatışmaya giren "siyasal İslâmcı" çizgi dışında formüle edilir ve moderniteyi aşıp modern dünyaya cevap vermek anlamına gelir..

Bugün dünya çapında yaşanan kriz aslında bir paradigma olarak modernliğin kendini tükettiğine ve dinlerin devrinin yeniden başladığına işaret etmektedir.[32] Modernitenin parçaladığı değer bütünlüğünü kurabilecek yegâne din ise İslâm'dır.[33] Ancak paradigma kendini tüketmiş olmasına rağmen, modern ulus-devlet vasıtasıyla baskısı sürmektedir. Bu nedenle, parçalanmayı, yayılmacı niteliğe sahip modernliği doğrudan "aşma" ve yeni bir dünya tasarlayabilecek bir yaklaşım için, "bilgi başta olmak üzere, felsefe, bilim, kültür, dünya, insan, varlık, hayat, alternatif yaşama biçimleri vb. bütün kav-

ramlar yeniden tanımlanmaya muhtaçtır." İslâm'ın modern dünyaya cevap verebilmesi için de, Müslümanların hedefi "seküler kültürden kopup, İlahî Hikmet'i yeniden diriltmek"[34] ve "bir yaşama biçimi olarak İslâm'ı yeniden kendi kulvarına döndürmek"[35] olmalıdır.

Bilgi ve Hikmet'in AKP'den Recep Tayyip Erdoğan'ın danışmanlığını yaparak ve milletvekili seçilerek siyasete atılan yazarı Ömer Çelik'e göre, modernitenin "aşılmasında" Müslüman aydına önemli bir rol düşmektedir. Bu aydın için, salt geleneğe ("bir daha tekrarlanmayacak yaşanmış hayatlar") dönmek "ortodokslaşarak donuklaşmak"; modernite ile uzlaşmak ise "protestanlaşmak" anlamına gelecektir.[36] Hayatı okumak için gerekli olan "aklî temel" meşrudur; ancak "Baudrillard'ın deyişiyle, toplumsalın sona erdiği bir dünyada insana unuttuğunu 'hatırlatmak' ve '*aşk*(ın)'a çağırmak gerekir".[37] Ayrışanı, parçalananı birleştirecek olan "İslâmî anlamda bir eylem prensibinin kurucu öznesi" olan "akleden kalp"tir.[38] "Hayatın tüm dinamizmini içinde taşıyan" Kuran'a dayanarak "aşkın" olanın göz önünde tutulması ve Müslümanların hayata ve tarihe katılmaları; soyutluğa düşmeden *aşkın*, dünyevîliğe yuvarlanmadan *tarihî* olmanın dengesini nasıl ve nerede bulunacağı sorusuna cevap vermek gerekir."[39]

Artık "devletin fethi" bitmiştir ve umut modernliği aşmış "kentli Müslüman birey"dedir. Umut bir yandan milyonlarca insanın dine dönmesiyle bir anlamda "dinî uyanış"a benzer bir durumun ortaya çıkmasına, diğer yandan kentli insanın geçirmekte olduğu sosyolojik dönüşüme dayanmaktadır. Artık "kendine güvenen, değerlerine inanan ve özgür bilinciyle" çevresinde aktör olarak rol oynayarak İslâmî kimliğe evrilen kentli Müslümanlar söz konusudur.[40] Kent aynı zamanda, "halk İslâm'ı" ile "aydın İslâm'ı"nı buluşturmakta ve çağdaş İslâmî hareketlerin ana dinamiğinin oluşmasını sağlamaktadır.[41]

Totaliter Modern Ulus-Devlete Karşı Çoğulculuk ve "Medine Vesikası"

İnsanın parçalanmasının temelini oluşturan modernitenin somut aracı ve emredici aygıtı modern ulus-devlettir. *Bilgi ve Hikmet* yazarlarına göre, ulus veya ulusal gerçeklik devleti değil, modern devlet ulusu ortaya çıkarmıştır. "Aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet ne kadar gerçek ise, ulus da o oranda gerçek değildir."[42] Modern ulus-devlet "dev cesametiyle totaliter ve müdahaleci"dir ve faşist ve komünist devletler ile liberal devlet arasında ancak biçim farkından söz edilebilir. Bu devlet ekonomiden hukuka, eğitimden cinselliğe kadar bireyin ve toplumsal hayatın her alanına müdahale eder ve merkezî bir kültürü gerçekleştirmek için modern hayat tarzını dayatır, çoğulluğu yok eder.[43] Oysa, "her biri birer zenginlik olan farklılıkları asimilasyon veya modernleştirmenin tektipleştirme müdahaleleriyle ortadan kaldırmaya yeltenmek varlığın ilahî düzenine karşı bir saldırıdır."[44] Postmodern durum da, bütün farklılık söylemlerine rağmen, bu açıdan farklı değildir.[45]

Modernliğin tektipleştiren, postmodernitenin farklılıkları kutsallaştıran yaklaşımlarına karşı ve farklı siyasal İslâmî akımların içine düştükleri ve başarıya ulaşsalar bile otoriter siyasal düzenlemelere neden olacak "özgürlükten yoksun bir siyasal bilgiye dayanılarak" ortaya çıkan arayışlardan[46] farklı olarak, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde "farklılıklarla bir arada yaşamak" fikri savunulmuştur. Bu anlamda özgürlükçü bir toplum aslında "ümmet" fikri içinde vardır. Çünkü, ulustan farklı olarak "ümmet dışlayıcı değil herkese açıktır; sınır tanımaz, bütün dünya onun vatanıdır, evrenseldir."[47] Özellikle "Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir?" başlıklı sayıda (sayı: 5, Kış 1994), Ali Bulaç'ın tartışmaya açtığı "Medine Vesikası/Sözleşmesi" ise, bu yönde somut bir örnek olarak öne çıkmıştır.

"Medine Vesikası", İslâmî entelektüel

kesimden çıkan ve etkileri sadece entelektüel bir zümre içinde kalmayıp, kamuoyuna ve siyaset alanına taşan kuşkusuz en önemli tartışma konularından biridir. 1991 yılı sonu ve 1992 başında Ali Bulaç'ın *Kitap* dergisinde yer alan yazıları[48] üzerine, Ahmet İnsel'in sosyalist *Birikim* dergisinde kaleme aldığı "Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük"[49] yazısı ve bunları bir yandan *Birikim*'de, diğer yandan farklı İslâmî yayın organlarında izleyen tartışmalar 1993 ve 1994'te yoğun biçimde devam etmiştir.

"Medine Sözleşmesi" bütün İslâmî kesimlerde sık sık dile getirilen "peygamber Sünnet'ine, peygamberî geleneğe dönüş" ya da bu gelenekten esinlenme çabalarına verilmiş somut bir cevaptır ve "totaliter bir zorbalığa bürünen modern devlete alternatif olabilecek bir tasarımın referansıdır"; bir yandan devletin yürütmeye indirgenmesi, diğer yandan gerçek çoğulculuktur. 622 ve 632 yılları arasında uygulanmış olan "Sözleşme" ve onun "Vesikası", Medine'de yaşayan Müslüman, Yahudi ve Müşriklerin "siyasî birliğinin hukukî belgesi"dir ve toplumsal bir proje olarak tezahür eder. Vesika'ya göre, hukukî sözleşmeye katılan taraflar siyasî bir birlik, "ümmet" olarak tanımlanır. Sözleşme, taraflara kendi dinlerini özgürce yaşama ve tebliğ etme hakkını verir; bu şekilde insanların toplumsal organizasyonda kendilerini "muktedir" yani "iktidar sahibi" hissedebilmeleri sağlanır. Bu, Bulaç'a göre "iktidar"ın merkezî ideoloji dışında da tasarlanabileceğinin ilk adımıdır. Hayat biçimlerine müdahale etmeyecek bir birliğin somut güvencesi de, tekil hukuktan değil, "çoğulcu hukuktan" geçer. Medine Vesikası'nın kurucu ilkelerinden biri, siyasal örgütlenmenin hâkimiyet temelinde değil, katılım temelinde olmasıdır. İktidarın taraflarca içselleştirildiği bu çoğulcu hukuk yapısında "siyaset" ise, tarafların organizasyonunu mümkün kılan bir yönetim tekniği, tarzı ya da sanatı konumundadır. Bu tarzın bilgi, erdem, ahlak ve estetik gibi boyutları siyasal organizasyonun üst kimliğini inşa eder.[50]

Umran, 1990'lardan 2000'lere uzanan süreçte istikrarlı ve üretken İslâmcı dergilerden biri oldu. Cemaat-içi haberleşmeden, camia-içi tartışmaya yöneldiği söylenebilir. Gündelik politika ila 'özcü' bir fikrî duruşu irtibatlandırma çabası, ayırdedicidir.

Bulaç'a göre, bu proje bitmiş ve hemen uygulamaya konulacak bir proje değildir; olgunlaşmaya, tartışılmaya ihtiyacı vardır. Bu tartışma ise ancak başkalarıyla diyalog kurulabilirse gerçekleşecektir.[51] Modernite'ye bağlı olarak varolan sorunlar birinci dereceden Müslümanları ilgilendirmektedir ve sorumluluk da gene Müslümanlara aittir. Ancak söz konusu diyalog arayışı dergiyi, bu dünyaya dair benzer dertler taşıyan ve farklı görüş, felsefe ve ideolojiye mensup insanlarla da ortak paydalar aramaya yönlendirmiştir. Kadir Canatan'a göre, Medine Vesikası'nda somut örneği görüldüğü gibi, "paradigmalararası diyalog, tanışma ve fikir alışverişi soyut entelektüel bir çaba değil, farklı grupların

toplumsal örgütlenmesinin tabanını oluşturmaya yönelik somut ve anlamlı etkinliklerdir."[52] Bu açıdan bakıldığında, *Bilgi ve Hikmet* "Medine Vesikası"na dayanarak getirilen tartışmaya benzer bir zemin oluşturmuştur. Okurlarına "İslâmî hareketin dışından" en çok yazı sunan dergilerden biri olarak dikkat çeken dergide farklı kesimlerden aydınlar yan yana, bir arada yer almış;[53] Ali Bayramoğlu, Tanıl Bora, Kemal Karpat, Ferhat Kentel, Ömer Laçiner, İştar Tarhanlı, Ali Yaşar Sarıbay, Günter Seufert, Binnaz Toprak, Mümtaz'er Türköne gibi Türkiye'den isimlerin yazıları (veya açık oturumları[54]); Ernest Gellner, Martin van Bruinessen, Immanuel Wallerstein, Olivier Carré, Montgomery Watt gibi yabancı düşünürlerin de makale çevirileri yer almıştır.

Özetlemek gerekirse, *Bilgi ve Hikmet*'te bir yandan moderniteyi ve getirdiği parçalanmayı aşacak potansiyele sahip bir İslâm ve gelenek tasavvur edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında dergide hâkim olan dil daha çok içeri dönüktür ve bu dille birlikte İslâm cemaatinin bir anlamda saflığının korunması/yeniden tesis edilmesi gözetilmiştir. Buna rağmen, *Bilgi ve Hikmet*'in entelektüel olarak "gelenekçi" bir çizgide olduğunu söylemek zordur. Çünkü, öte yandan, içe kapanma, aynılaşma riski taşıyan geleneğin de aşılması gereklidir. Bu iki yönlü aşma, Ömer Çelik'in ifadesiyle, "farklı olanlar arasındaki benzerliği ve benzerlikler arasındaki farkı fark etmekle mümkün olabilecek sahici bir hayat" formülünde karşılığını bulmaktadır ve bu "yeni" anlayış gelecek hakkında (bir "ibadet" olarak) umudu beslemektedir.[55]

REEL SİYASET VE AŞAĞIDA SİYASET ARASINDA BİR DERGİ: UMRAN

Umran dergisi eski "Millî Mücadelecilerin" (bu konuda bkz. elinizdeki ciltte Mustafa Aydın'ın konuyla ilgili yazısı - *e.n.*) *Pınar* dergisi etrafında "İslâmcılaşmalarından" sonra, 1991'de Araştırma ve Kültür Vakfı'nın bülteni *AKV-Bülten* olarak üç ayda bir yayınlanmaya başladı. O sıralarda cemaat içi haberleşme işlevi gören dergi 1992'de iki ayda bir yayınlanmaya başladı. 1993'te, Cemil Meriç'in tanımlamasına gönderme yapan *Umran*[56] adını aldı. 1998'ten itibaren aylık "düşünce, kültür, siyaset" (aynı zamanda haber-yorum) dergisi olarak, yaklaşık 4-5 bin satış rakamıyla yayınına devam etti.

Bütün bu süre içinde *Umran*'ın merkezinde yer alan ve en çok yazı yazan isimler arasında da öne çıkanlar derginin sahibi Abdullah Yıldız ve genel yayın yönetmeni Cevat Özkaya olmuştur. Bu ikiliye 2001 yılında yayın danışmanı olarak Yusuf Kaplan katılmış ve *Umran*'daki entelektüel tartışmalar çeşitlenmiştir. Ancak Kaplan 2003 yılında bir veda yazısıyla dergiden ayrılmıştır.[57] *Umran* dergisine yazılarıyla katkı getirenler arasında, oldukça farklı alanlardan olmak üzere, akademisyenler, üniversite dışında faaliyetlerini yürüten entelektüeller, edebiyatçılar ve (*Bilgi ve Hikmet* ve *Tezkire*'ye kıyasla çok daha fazla) İslâmî eğilimli gazetelerde köşe yazarlığı yapan isimler bulunmaktadır. Özellikle incelemeye tâbi tuttuğumuz 1999-2003 dönemi içinde, Yıldız, Özkaya ve Kaplan'ın yanı sıra, dergide Abdurrahman Arslan, Mustafa Aydın, Yıldırım Canoğlu, Dilaver Demirağ, Abdurrahman Dilipak, A. Cemil Ertunç, Mehmet Doğan, Muzaffer Emin Göksu, İbrahim Karagül, Mesut Karaşahan, Ahmet Mercan, Atasoy Müftüoğlu, Münib Engin Noyan, Mustafa Özcan, Ahmet Yüksel Özemre, Rasim Özdenören, Tarık Tufan, Kani Torun, Necmettin Turinay, Mustafa Tekin, Hasanali Yıldırım gibi isimler İslâm düşüncesi, Kuran yorumları, siyaset, güncel siyasî yorum, deneme yazılarıyla; Ertuğrul Bayramoğlu, İhsan Kabil, Hulusi Öğüt ve Mehmet Özay kültür-sanat ve edebiyat yazılarıyla görece daha çok yer almışlar-

dır. Ayrıca çok daha geniş bir halkadan isimler dergi bünyesinde söyleşilere ve açık oturumlara katılmışlardır.

"En geniş manada içtimaî hayat"la -'umran'la- ilgilenme iddiasına uygun olarak, *Umran*'da ulusal veya uluslararası güncel konuları tartışan "Gündem" ve "Kapak" bölümlerinin yanı sıra, Islâm tarihi, felsefesi, pratikleri ve Islâm-toplum ilişkileri, "Kültür-Sanat" (sinema, tiyatro, edebiyat, şiir, müzik, seyahat) üzerine geniş bir yazı yelpazesi dikkati çekmektedir. Ayrıca dergi vasıtasıyla oluşturulmak istenen "ansiklopedik" birikim çerçevesinde, özellikle son yıllarda hemen her sayının sonunda, bir "belge"nin sunulduğu *Umran-ek* adlı ayrı bir bölüm yer almaktadır.[58]

Bir "Düşünce-Kültür-Siyaset" dergisi olarak *Umran*'ı diğer iki dergiden ayıran "siyasî" rengini/renklerini incelemek için, özellikle, ele aldığı siyasî-entelektüel konular üç ana başlıkta toplanabilir. Çoğu zaman iç içe geçebilen ve birbirini besleyen bu konular dünya meseleleri, Türkiye meseleleri ve Islâm/Islâmî hareket meseleleridir.

Küresel Dünya-Küresel Roma

Umran adıyla 1993'te çıkan ve Körfez Savaşı'ndan Bosna'ya uzanan çizgide meydana gelen olayların "Çağdaş Haçlı Seferleri" olarak yorumlandığı ilk sayıyla birlikte,[59] dergi Islâmî hareket içinde siyasal bir söyleme sahip olacağının işaretlerini vermiştir. Bir yanda Islâm dünyası ve "Osmanlı coğrafyası" ve diğer yanda Batı dünyası arasındaki gerilimli ilişki Bosna, Keşmir, Cezayir, Ortadoğu, Filistin ve Afganistan sorunları bağlamında bol miktarda işlenmiş[60] ve iki kutuplu dünyanın sona ermesinden sonra bu sıcak coğrafyalarda yeniden şekillenen dünya meseleleri modernleşme, küreselleşme, yeni dünya düzeni gibi teorik çerçevelerle ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Özellikle 11 Eylül'den sonra bu alanda süren tartışmalarda derginin tonu giderek sertleşmiştir.

"Batı medeniyetinin ve Batı-merkezli küresel sistemin iflasla sonuçlanması kaçınılmaz bunalımı"nın sıkça dile getirildiği, Türkiye'nin dünyadaki yerinin de sürekli sorgulandığı bu dosyalara şu örnekler verilebilir: "Belirsizlikler Çağı-Dünyanın bunalımı" (sayı: 90, 2002); "Yeni Roma: Silahlı Barış" (sayı: 93, 2002); "Avrupa Neresi? Türkiye Nereye Düşer?" (sayı: 81, 2001); "Haritalar Yeniden Çizilirken Hedef Türkiye" (sayı: 99, 2002); "2003 Irak; Amerikan Istilasına Hayır!" (sayı: 101, 2003); "Amerikan Rüyasının Sonu" (sayı: 103, 2003); " 'Tuzak Sahibine Dolanır'. Yeni Sömürgecilik Çağı" (sayı: 104, 2003).

Bu dosyalarda, Türkiye'den yazarların yanı sıra, Islâm dünyasında tanınmış Müslüman entelektüel ve siyasetçilerden (Ali Şeriati, Roger Garaudy, Cevdet Said, M. Hüseyin Fadlallah, Râşid El-Gannuşi, Hasan Hanefi, Hasan Türabi) ya da (özellikle Batı dünyasına ve ABD'ye yönelik eleştirelliği desteklemek üzere) Eugene Ionesco, Jean Baudrillard, Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky, Jurgen Habermas gibi gene Batı'nın önemli entelektüellerinden çeviri yazılar da yer almıştır.

"Osmanlı Misyonu" ve Türkiye

Umran'a göre, Türkiye'nin sorunları yukarıda yer alan değerlendirmelerden bağımsız değildir ve bu sorunların kaynağı, onu geleneğinden, Osmanlı misyonundan koparan "Batılılaşma macerası"dır.[61] Bu nedenle, 1995-96 döneminden başlayarak, modern-küresel Batı'dan Türkiye'ye taşınan model ve etrafındaki milliyetçilik, modern kimlik, insan hakları, aydın, medya, siyaset, ekonomi (yolsuzluklar) gibi temel kavramlar, "tevhidî perspektif"/"Kuranî bakış" açısından, dosyalar halinde incelenmiştir.

Umran'ın dışa bağımlı Türkiye'de eleştirilerini yoğunlaştırdığı önemli bir eksen "devlet-toplum (merkez-çevre) ilişkileri", "seçkinci yapı", "devletçi/Batıcı seçkinler" ve "halksız demokrasi" gibi konuları

Ali Bulaç

FATMA BOSTAN ÜNSAL - ERTAN ÖZENSEL

Türkiye'de İslâmcılığın yeni dönemdeki entelektüel yükselişinden bahsedildiğinde ilk akla gelen isimlerden birinin Ali Bulaç olduğuna hiç kuşku yoktur. Ali Bulaç'ın ismi, Türkiye'deki İslâmcı düşüncenin son otuz yılında, bu düşüncenin ulaştığı bazı sınırları göstermenin önemli bir yoludur. Yeni dönem İslâmcılık diye bir şey ayırt edilecekse, başka siyasal veya düşünsel hareketlerle bütün eklemlenme biçimlerinin izlenebileceği bir performansı gösteriyor bu isim. Yetmişli yılların ortalarından itibaren başlayan yazı ve fikir hayatında Türkiye coğrafyası itibariyle geldiği yer (Mardinli Arap kökenli bir ailenin çocuğu), sınıfsal köken (kendi harçlığını çıkarmaya mecbur olacak şekilde, alt-orta sınıf), aldığı eğitim (İmam-Hatip lisesi, Yüksek İslâm Enstitüsü ve sosyoloji mezunu), yetmişli yılların ortalarından itibaren yükselmeye başlayan yeni Türk İslâmcılığının entelektüel ve sınıfsal demografyasının ortalama özelliklerini sergiler.

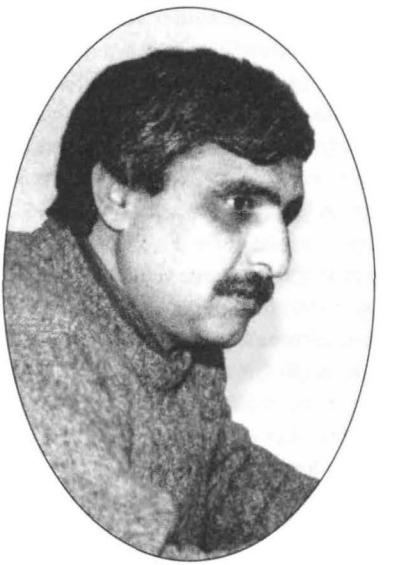
Yetmişli yılların başlarında Nurettin Topçu'nun *Hareket* dergisinde, Hüseyin Hatemi, Yaşar Nuri Öztürk gibi isimlerle başladığı yazı hayatında 1976 yılında bir grup arkadaşıyla birlikte kurduğu Düşünce dergisinde devam etmiştir. *Düşünce* dergisi Nurettin Topçu'nun vefatından sonra kurulduğu için yaşadığı dönemde onun düşüncesiyle bir hesaplaşmaya girmemişse de *Hareket* dergisinden ayrılan yanlarıyla daha ilk başta dikkatleri çekmeye başlar. *Hareket'in* nispeten Türkiye merkezli ve Türk Müslümanlığı olarak nitelenebilecek çerçevesine mukabil *Düşünce* daha ümmetçi, enternasyonalist veya anti-milliyetçi bir çizgiyi benimseyecektir. Denilebilir ki bu ayırım Türk İslâmcılığının milliyetçilikle en önemli karşılaşma anlarından birine tekabül ediyordu. Her ne kadar güçlü bir vurguya sahip görünen sosyalizan fikirlerinin Topçu'nun Anadolucu sosyalizminin çizgisinden tevarüs edildiği düşünülebilirse de millîlikten gözle görülür kaçışı itibariyle *Düşünce*, İslâmcılık içindeki milliyetçilikten ilk sistematik epistemolojik kopuş olarak karşılanmıştır.

Düşünce dergisinde Ali Bulaç'la beraber yola çıkan ve sonradan her biri

içermektedir.[62] Dergideki hâkim görüşe göre, edilgen, "kendi gölgesinden korkan, Osmanlı mirasına sahip çıkamayan" bir ülke olarak Türkiye'nin yaşadığı siyasal, kültürel, ekonomik ve düşünsel bütün değişim projelerinde olduğu gibi, yaşanan krizlerde de dış etkilerin, şartların ve aktörlerin rolü vardır. "Küresel 28 Şubat projesiyle Islâmcı parti de dahil olmak üzere, sağ ve soldaki merkez partilerin bölünmesi sağlanmış; böylelikle Türkiye'deki siyaset kurumu zayıflatılmış; hatta çökertilmiştir."[63]

Umran'a göre, "milliyetçilik ve ulus-devlet olgusu Batı kaynaklı laik bir tarz-ı siyaset ve bir çatışma ideolojisidir" ve bu Türkiye'de de "modern kirlilik sorununu" getirmiştir. Bu kirlilikten "kavramsal çerçevesi Batıda çizilen" ve "seküler ve kutsal karşıtı karaktere" sahip bugünkü "insan hakları nosyonu" da bağımsız değildir.[64] Bu nedenle, dünya genelinde "ye-

İslâmcı düşünce ve hareket içinde benzer özelliklerle temayüz eden birçok isim dikkat çeker. Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Ali Kemal Temizer, Mehmet Bekaroğlu, Sait Şimşek, Selahattin Eş Çakırgil, Sedat Yenigün, Hüsnü Aktaş, İhsan Süreyya Sırma, Cumali Ünaldı Hasannebioğlu, Hüseyin Hatemi, hatta İsmet Özel akla ilk gelen isimlerdir. Bu isimlerin hepsindeki ortak özellik, İslâmcı siyasî düşüncenin yetmişli yıllardan sonra milliyetçilikten, yerelcilikten ve gelenekselcilikten ayrışacak şekilde kristalleşmesini sağlayan bir çizgi içinde kendine özgü katkı veya vurgularının olmasıdır. Derginin ismini taşıyan yayınevi tarafından Türk İslâmcılığını dünya İslâmcılığının kazanımlarına açan önemli eserler Türkçe'ye çevrilerek, dönemin imkânları açısından görece yüksek bir kaliteyle yayımlanmıştır. Ali Bulaç'ın, 1976 yılında Düşünce Yayınları arasında yayımladığı *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* isimli kitabı ise, dergide dile getirilen düşüncelerin derli toplu bir manifestosu olmuştur. Bu kitap çağdaş toplumun bütün ideoloji ve teorileriyle radikal bir biçimde hesaplaşıyor, aslında bunların hepsine meydan okuyordu. Bu kitap o dönemden başlayarak yetişmekte olan bütün İslâmcı kuşaklar için Politzer'in *Felsefenin Temel İlkeleri*'nin sosyalist gençlik için oynadığına benzer bir rol oynamış, bugüne kadar beş yüz bine yakın nüshası basılmıştır.



Ali Bulaç'ın 1990'lar ve sonrasındaki söyleminde, kavramlarla tarihsel-toplumsal arkaplanları arasında bir kopukluğa cevaz veren postmodern paradigmanın etkisi görülür.

Kitapta kapitalizm, Marksizm, bilimsel sosyalizm, faşizm, laiklik gibi doktrin ve sistemler didaktik ve ideolojik bir üslupla ele alınırken, İslâm'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda "düzenin öğrettiği din" ile asıl İslâm arasın-

ni Soğuk Savaş" olgusu ve ulusal düzeyde, başta kimlik sorunu olmak üzere, sistem çıkmazı, siyasî ve hukukî alandaki tıkanıklığı, "resmî İslâm" projeleri, jeostratejik konumuna bağlı olarak dış politikasının açmazları gibi sorunlarını aşabilmek, "Küresel Roma"ya karşı çıkabilmek için Türkiye'nin "Osmanlı misyonu"na sahip çıkması gerekmektedir.[65]

Dolayısıyla, *Umran*, Türkiye'nin sahip olması gereken makro hedefler açısından, bir yandan reel siyasetle doğrudan ilgilenmekte, ancak öte yandan da Müslümanlar açısından mikro düzeyde, aşağıda siyasetin yeniden tanımını yapmaya çalışmaktadır.

Reel Siyaset - Aşağıda Yeniden Siyaset

Türkiye'de siyasetin maruz kaldığı krize ilişkin olarak, 28 Şubat ve sonrasındaki baskıcı uygulamalar, 1999 ve 2002 seçimleri, demokrasi ve siyasal partiler şu sayı-

daki ayırım üzerinde özenle durulur. İslâm'ın şimdiye kadar hep olduğu üzere muhafazakârlık, milliyetçilik, sağcılık, ahlakçılık ve maneviyatçılık olarak anlaşılmasına karşı eleştirel bir tutum sergileniyor. Sınıf meselesi ve İslâm'ın iktisat görüşü anlatılırken, İslâm'ın kapitalizme ve sömürüye karşı özel tedbir mekanizmalarıyla, İslâmcılığı dönemin etkili sosyalist hareketine karşı alternatif olarak çıkartmaya dönük güçlü bir teorik malzeme ortaya konur. Bu malzemenin önemli bir kısmı *Hareket* dergisinden tevarüs edilmiştir. Kitapta çağdaş kavramlar ve düzenler anlamacı bir üsluptan ziyade Müslüman tavrı uyandıracak ve kuracak şekilde anlatılır. Nitekim kitabın bitiş cümleleri bütün bu konulara bakışı şöyle çerçeveler: "Kendi tarihi gelişimize uygun bir biçimde İslâm'ın cemaatçi ve adaleti emreden hükümleri ışığında kurulacak düzenin savunucusuyuz. [...] Çabalarımızın yakın ve uzak hedefi budur. Batı'ya, Batılılaşmaya, kapitalizme, sosyalizme, komünizme, faşizme, emperyalizme ve insanî değerleri yok eden sınıflaşmalara, makine medeniyetine karşı oluşumuzun sebebi budur" (Bulaç, 1976: 348).

Yine Düşünce Yayınları'ndan çıkan *İslam'ın anlaşılması Üzerine* isimli kitabıyla da Bulaç (1980), İslâmcılık içerisindeki kaynaklara dönüş hareketinin dönemin entelektüel şartlarına nazaran ileri bir düzeyini sergiler. Sağcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilikle karıştırılmayacak, daha kristalize bir İslâmcılığın sınırlarını çizmeye çalışırken, İslâmcı siyasal düşünce veya tavrın epistemolojik dayanaklarını, Kuran ve Sünnet'in İslâm ilahiyatı içerisindeki yerini belirterek ortaya koymaya çalışır. Bu kitap da İslâmcılığın belirli bir siyasal düşünce ve eylem çizgisi olarak netleşmesine ciddi anlamda katkıda bulunmuş bir adım olarak düşünülebilir. Aynı zamanda, o zamana kadarki bütün İslâmcı düşünce ve eylemin evveliyatıyla bir hesaplaşmayı da üstlenir. Cumhuriyet öncesi ve sonrasındaki İslâm'ı, kendisini çevreleyen bütün popüler ve siyasî imgeleriyle karşılaştırır. Bu düşünce ve hareketin hem gelenekten devşirdiği hastalıkları, hem de modern karşılaşmaladan kaptığı yeni "enfeksiyonları" ortaya koyarak, daha arıduru bir İslâm'ın imkânlarını sorgular. Kitabın en önemli bölümlerinden birini bu hesaplaşmayı yürüttüğü "Entelektüalizm, Fakihler ve Ulema" bölümü oluşturuyor (Bulaç, 1980: 65-86). Kuşkusuz Bulaç, düşüncesinin şekillenme aşamaları diyebileceğimiz bir dönemde yazdıklarını daha sonra epeyce geliştirip inceltmiştir. Bugün yazılacak bir

larda geniş bir şekilde tartışılmıştır: "Özgür ve Etkin Bir Meclis Özlemi" (sayı: 56, 1999); "Kamuflaj Demokrasisi" (sayı: 58, 1999); "Sistem Tartışmaları ve Yeniden Yapılanma İhtiyacı" (sayı: 74, 2000); "Postmodern Darbenin -28 Şubat- 4. Yılı" (sayı: 78, 2001); "Türkiye'nin Zor Seçimi" (sayı: 98, 2002); "Halkın İktidar Yürüyüşü" (sayı: 100, 2002); "Bürokratik Darbe Süreci. Devlet-Hükümet Ayırımı ve Hegemonik Süreç" (sayı: 102, 2002).

Reel siyasete gösterilen ilgi en somut olarak, 1995 seçimlerinin ardından, Refahyol Hükümeti'nin iktidarda bulunduğu 1996-1997 dönemini ve 28 Şubat sürecini içeren, İslâm'ın kamusal alandaki görünürlüğüne karşı uygulanan politikaların gündeme geldiği yıllar içinde tezahür etmiştir. "Tüm İslâm dünyasına paralel olarak, Türkiye'de de İslâm'ın sekülerleştirilmeye/protestanlaştırılmaya çalışıldığı" bu süre içinde, *Umran*'da "alatur-

Bulaç portresi açısından hayli gerilerde kalmış bu yazılar, yine de belli bir dönem İslâmcı kitlenin şekillenmesine veya düşünce-tüketim kültürüne eklemlenmesine katkıları dolayısıyla değinilmeyi hak ederler. Bulaç, daha sonra bu kitabının bazı bölümlerini başka isimler altında, yer yer düzeltiler yaparak basmış veya yeniden üretmiştir.

Yetmişli yılların bu dönemlerinde örgütlü gençlik hareketi olarak faaliyetlerini sürdüren MTTB ve Akıncılar'ın görece popüler yayın anlayışının biraz daha entelektüel versiyonu *Düşünce* dergisi ve yayınlarıyla sürdürülüyordu. Bu yayınların önemli işlevlerinden biri, dünyanın farklı ülkelerindeki İslâmî hareketlerle bir duygusal yakınlık kurulmasını sağlamaktı. Afganistan'daki en örgütlü ve entelektüel İslâmcı direniş hareketinin lideri olan Gülbeddin Hikmetyar'ın bir kitabı çevrilerek İslâmcı gençliğin el kitapları arasına katılmıştı. İran Devrimi'nin en önemli iki ismi Ayetullah Humeyni ile Ali Şeriati'nin kitapları çevrilmişti. Bu arada görece eskiye giden Mısır ve Suriye'deki Müslüman Kardeşler hareketi ile Pakistan'daki Cemaati İslâmi'nin kitapları da çevriliyordu. Mevdudi, Seyyid Kutup, Hasan el-Benna'nın kitapları bu külliyat içinde yerlerini almışlardır.

O günlerde Müslümanlığını yeni ilan eden İsmet Özel'in sonradan İslâmcı düşüncenin temel metinlerinden biri haline gelecek olan *Üç Mesele*'sinin *Düşünce*'de tefrika edilmesi de önemlidir. İsmet Özel'in yazdıkları sadece İslâmcı kitle üzerinde değil, düşünce hayatının gençlik-teşekkül aşamalarında bulunan Ali Bulaç üzerinde de etkili olacaktır. Genelde İslâmcıların, özelde Ali Bulaç'ın medeniyet, modernizm, gelenek ve teknikle ilgili görüşlerinin önemli bir kısmının bu tefrikaların etkisi altında kaldığını görmek mümkündür. Ancak bu etki, tabii ki İsmet Özel'in söyledikleriyle nihaî ve tutarlı bir metin ortaya koyabilmiş olduğunu göstermediği gibi, bu metinleri okuyup etkilenenlerin de eserlerini kopyala-yapıştır taklitçiliğiyle ürettikleri anlamına gelmez. Kuşkusuz herkes bu düşüncelerden nasibince etkilenmiştir. Ali Bulaç söz konusu olduğunda, Hasan el-Benna'dan Seyyid Kutub'a, Ali Şeriati'den Humeyni'ye, tabii ki İsmet Özel'e ve birçok Batılı düşünüre uzanan geniş bir literatürün kendine özgü sentezini, yeniden okumasını ve üretimini görmek mümkün. Ancak bu sentezde doğup büyüdüğü Mardin şehrinin şekillendirdiği kişilik ve kültürel arkaplanın etkisini de unutmamak lazım. Bu arkaplanın bir boyutu, birçok farklı etnik ve dinî unsurun bir arada yaşadı-

ka/güdümlü demokrasiye", "hortlayan cuntacı eğilimlere", "ordu üzerinde siyaset yapan postalperver demokratlara", "laik fanatizmin tek tip insan yaratma girişimlerine" karşı siyasal eleştiri yazıları yoğun biçimde yayınlanmıştır. Bu eleştirileri yaparken, *Umran* Refah Partili hükümete karşı sempatisini gizlememiş; "RP'yi bekleyen tehlikeler"e işaret etmiş, "Müslümanca ve kardeşçe uyarı görevini" yapmıştır.[66] *Umran*'ın ana çizgisi, İslâmî eğilimli siyasal partilerle ya da "sistemin özüne karşı en ciddi muhalefeti" getiren, "bir zihniyeti inşa eden", bu nedenle "sistemin darbelerinin muhatabı olan", ancak "her darbeyle daha da kuvvetlenen" Millî Görüş[67] ile olan sempati ilişkisi, 1990'ların sonunda Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde[68] ve 2002'de AKP iktidara geldiğinde de devam etmiştir.

Ancak, RP ve AKP'ye duyulan sempatiye rağmen, dergide İslâmî eğilimli bu par-

ğı bir kompozisyonu işaret ederken, diğer yandan üniversite okumak üzere çıktığı ve bir daha geri dönmediği bir göçe işaret eder. Bu, sadece kendisinin değil, daha sonra kendisine dinleyici kitlesi olarak seçeceği bir kesimin de sosyolojik istikametini paylaşan bir göçtür. Ali Bulaç'ın siyasî düşünce açısından biyografisini yazmanın bir yolu da bu göçün seyrine ışık tutmaktan geçebilir.

Hareket dergisindeki düşünce seyri içerisinde değişik dönemlerde kendi deyimiyle "düşünce tashihleri" yaşamaktan hiç geri durmamış, tabiri caizse hep arkada bir şeyler bırakarak belli bir yolda ilerlemeye devam etmiştir. Bu konuda göze çarpan bir mütevazılığa sahip olduğu söylenebilir. Kıyaslamak için değil ancak bu konuda başka bir ucu temsil etmesi bakımından anmak gerekirse, İsmet Özel'in neredeyse çocukluğundaki düşünce ve tavırlarıyla ömrünün son zamanlarında yapıp ettikleri arasında ısrar ettiği tutarlılık iddiasına karşılık, Bulaç'ın tavrında açıkça sürekli hata yapmaya açık olmanın itirafı göze çarpar. Ancak bu itirafın da giderek -Özel'dekinin tam aksi istikamette- tevazu veya siyasî eylemin talep ettiği esneklik adına bir tutarsızlığı meşrulaştırmaya açılması söz konusudur.

Bulaç'ın, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra *Düşünce* dergisi ve yayınlarının kapatılmasıyla sekteye uğrayan entelektüel hayatı, bir süre değişik dergilerde geçici yazarlıkla, arkasından 1986 yılında Fehmi Koru yönetiminde yayına başlayan *Zaman* gazetesiyle birlikte bugüne kadar değişik aralıklarla ve değişik yerlerde sürdüreceği köşe yazarlığı pratiğiyle devam edecektir. Bu ilk tecrübesi *Zaman* gazetesinin Fethullah Gülen çevresinin eline geçmesinin ardından bir süre aksayacaktır. Bu dönemde *Kitap* dergisinde yaptığı dosyalarla, medeniyet, modernizm, gelenekle ilgili yazılarına devam etmiş, burada *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'de yazdıklarına görece sadık bir çizgiyi sürdürmüştür. 1992'de yılında *Bilgi ve Hikmet*'in üç yıl sürecek olan yayın hayatına girmesiyle birlikte bu konudaki çalışmalarını daha fazla derinleştirecektir. Bu derginin muhtemelen en önemli katkısı, *Düşünce* dergisinde başlatılmış bir entelektüel periyodik yayıncılığın sürdürülmesi olmuştur. Ancak bu sürekliliğin sürekli kesintiye uğramasının İslâmcı düşünce üzerindeki etkileri üzerinde ayrıca durmak gerekiyor. Söz konusu derginin bir başka önemli katkısı da çokhukukluluk, çoğulcu toplum modelleri tartışmalarıyla, Medine Sözleşmesi'nin çağdaş bir

tilere yönelik, eleştiriler de yer almıştır. Örneğin, Yusuf Kaplan'a göre, "Anadolu insanının İslâmî bir söylemle 90 yıl aradan sonra ilk defa" iktidara gelmesini sağlayan ve "her türlü engelleme ve baskılara rağmen, bu ülke insanının bu ülkeyi yönetebileceğini" gösteren Refah Partili hükümet döneminde aynı zamanda, "Türkiye'de son otuz yıl boyunca oluşan 'İslâmcı söylem'in zaman zaman kolaycı, ucuzcu, hazırlopçu, sığ, 'popülist', köksüz zaaflar sergilediği" ortaya çıkmıştır.[69]

Ayrıca, statükoculuğa gönderme yapan "muhafazakârlık" konusunda eleştiriler de eksik olmamıştır. Mustafa Aydın'a göre, 28 Şubat döneminde İslâmcı söylem kendini yerleşmiş bir muhafazakârlık geleneğine uygun olarak millî temalarla savunmuş; bu nedenle kendisini meşruiyet dışı sayan bir eylem sürecini de dolaylı olarak meşrulaştırmıştır. Öte yandan, AKP'nin 2002 seçimlerinde geliştirdiği

ufukla güncel siyasal dile çevrilmeye çalışılması olmuştur. Bu tartışmanın tarihsel bir modeli günümüze uyarlama anlamından ziyade, totaliter bir imgeyi her nasılsa üretmiş olan İslâmcıların çoğulcu ve demokratik bir topluma katılma konusunda yeterli teorik kaynaklara sahip olduklarını duyurabilme niyetleri daha önemliydi.

Ali Bulaç'ın zamanla tashih edeceği birçok düşüncesi arasında İslâm'ın devleti ele geçirmeyi zorunlu kılmadığı yönündeki açıklamaları; İslâmcı harekete dair bir özeleştiri veya bir düşünce açılımı olmaktan ziyade bir bozgun olarak karşılanmış olduğu ölçüde, İslâmcılar arasında moral bozukluğu ve tutarsızlık algısı, İslâmcılığa dışardan bakanlarda ise bir memnuniyet duygusu ve "uslanma" algısı yaratmıştır.

Yazmaya başladığından beri on beşin üstünde kitabı yayımlanan Ali Bulaç'ın bazı temalara yaklaşımını ele alarak, ampirik bir portre denemesi çizmeye çalışacağız.

MODERNİZME DÜŞMAN BİR MODERNİZM

19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve 20. yüzyılın başlarında gelişen İslâmcılık düşüncesi, 150 yıllık tarihî seyri içinde kırılmalar ve süreklilikler göstermiştir. Ali Bulaç, bu akımdaki değişiklik ve süreklilikleri görebileceğimiz iyi bir örnektir.

İlk dönem İslâmcılık akımı, global düzeyde bütün toplumlara hâkim olan, "ister varolan düzeni savunsun ister savunmasın bütün siyasal-sosyal hareketlerin bilim ve teknikteki gelişmenin insanlığa mutluluk ve refah getireceği yönünde köklü bir inanca sahip" (Laçiner, 1989: 8) olmaları nedeniyle Batı bilimine temelde bir itirazı içermiyordu. Fakat Ali Bulaç ve İsmet Özel gibi yakın dönem İslâmcılar, Batı medeniyetinin sadece aile ve kadın temelindeki sosyal boyutuna karşı çıkmadılar, selefllerinin tartışılmaz buldukları Batı bilimine karşı da epistemolojik ve ontolojik itirazlar geliştirdiler. İsmet Özel, Batı'da insanın bilgiyle ilişkisinin, ateşi Tanrı'dan *çalan* ve onu insanlara öğreten Promete'ye dayandığı halde İslâm'da bilginin, Allah'ın bir *lütfu* olarak Davut ve İdris Peygamber yoluyla insanlara verildiği anlayışına dayandığını, bu yüzden de Batı biliminin Müslüman zihne tümüyle yabancı olduğunu iddia ediyordu (Özel, 1984: 62-4). Ali Bulaç da, özellikle Batı'nın iktisadî ve politik örgütlenmesine karşı hâkim olumlayıcı söyleme karşı *put kırıcı*, şiddetli bir itirazı dillendirmişti. Ona göre her kültür yaşanır kılındığı toplumda

"muhafazakâr demokrat" kimliği de statüko tarafından dikte edilmiştir ve "asıl kimliğin izolasyonu" anlamına gelmektedir. Aydın'a göre, en radikal İslâmî söylemde bile yer alan "muhafazakâr duruş bir olumluluk anlamına gelmemektedir" ve aslında "1930'lar Türkiye'sinin politik konumunu ayakta tutmak isteyen statüko muhafazakârlığı temsile daha layıktır." Oysa, "doğası itibariyle" İslâm muhafazakâr değildir ve "İslâmî anlayışın arındırılabilmesi için diğer bazı modern oluşumlar konusunda olduğu gibi muhafazakâr tavırdan da arındırılmış olmalıdır."[70]

Benzer bir şekilde, "ehlileştirilme çabasına" muhatap olan AKP'nin "güven verme görüntüsünün" "muhayyel bazı çevrelere yaranma çabasına" dönüşme tehlikesi bulunmaktadır. Muzaffer E. Göksu'ya göre, daha önce, "kendisini sansürleyen, varolmasını sağlayan esasları hafife alan, garip bir merkezcilik oynayan" Refah

kendi bilimini ve tekniğini üretir. Batı'dan ithal edilen teknik gelişmeler ve bunların doğurduğu sorunlara İslâm ahlakının karşı koyması imkânsızdır, birinin yaşaması için ötekinin ölmesi gerekir (Bulaç, 1987: 113-24, 208).

Bulaç'ın kendisi de, ilk dönem İslâmcılıkla yakın dönem İslâmcılık arasındaki derin farklılığa işaret eder. İslâmcılığın "bireyci, dünyevî ve güç temerküzüne dayalı modernliğe" verdiği bir cevabın 1970'lerden önce de var olduğuna ancak bundan sonra bu cevabı "epistemolojik ve ontolojik" bir düzeyde vermeye çalıştığını söyleyerek seleflerinden farklılığını vurgular (Bulaç, 1995: 94). Ona göre 19. yüzyılda İslâm'ın geri bir din olduğunu iddia ettiğinde bütün İslâmcı aydınları provoke etmiş olan Renan'ın çizdiği perspektif, o zamandan beri Müslüman aydınlar tarafından yinelenip durmaktadır. *Renan Müdafaanamesi* ile ona ilk cevaplardan birini veren Namık Kemal'den bugüne kadar İslâm'ın gelişmeye engel olmadığı iddiasının "Renan'la aynı paradigmayı paylaşmak" olduğunu düşünen Bulaç (2003: 9), Âkif ve Efganî gibi İslâmcıların da moderniteye karşı tavır alışlarında bu feci yanılgıya düşmekten kurtulamadıklarını söyler (Bulaç, 1992, 25). Müslümanlar "İslâm'ın çağdaş bilimler, akımlar, gelişme ve uygarlık değerleriyle bağdaşır olduğunu kanıtlamak için uğraşırken çağdaş uygarlığı yüksek bir düzey olarak gösterme yanlışlığına düşmüşler, İslâm gibi sadece kendine benzeyen ve kendi bütünlüğü içinde tutarlı bir evrensellik ve gerçeklik ifade eden bir din'i tahrif edecek boyutlarda değişikliğe uğratmışlardır". Bu yaklaşımın "İslâm'ı kapitalizm, liberalizm ve faşizmle özdeş kılacak boyutlara kadar ulaştığını" savunan Bulaç, İslâm'ın bu "modernist şaşkınların" elinde "Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tahrif edilmiş" içten değişikliğe uğratılmış tarihsel bir din durumuna düşürme tehlikesini barındırdığını" ileri sürer (Bulaç, 1987: 14). Neticede Bulaç, hareket noktası olarak alınması gereken sorunun, "kartezyen, ilerlemeci ve analojik düşünme gibi patolojik bir zihin karışıklığının ürünü" olarak nitelediği "İslâm Batı karşısında niye geriledi?" sorusu değil "İslâm'ın modern dünyaya cevabı nedir?" sorusu olması gerektiğini söylemiştir (Bulaç, 1992: 28).

İNSAN, AKIL VE ÖZGÜRLÜK

Bulaç, insan anlayışı itibariyle İslâm dünyası ile Batı dünyası arasında derin farklar olduğunu düşünür. Batı'da vücudun merkezinin beyin olduğu düşü-

Partisi deneyiminde olduğu gibi, AKP için de bu durum "ilkesizlik"tir.[71] Öte yandan, AKP iktidarı döneminde, ABD'nin Irak'a saldırısı ve Türkiye'nin katkısı bağlamında, Mesut Karaşahan, ABD'nin suçlarına ortak olmanın bedelini tayin için bizim adımıza "kıran kırana pazarlıklar yürüten Müslüman yöneticileri" eleştirmekte ve "Makyavelli hidayete mi erdi yoksa?" diye sormaktadır.[72]

Derginin reel siyasette İslâmî eğilimli partilerin uyandırdığı heyecan ve eleştirilerin yanı sıra "muhafazakâr/statükocu" yaklaşımlar da yer bulmuştur. Örneğin, Kıbrıs konusu'nu, Kıbrıslıların taleplerinden ziyade, "tuzaklar, muhtemel kayıplar, muhtemel hatalar" bağlamında ele alan Fazilet Partili eski milletvekili Oya Akgönenç'e göre, bu "millî mesele", konuyu bilen uzmanların yardımı ile çok dikkatli ve akılcı bir şekilde çözülmesi ve gerekli makamlarca ele alınması gereken bir ko-

nülürken İslâm kültüründe insan organizması ve psişik hayatın merkezinde "kalp" vardır. Batı medeniyetinin atası olan antik Grekler zamanında insan, çeşitli nitelikleri olan (örneğin "konuşan" veya "düşünen") bir *hayvan* olarak tanımlanmış, salt tabiatın bir parçası olarak görülmüş, diğer varlıklardan sadece derece farkıyla ayrılmıştı. İşte böyle bir insan anlayışıyla sanayi devrimine gelindiğinde amaçsız, sorumsuz ve acımasız bir insan çıkmıştı ortaya. Bu insan anlayışı ve sorumsuzluk yüzünden tabiatla insan arasında binlerce yıldır korunan denge son yüzyılda bozulmuş ve belki de insan "bu gezegendeki hayatına kendi elleriyle son verecek" noktaya gelmişti (Bulaç, 1988: 75-77, 82).

Aklın mutlak özerkliğini ilk defa Aydınlanmanın öne sürdüğünü düşünen Ali Bulaç, modern felsefenin, "Hıristiyan imanını merkeze alan skolastik düşüncenin çöküşü üzerine" doğduğunu ve "Tanrı merkezli varlık görüşünün yerine insan-merkezli dünya görüşünü" geçirdiğini, "varlığın kutsal hiyerarşik düzenini" yıkarak "yeni fizikî bilimler'e ve insan zihni tarafından tasarlanabilen mekanik bir işleyişe indirgediğini" düşünür. Ona göre Aydınlanmacı filozoflardan Descartes, Kant ve Hegel'de "akıl, İsa ile yer değiştirmiştir." Bu anlayışa göre akıl "bizatihi kurtuluştur, kurtarıcıdır". Hegel'in aklının "sekülerleştirilmiş İsa" olarak karşımıza çıktığını iddia eden Bulaç, başlangıçta hurafe ve mitosa karşı mücadele verirken şimdi tamamen özgür ve bağımsız bir akıl kabulüyle aklın kendisinin hurafeye dönüştüğünü iddia eden Max Horkheimer'a katılır (Bulaç, 1993: 37). Bulaç, Hıristiyanlığın "Tanrı'yı Hz. İsa'nın insan bedeniyle yeryüzüne indirmesinden" sonra modernitenin "Tanrı'yı insan aklına" indirdiğini ve böylece Tanrı'nın insana bir lütufla sunacağı nimetleri aklın "kendi gücü ve imkânlarıyla elde edebileceği" ve "insan için yol gösterici bir vahiy ve nübüvvete gerek olmadığı" sonucuna varılacağı eleştirisini yapar (Bulaç, 1993: 32).

Michel Foucault'nun "modern toplum bir büyük hapishane gibidir" tespitine katılan Ali Bulaç, insanı özgürleştiren bir akım olarak görülen ateizmle ilgili olarak, "Tanrı dahil, kendi dışındaki bütün varlıklara karşı tam bağımsız ve özgür olmak isteyen insanın, tek seçeneği her türlü dinsel öğretiyi kökten reddeden ateizme sığınmaktır" iddiasına karşı "dinsizliğin insan hayatında mümkün olmadığını, ateizmin de bir din olduğunu", üstelik, Gustave Le Bon'u referans göstererek, oldukça acımasız bir din olduğunu iddia eder. Bu-

nudur ve "herkesin bol keseden konuşacağı, aklına estiği tarzda politika yürüteceği bir durum değildir."[73]

Benzer şekilde, dergide bir yandan "tektipleştirici ulus ve modernleşme projesine" karşı radikal denilebilecek yazılar yer alırken, diğer bir yandan, eleştirilen "seçkinci yapının" söylemlerini yeniden üreten yazılar da yer almaktadır. Örneğin, Necmettin Turinay'a göre, "istikrar" için seçim barajını yüksek tutmak gerekmekte; "alt-kültür gruplarının ve farklı etnik ve mezhep yapılarının ayrı ayrı siyasal hüviyetlere" dönüştürülmek istendiği Türkiye gibi "'bölünük ülkelere' demokrasi adı altında reva görülen bazı tuzaklara" dikkat etmek gerekmektedir.[74]

Ancak, Türkiye'deki siyasetin dışa bağımlı krizine ve yaşanan tecrübeye bağlı olarak, bazı yazarlarca, dönüşümün sadece reel siyasete bağlanamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bir yanıyla genel

laç, varoluşçu felsefenin özgürleşmenin ancak intiharla olabileceği kabulüne atıfla, intiharın özgürlük olduğuna tarihte ilk defa Batı hümanist kültüründe tanık olunduğunu söyler. Bunu da ateizme bağlar.[1]

İslâm'a göre Allah insanı kendi suretinde yaratmış, kendi ruhundan üflemiştir, bu da Bulaç'a göre insana değerli bir özgürlük ve irade alanı sağlar. Bu öğretide eski Yunan'ın Promete'sinde olduğu gibi insan ile Tanrı birbirine düşman değildir. İnsan, "bu iman ekseni üzerinde kendisi dışındaki bütün varlık ve güçlere karşı baş kaldırdığı oranda kendi amacını" gerçekleştirecek, özgürlük alanını genişletecektir (Bulaç, 1988: 167-175).

Bulaç, Marksist çözümlemelerde kullanılan *yabancılaşma* kavramını farklı bir çerçeveye oturtarak kullanmıştır. Ona göre, yabancılaşma, "kendi ilahi gerçeğini reddeden insanın tabiat üzerinde sürgün, şaşkın ve buhran içinde ömür tüketmesi"dir. Bunu aşmanın tek yolu yabancının buraya ait olmadığını bilip *tevhid* öğretisinin gösterdiği istikamette yürümektir (Bulaç, 1988: 167-175). Yine benzer şekilde varoluşçu felsefenin insanın "dünyaya fırlatıldığı" görüşüne karşı Bulaç, "buraya ne atıldık ne fırlatıldık, buraya düştük, sürgüne gönderildik" demiş ve ait olduğumuz yere tekrar "terfi-i rütbe" ile dönmenin mümkün olduğunu, yeryüzündeki hayatın da bu yüzden boş değil, bu rütbenin kazanılma mücadelesi olduğunu iddia etmiştir (Bulaç, 1988: 191).

BİLİM ANLAYIŞI

Bulaç da İsmet Özel gibi Batılı bilim anlayışıyla İslâm'ın bilim anlayışı arasında radikal bir farklılık olduğunu iddia eder. Batı'da ilmin amacı "tabiata ve insana hâkim olmak, sömürünün devamını sağlayan öldürücü silahlar elde etmek"tir. "Vahye bağlı Müslümanlar"ın çağın bilim anlayışına karşı olduğunu söyleyen Bulaç, tartışılmaz gerçekler gibi Müslümanların önüne sürülen "bilimsel toplum"u "isyan ve inkâr toplumu" olarak niteleyip karşı çıkar (Bulaç, 1987: 247-249). Oysa İslâm'da, ilmin amacı "Allah'ın yüce varlığını tabiatın çeşitli aşama ve durumlarında etkili bir tecelli ve irade olarak müşahede yoluyla akıl sahiplerine hissettirmek"tir.

Sebep-sonuç ilişkisinin tabiatın bütün ilişkilerinde zorunluluğu, nesnelerin karşılıklı ilişkilerini belirleyen yasaların mutlaklığı gibi pozitivist kabulleri sorgulayan Bulaç, bugünkü modern bilimin geçici doğrulara dayandığını söy-

olarak Islâmî hareket içinde "geleneksel" olarak her zaman varolmuş bir eğilim - toplum içinde, tabanda Islâmîleşme-, diğer yandan "yeni toplumsal hareketler" paradigmasıyla birlikte ele alınabilecek "alt-siyaset" (*sub-politics*) arayışı devreye girmektedir. Türkiye'deki Islâmî oluşumların -"riskli ve tehlikeli bir şekilde"- büyük ölçüde "her şeyi siyaset kurumuna endekslemiş" olduklarından hareketle, "Islâmî oluşumların faaliyetlerinin aynı zamanda toplumsal, kültürel, entelektüel ve ekonomik alanlara kaydırılması ve güçlü kurumlaşmalarla bir daha sarsılmayacak şekilde dal budak salmasının sağlanması" gerekmektedir.[75]

Bir Yaşama Biçimi ve Medeniyet Projesi Olarak İslâm

"Aşağıda siyaset"in doğrudan bağlanabileceği alan ise dinsel alandır. "Osmanlı misyonuna sahip çıkmak" küreselleşen

ler (Bulaç, 1988: 44). Bacon'ın "gerçek bilim, insanın dünyadaki gücünü arttıran bilimdir" tanımlamasına "Sakın bu bilim bizi, kendi ayaklarımız üzerinde durmaktan alıkoyan en önemli faktör olmasın?" diyerek şüpheyle yaklaşır. Sosyal bilimleri de "insanı ve toplumu yeniden tanımlamak ve denetlemek için, insanı ve toplumu, araştırma alanlarına 'birer nesne' olarak katan" vasfıyla, başkaları üzerinde kullanılacak bir güç" olarak görmektedir (Bulaç, 1988: 18-19). Bulaç'ın anlayışında, beşeri bilimler Batı'nın üstünlüğünü ifade etmek için kullanılan ideolojik araçlardır ve bu şekilde üretilen modern bilgi de "İslâmîleştirilemez".

KAPİTALİZM

Bulaç, Batı'nın ürünü olarak gördüğü kapitalizmi "homo economicus"e dayanan, sermayenin egemenliğini öngören, "sınırsız, kayıtsız-şartsız mutlak kazanç fikrine dayalı", faizin zaten var olan sınıf farklılıklarını daha da artırıp çelişkiyi derinleştirdiği bir iktisadî düzen olarak eleştirir. Bulaç'a göre, dünyanın başına büyük belalar açan, insanları, ülkeleri yoksullaştıran, Afrika'daki açlık tehlikesini çıkaran, komünizmin ortaya çıkmasına yol açarak, dünyayı bloklara bölen hep kapitalizmdir. Marksist çözümlemeye katılarak, sanayileşmiş Batılı ülkelerde işçi sınıfıyla sermayedarlar arasındaki sınıf çelişkilerinin, sömürgeciliğin sağladığı kaynaklarla geçici süre ertelendiğini fakat sömürge ülkelerin bağımsızlıklarını kazanması ile beraber kaynak transferinin duracağını ve o zaman Batı'nın tekrar sınıf savaşıyla boğuşmaya başlayacağını iddia eder. İslâm dünyasında kapitalizmin olmamasını malların belirli bir sınıfın elinde kalmamasına ve "İslâm hukukuna uygun bir şekilde teb'a arasında dağıtılması"na bağlar. İslâm hukukunda ferdin sermayesi zamanla büyüyerek topluma tahakküm edecek seviyeye gelince devlet bu sermayeyi ya asgari makul bir sınıra getirir ya da tamamen ferdin elinden alabilir (Bulaç, 1987: 27, 28, 37, 287, 298). Ali Bulaç, sanayinin İslâm ülkelerinde gelişmemesine üzülen ve bunu toplumların İslâm'dan uzaklaşmasına bağlayan seleflerinin zıddına bu durumu o ülkelerin İslâm'a uygun yaşamalarına bağlamaktadır. Söz konusu tarihsel dönemde gerçekten neler olduğu incelenmeden "İslâm Hukuku'nda böyledir, o halde sebep budur" vargısına ulaşmak, Bulaç'ın da Türkiye'deki "kitabî" düşünce alışkanlıklarının dışına çıkmadığını göstermektedir.

dünyaya karşı getirilen "millî" ya da reel siyaseti ilgilendiren bir cevaptır. Öte yandan, toplumsal ve kültürel düzeyde dönüşüme ilişkin olarak, siyasal düşünce yukarıdan aşağıya iner. Bu anlamda siyaset, toplumu dikey olarak kesen kurumsal yapılardan, yatay ilişkilere, doğrudan bireyi ilgilendiren düzeye iner. Bu düzeyde, modernitenin insanda yarattığı "bölünme"ye (sekülerleşme) karşı, Müslüman bireyin bütünselliğine vurgu yapılır. Modernitenin getirdiği kirliliğe (maddi hayatın öne çıkması, tüketim, yolsuzluklar gibi) karşı mücadele edebilmek için "çözüm İslâm"dır. Bu çerçevede dergide yoğun olarak yer alan yazı ve tartışmalar "Kuran'ın öngördüğü insan ve toplum tipi nasıl oluşturulabilir; çağımıza nasıl bir İslâmi model sunulabilir?" sorularına cevap aramaya hasredilmiştir. Ancak, "Türkî Müslümanlık benzeri yapay engellere" karşı "İslâm'ın dirilişi"nin "ümmet bilin-

DEVLET, ULUS DEVLET, LAİKLİK VE SEKÜLARİZM

Hilafetin kaldırılmasından sonra İslâm'ın nasıl bir siyasî sistem önerdiği tartışılırken Reşid Rıza'nın "hilafet kavramının tarihsel miadını doldurduğu" görüşü ve özellikle Pakistan devletinin *varoluş nedeni* olması sebebiyle "İslâm devleti" kavramı çok tartışılan konulardı. Bulaç İslâm devleti kavramının ciddi bir paradoks oluşturduğunu ifade eder (Bulaç, 1994: 11). Devletin, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşünü temsil ettiğini düşünen Hegel'e karşılık, Bulaç, Allah'ın yeryüzündeki iradesinin ne birey ne toplum ne de yönetim tarafından gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Ancak birey ve ümmet bu iradeye uygun tarihsel yürüyüşe katılacaktır, bu yüzden Bulaç, "bireyin ve toplumun (ümmetin) üstünde ve dışında, amacı kendinde saklı mutlaklaştırıcı bir varlık olmadığı"nı söyleyerek yerleşik "devlet" nosyonuna karşı çıkar (Bulaç, 1993: 159-161).

Bulaç'ın, çağın hâkim olgusu "ulus-devlet" nosyonuyla da sorunu vardır. Ulusların yapay bir gerçeklik olduğunu, ulusların devletleri değil devletlerin ulusları oluşturduğunu düşünür,[2] "İslâm devleti"nin de bir tür modern ulus-devlet olduğunu iddia eder. Modern devletin "görünüşte seküler-laik kimliğine rağmen özünde Hıristiyan geleneğine sadık olduğunu [...] bireyden kendine ruhunu ve bedenini yani bütün varlığını adamasını" istediğini söyleyerek böyle bir devlet tanımının İslâm'a yabancı olduğunu söyler. Bilimi İslâmîleştirmek mümkün olmadığı gibi modern ulus-devleti de İslâmîleştirmek mümkün değildir. Ayrıca Bulaç'a göre hem ulus-devlet anlayışının global düzeyde uygulanması krizlere, çatışmalara yol açmıştır (Bulaç, 1993b: 15), hem de dünyadaki ekonomik, siyasî ve kültürel gelişmeler ulus-devletin gücünü zayıflatmaktadır. "Modernitenin rahminde hayat bulmuş ulus devlet" şimdi, "bütün dünyayı yutmaya yönelmiş evrensel homojen devlet"e evrilmektedir ve aslında bu gelişme de hayra alamet değildir.

Türkiye'yi de bu çözümlemenin dışında görmeyen Bulaç, Türkiye'nin demokrasiye geçerken "kendi tarihsel realitesine uygun yeni bir siyasî yapı geliştiremediğini" iddia eder. Ona göre, Namık Kemal, Recaizade Ekrem ve Ziya Paşa gibi Batıcı Osmanlı aydınları, Batılılaşmanın avantajlarından faydalanacak gayrimüslimlerden çok farklı olmayarak, toplumun değerlerine zıt olmasına rağmen faizi, öldürücü rekabeti, miri topraklarda özel mülki-

ci"ne yaslanması gerekmektedir.[76] Başka bir deyişle, İslâmî hareket, iktidarı tepede ele geçirmek yerine, aşağıya inmelidir. Çünkü "iktidar her yerdedir" ve Müslümanlar aşağıda, kendileriyle ve zamanlarıyla hesaplaşmalı, iktidar dillerini aşağıda kurmalıdırlar.

İçinde yaşadığımız "bunalım çağı"nda, bu bilincin yerleşmesi yönünde, "*Umran* İslam'ı bir *yaşama biçimi* ve bir *medeniyet projesi* olarak ihya ve inşa etmeyi ilke edinmiştir."[77] Bu ihya sürecine bağlı olarak, bir yandan, İslâm'da "şûra", "biat", "hak-batıl", "iman-küfür", "ibadet", "sünnet", "infak", "İslâm'da davet" gibi kavramlar, "siyasî mezhepler" ve "kelâm ekolleri" gibi tarihsel yorum farklılıkları gündeme alınmıştır. Diğer yandan ise, "sekülerizmin dine karşı açtığı savaş" ve 21. yüzyılda İslâm dünyasının sorunları ve verebileceği cevapları irdeleyen dosyalara yer verilmiştir: "Zulme Karşı İbrahimî Du-

yeti savunmuşlardı (Bulaç, 1987: 242). Bununla beraber Bulaç, Türkiye'nin somut ulus-devlet tecrübesiyle ilgili açık konuşmaz. Hatta yazı hayatının en önemli bölümüne denk gelen ve bu ulus-devlet tecrübesiyle yakından ilişkili bulunan, 30.000 insanın hayatına malolan Kürt problemiyle ilgilendiğini söyleyemeyiz. *Birikim* dergisinin doğrudan bu konuyla ilgili "Etnik Kimlik ve Azınlıklar" özel sayısında bile soruna çok dolaylı atıflarda bulunmuş, anlaşılmayı okuyucunun ferasetine bırakmıştır.[3]

İslâmcılar, birincil ilişkilerde hâkim olan İslâmî değerlerle ikincil ilişkilerde hâkim olan seküler ve Batılı değerler arasındaki gerilimi (Meeker, 1994: 196), bu yabancılaşmayı aşacak biçimde gidermeye yönelik bir çözüm üretememiş ve yeni milliyetçiliklerin doğuşuna seyirci kalmışlardır. 1970'ler ve öncesinin Kürt kökenli İslâmcılarını 1980'ler ve sonrasında Kürt milliyetçilerine dönüştüren süreçte bütün kötülüklerden Batı'yı sorumlu tutma kolaycılığı[4] işlevsiz kalmıştır. Bu tavır, Arnavut isyanı veya Arapların imparatorluktan ayrılma hareketlerine karşı hal çareleri öngören ve bu duruma müdahale edebileceğini düşünen Akifler'in tavrından oldukça farklıdır. Aslında bütün problemlerden Batı'nın sorumlu tutulması ve Müslümanın neler yapabileceği hakkında bir ipucu verilmemesi, tarihte aktif unsuru alternatifsiz Batı olarak gören yaklaşımın ne kadar içselleştirildiğini gösterir. Bu noktada Michel Meeker'ın "çevre şartları ve kapasiteleri değerlendirildiğinde Müslüman entelektüellerin söyledikleri ve yaptıkları şeyler, yapabilecekleri ve söyleyebilecekleriyle aynı değildir" (Meeker, 1994: 217) ve Ahmet Çiğdem'in "İslâmcı düşünce, tercüme yoluyla devraldığı geleneklere, düşüncelere ve kavramlara özgün herhangi bir katkıda bulunmamıştır" (Çiğdem, 2001: 127-143) değerlendirmelerini hatırlamak gerekir. Bu değerlendirmeler, başkaları gibi Bulaç'ın da, toplumun yabancılaşma sorununu aşacak, bireylerle kurumlar arasındaki ilişkileri yapıcı biçimde düzeltecek özgün bir katkısı olmadığı iddiasını ortaya koyarlar.

Laiklik ile *sekülerliği* ayıran Bulaç, laikliğin Batı toplumlarında birtakım tarihî gerekçeleri olduğu halde İslâm dünyasında bunu müesseseleştirecek bir maddi boyutun olmadığını ileri sürer. Bulaç'a göre Hıristiyanlık putperest Batı'yı değiştirmeye muvaffak olamamış, Rönesans hareketleri Batı'yı eski putperest Yunan ve Roma medeniyetlerine döndürmüş ve sonuçta "Kilise ve akıl" birbirine düşman iki kutup oluş-

rmış" (sayı: 77, 2001); "İslâm Dünyasının Dinamizmi - Zaaflar ve İmkânlar" (sayı: 91, 2002); "Din-dışı Kutsallıklar ve Futbol Paganizmi" (sayı: 94, 2002); "İslâm'ı Protestanlaştırma Projesi - İslâm'ın kamusal alandan tasfiyesi" (sayı: 96, 2002); "Küresel Roma ve İslâm'ın Meydan Okuyuşu" (sayı: 97, 2002); "'Muhalefet Dili'nden 'İktidar Dili'ne" (sayı: 106, 2003).

Umran'da İslâm etrafındaki entelektüel tartışmalar, diğer iki dergiye kıyasla, daha çok "öğretme" ve "bugüne uygulama" perspektifinden ele alınmaktadır.[78] Bu çerçevede "gelenek" entelektüel bir alan olarak çok fazla sorgulanmamakta; genel olarak İslâm ya da Osmanlı medeniyetleri örneklerinde olduğu gibi, pusula görevi görmesi gereken soyut bir referans olarak kalmaktadır. Bir anlamda, gelenek doğrulanabildiği ölçüde bir referans olarak vardır; bu nedenle *Umran*'ın daha "gelenekçi" bir çizgisi olduğu söylenebilir.

turmuştu. Ayrıca Batı'da köle sınıfı ile bunları sömüren askerî ve yönetici sınıf bu toplumu biçimlendirirken "dinin iğrenç bir sömürü aracı" olduğuna değinen Bulaç, Batı'nın laikleşmek, devleti dinden kurtarmak zorunda olduğunu söyler. Bulaç'a göre "Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeli" diyen Hıristiyanlığın savulacak yanı yoktu ve *laiklik* bu yüzden Batı'nın kaçınılmaz akıbetiydi (Bulaç, 1987: 223-35). Aynı kökten geldiğini yoğun atıflarla hatırlatan bir dinin yorumcusu olarak Hıristiyanlığı İslâm'dan tümüyle farklı görmesi, hatta tarihsel tecrübelerin meydana getirdiği farklılıkları bu şekilde açıklaması, aşırı basitleştirilmiş bir tarih kavrayışına işaret eder.

Laikliğin Avrupa'da nasıl anlaşıldığıyla İslâm toplumlarında nasıl anlaşıldığı arasındaki farkı şöyle açıklar: "Hıristiyanlık dine dayalı hukukî, sosyal ve ekonomik yapı"ya sahip olmadığı için, laik ilke dinin değil din adamları sınıfının devlet yönetiminden uzaklaştırılması amacını taşır. Fakat Batılı olmayan toplumlar Batı etkisine girdikten sonra din ile din adamları sınıfını yanlış özdeşleştirdiler ve bildiğimiz din ve dünya işlerinin ayrılması yani sekülarizm şeklindeki anladılar (*a.g.e.*: s. 225). Bulaç, sekülerizmi "dünyevîleşmek, dinî ve uhrevi olanı dünyanın şartlarına mal etmek, din ve ahret anlayışını yıkmak" olarak tanımlamıştır. Felsefî anlamıyla seküler düşüncenin, ilahi olanı tanımadığını düşünen Bulaç, sekülarizmin "dinin bütün olumlu etkilerini toplumun bünyesinden koparıp atmayı ve yerlerine Batı'nın değerlerini koymayı" amaçladığını söyler (*a.g.e.*: s. 246).

19. yüzyılda Renan'ın İslâm diniyle ilgili olarak söyledikleri o dönem İslâmcılarını nasıl provoke etmiş, Namık Kemal'den Efganî'ye kadar geniş bir coğrafya ve kültürde tartışma konusu olmuşsa, 20. yüzyıl sonu İslâmcılarını provoke eden en önemli iddia neoliberalizmin ideologlarından Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu"na gelindiği iddiası olmuştur. Bulaç, alternatif hiçbir şeye, hiçbir diyaloga tahammülü olmayan Batı'nın, Fukuyama'nın tezinde ifade edilen "mümkün olan tek kültür, tek bilim, tek uygarlık, tek yaşama biçimini" teşkil ettiği iddiasına karşı çıkar. Fakat kendisi de bu paradigmadan kurtulamayarak, "zulme ve haksızlığa başkaldıran", "teknolojik Batı uygarlığının kültürü ve hayatı mozaikleştiren saldırılarına karşı alternatif bir hayat tarzı" olarak bir din olarak *sadece İslâm*'ın tarihin sonuna itiraz edebileceğini ve "itiraz gücü ve hakkı"nın yalnızca Müslümanlarda kaldığını söyler

Yenilgi Psikolojisini Aşma ve Umut

Dünya, Türkiye ve İslâm üzerine yapılan değerlendirmelerle ortaya çıkan üç damarı bir arada tutan, hatta *Umran*'da felsefî, entelektüel tartışmalardan çok, siyasî vurguyu önplana çıkaran ise, sahip olduğu dil ya da tarzdır. *Umran*'ın bu tarz itibariyle 1980'lerin siyasal vurgusu önplanda İslâmî hareketle bir devamlılık taşıdığı söylenebilir. Özellikle, fetheden bir "İslâmcı" dili izleyen "siyasal yenilgi" döneminden -28 Şubat- sonra, "güveni korumayı", "kendine dönmeyi" vaz'eden dergideki bu tarz, bir "duruş" olarak tanımlanır ve derginin Ocak 1998'de aylık olarak yayınlanmaya başladığı ilk sayıda "umutsuzluk ortamında umut olmak" şeklinde kapağa yansır ve sürekli bir "siyasal heyecanı"; "mesaj" vermeyi; kısaca bir "duygu" halini içerir; devrimci bir siyasal söylem ve İslâmî söylem mecz'edilerek "İslâm'ın ve İslâm dünyasının dina-

(1988, 121-123).[5] Fakat sonra, her üç dinin "insanın yeniden Tanrı'ya dönmesi gerektiğini" va'z ettiğini, "toplumsal düzenin kutsal mesaja göre kurulması" noktasında ortak paydaya sahip olduğunu, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslâm'ın da modernizme meydan okuduğunu söyleyerek modernizme karşı itirazı daha geniş bir perspektifte görme olgunluğuna ulaşmıştır (Bulaç, 1992: 2128).

İlk dönem çalışmalarında İslâm tarihine ve günümüzdeki İslâmî hareketlere çok genel düzeyde atıf yapan Bulaç, sonraki çalışmalarında bunları eleştirel bir gözle değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Entegrizmin "Batı Hıristiyanlığı ile onun seküler devamı olan modern kültüre ait bir kavram" olmasına rağmen bulaşıcı bir hastalık gibi başka kültürlere de yayıldığını, Müslüman toplumlarda bunun "yukardan aşağı Müslümanlaşmayı savunan Resmî İslâm" şeklinde yansıdığını söyler. Bulaç'a göre "her alanda refah toplumunu öneren bu akımlar anti-laik fakat sekülerdir." Hatta Bulaç, bunlara "seküler-modernist İslâm", "kapitalist maddi değerlerle refah toplumunu öngören Protestanlaşmış İslâm" der (Bulaç, 1992: 20).

Bulaç, Batı'nın kutsal hiyerarşiyi yıkan Aydınlanmanın kültür, toplum ve siyaset hayatında eşitlik ilkesini vazgeçilmez bir ideal olarak ortaya koymasını da eleştirir. Ona göre, varlığın düzenine aykırı olduğundan mutlak eşitlik vurgusu, kısa sürede yeni eşitsizlikler meydana getireceği ve böylelikle sürekli çatışma "geçerli bir varoluş ilkesi" haline geleceği için anlamsız hatta tehlikelidir (Bulaç 1993). Onun eşitlikle ilgili eleştirel görüşleri kadın-erkek eşitliği konusunda da geçerlidir. Ona göre tarihte görülen "beyaz-siyah", "uygar-barbar" çatışmaları gibi "kadın-erkek" ikiliği de, kimliği ontolojik/dünyevi bir cevhere dayandıran modern dünyanın yarattığı bir problemdir (Bulaç, 1993: 42-43). Kadın-erkek eşitliğini savunan feminist akımlar bu probleme çare bulamamış tam aksine kadını alabildiğine yozlaştırmıştır, ona göre (1987: 63-67). Bulaç, Batı dünyasında kadının kötü durumuyla ilgilenirken gözlerini Müslüman toplumlardaki kadınlara yönelik adaletsiz ve dine de ters pratiklerden kaçırmıştır. Bu konudaki ilgisizliği, ilk dönem İslâmcılarla paraleldir; hatta feminizmin tüm dünyada ve Türkiye'de güçlendiği ve İslâmî kadın gruplarını da etkilediği bir dönemde bu ilgisizliği veya olumsuz tutumu göstermesiyle, muhafazakârlıkta onları geçtiği söylenebilir. Meşruiyetini kendisininkiyle aynı referanslara dayandıran kadın hareketleri-

mizmini" anlatır; "özgüven" vermeye çalışır. "Korkular ülkesi" Türkiye'de, "her türlü baskı zulüm ve dayatmalar karşısında, içinde yaşanılan ve karamsarlık uyandıracak sıkıntılı zaman sürecini, "tevhid çizgisi" olarak "Sırat-ı Müstakim'den ayrılmayarak Allah'ın emir ve yasaklarına uymakta ısrar, inat, sebat ve sabır göstermek anlamına gelen "İbrahimî duruş" sergilenerek,[79] bir arınma süreci" olarak görmeyi önerir ve okuyucularına sık sık "Gevşemeyin, üzülmeyin, eğer inanıyorsanız üstün gelecek olan sizlersiniz" (Al-i İmran Suresi, 139) ayetini hatırlatır. Gene başka ayetlerle "zulmün baki olmayacağını", "karanlık koyulaşıyorsa sabahın yakın" olduğunu anlatan ("Sabredin Allah'ın vaadi yakındır") ve "uzun soluklu bir yürüyüş"te inancı korumayı ve mücadele etmeyi ("Kalkın, uyanın ve uyarın!") öğütleyen bu umut dolu mesajlar çeşitli sayılarda dile getirilir.[80]

ni dinleme zahmetine girmemiş, kafasındaki problem-çözüm şablonunu onların durumlarına aynen uygulamayı yeterli saymıştır.

Kadın hareketlerini monolitik olarak görerek, irade beyan edecek konumda saymayarak muhafazakârlarla aynı safta kalışı, Bulaç'ın "put kırıcı" tutumuna sönükleştirir. Çiğdem'in onunla ilgili "popülist ve muhafazakâr bir dünyanın temsilcisidir" (Çiğdem, 2001: 127-143) nitelemesinin, Bulaç'ın en çok kadın konusuyla ilgili görüşlerine yakıştığı düşünülebilir. Bu noktada, kadın meselesinin, Türkiye'de turnusol kağıdı gibi olağanüstü bir ideolojik ayrıştırıcı işlevi görmesinin de etkisi vardır. En son Özel'in İslâmcılıktan kopuşunu açıklayışında[6] görülebildiği gibi Türkiye'deki temel ideolojik ayrışmalar farklı kadın anlayışlarına oturur. Cumhuriyet'in yeni elitleri kendi meşruiyetlerini kısmen eski düzende ezilmiş meşhur "kafes arkasındaki kadın"a dayandırırken, İslâmcılara böyle bir nosyona yabancı olan toplumun bu tutumu yadırgama duygusuna dayanarak farklı bir politika izlemek kalıyordu. Bu verili kutuplaşma paradigmasını altüst etmek, toplumsal zemin kaybı riskini beraberinde getirebilirdi. Oysa Bulaç'ın kendisini modernizmin zorlamalarıyla gelişen savunmacı İslâm anlayışından ayrıştırması, kadınlarla ilgili olarak farklı şeyler söylemesini gerektirirdi.

Bulaç'a göre İslâm toplumlarında demokrasinin olmamasının sebebi demokrasinin *bireyciliğe* dayanmasıdır. Bireyciliğin "insanın dışında ve üstünde olan bütün ilahî, metafizik ve manevi otoriteleri reddeden, hakikati ve gerçekliğin bilgisini bireye indirgeyen" boyutları göz önünde bulundurulduğunda böyle bir felsefî görüşün İslâm tarihinde ortaya çıkmaması normal karşılanmalıdır. Bulaç'a göre, Yunan Stoacılığı, Hıristiyanlığın insan görüşü ve tabii hukuk geleneğiyle birleşen bireycilik, siyasal bir felsefe olarak devlete ve topluma karşı bireyin salt varlığını savunan bir görüş olarak Batı demokrasilerinin temel ilkeleri arasına girmişti. Bu İslâm'a uymazdı, çünkü İslâm'da grubun çıkarları adına bireyin çıkarları kısıtlanabilirdi (Bulaç, 1993a: 11-14).

Bulaç, serbest piyasa ve endüstriyel gelişmenin demokrasi standartlarından sayılmasına da karşıdır. Bu iddiaya, Güney Kore'nin yıllık yüzde 25'lik büyüme hızını demokrasiye borçlu olmadığını, iki dünya savaşında endüstriyel kapitalizmin en güçlü ülkesi olan Almanya'nın da demokratik değerleri reddeden Naziler tarafından yönetildiğini söyleyerek karşı çıkar. Demokrasi-

Tarih sahnesine aktör olarak yeniden çıkabilmek için Müslüman toplumlar önemli bir potansiyele sahiptir ve bu potansiyelin işaretleri Türkiye'de olduğu gibi başka Müslüman ülkelerde de görülmektedir. Ancak Müslüman toplumların, "postmodern küresel kuşatmayı kırabilmeleri" ve "kendi iç oluşumlarını tamamlayarak zamana/tarihe aktif Özne'ler olarak müdahale edebilmeleri"[81] için yeni bir dile, "'Muhalefet Dili'nden 'İktidar Dili'ne" geçmeleri gerekmektedir.[82] Bu dille birlikte siyaset de yeniden tanımlanmaktadır. Örneğin Abdurrahman Arslan'a göre, artık söz konusu olan, şimdiye kadar olduğu gibi "ikameci bir iktidar olma/iktidara gelme mücadelesi" değil; "hayata İslâm'ın rengini vermek"tir. Bir anlamda, "her yerde varolan iktidarı", "mikro iktidarları" ele geçirmek yani bu "mevki"lerdeki "muhaliflerine benzeyen kariyer Müslümanları" olmak ya da "İslâm'ı Müs-

nin *vekalete* dayanmasının bir zaaf olduğunu, bugünkü yasama organlarının sivil olmamasının devleti ceberrutlaştıracağını iddia eden Bulaç, İslâm siyasal düşüncesi açısından yasama yetkisinin *müçtehidlere* devredilmesinin uygun bir çözüm olduğunu söyler. Ona göre, "İçtihad ümmetin siyasî iktidara karşı teminatı"dır ve devlet, içtihatlar ve müçtehidler etrafında toplanmış hukuk toplulukları karşısında hakem konumundadır. Bulaç, demokrasilerde müçtehidler gibi bir sivil koruyucu mekanizma olmadığını, anayasa da bir referans olarak yönetenleri bağlasa da; politik sistemle sıkı ilişkileri olan seçkinler tarafından hazırlanacağı için sivil iradenin uzağında kalacağı uyarısında bulunur (*a.g.y.*: 36-42).

Bulaç, demokrasilerde, "her alanda uzmanlık ısrarla yüceltilirken" siyasette *uzmanlığın aranmamasından* rahatsız olmasına rağmen, seçkinlerin egemenliğini savunan Rene Guenon'a da şiddetle karşıdır. Bulaç'a göre seçkinlikle soyluluk arasında ilişki kurulursa "ontolojik değerler belirleyici olacak"tır ve "ilk ontolojik mukayeseyi yapan [da] İblis"tir. Ayrıca Guenon'un görüşlerinin nihai sonucunun Hind'in kast sistemini onaylama anlamına geleceği uyarısını yapar. Bulaç'a göre demokrasinin bir başka zaafı, *çoğunluk rejimi* olması itibariyle *çoğunluk diktatörlüğü*'ne yol açabilmesidir. Hitler ve Mussolini gibi diktatörlerin yeni bir seçimle değil, 57 milyon insanın hayatına mal olan bir savaşla devrildiklerini hatırlatan Bulaç, İslâm kamu hukukunda, halkın çoğunluk oyuna dayanarak herkesi kapsayacak totaliter bir karar alamayacağını belirtir. Irk ayrımcılığının da demokratik mekanizma yoluyla varlığını sürdürebilmesi tehlikesinden bahseder. (*a.g.y.*: 54-60).

Demokrasi tanımlarının belirsizliğinden şikâyet eden Bulaç, insan hakları ve demokrasi arasında kaçınılmaz ilişki olduğu iddialarını, itibarî ve keyfî sayar. Bu iddiaya, Osmanlı'nın, saltanat rejimi olmakla birlikte "temel insan haklarına saygılı olduğunu", "sivil alanda insan hakları konusunda en az bugünkü Batılı hükümetler oranında duyarlı bir devlet" olduğu iddiasıyla karşılık verir (*a.g.y.*: 12). Siyasetin anlamının ölümle özdeş olduğu, "siyaseten katl" uygulamalarının normal sayıldığı, bebeklerin imparatorluğun bekası için öldürülebildiği bir politik düzen için bunları söyleyebilmesi, yukarda da değindiğimiz, tarihsel gerçekliğin tahlilini ihmal eden -belki daha doğrusu bundan imtina eden- genel tutumuyla izah edilebilir.

Demokrasinin "Batı yağmacılığının

lüman'a hizmet eden bir araç" haline getirmek yerine, "hâkim paradigmadan kopuşu esas alan epistemolojik bir çabayı da içeren İslâmî çaba/mücadele bir 'iktidar' yaratma mücadelesi" olmalıdır. "İktidar yaratmak" ise sosyal olandan kendini ayrıştırmadan, "hayatın ilişkilerini" değiştirmekle gerçekleştirilir.[83]

Bugünden geleceğe dönük olmak ve "reaksiyoner" olmadan ("Kuran'ı ölülerin gözleriyle okumadan"[84]) geçmişle bağlarını koparmamak, kurulması zor bir denge sorununu getirir. Bu sorun belki bütün İslâmî hareket için, en azından burada incelenen dergiler için geçerlidir. Geçmiş ve bugün arasındaki "sıkışma" hali bir yandan hareketin çağrı gücü yüksek, somut siyasal proje ya da siyasal bir dil üretmesini güçleştirmektedir. Ancak, diğer yandan ve aynı anda bu sıkışma hâli İslâmî hareket içindeki çok boyutlu ve zengin tartışmaya zemin hazırlamaktadır. Çünkü

basit bir siyaset aracı olarak" kullanıldığını, Batılı ülkelerin dış politika ve prestij amacıyla kullandıkları demokrasi konusunda ikiyüzlü ve çifte standartlı bir tutum takındıklarını savunan Bulaç, "Saddam Hüseyin Irak'ın tek hâkim diktatörü olarak İran'la savaşırken Batı'nın hiçbir demokratik ülkesi onun baskıcı rejimini dikkate almadığı" örneğini verir. Ona göre bu vasatta demokrasinin içeride ve dışarıda tutarlılığına referans olacak herhangi uluslararası bir standarttan söz edilemez (*a.g.y.*: 47). Zaten bugün Batı'da parlamenter demokrasi derin bir kriz içindedir, büyük finans kuruluşları demokratik karar mekanizmalarını doğrudan veya dolaylı yollarla etkilemektedir, ona göre. Bulaç, "demokrasinin *oligarşik* yapısına" sıkça işaret eder. Lipson'un demokrasiyi savunurken ileri sürdüğü "mükemmelliği kimsenin bilemeyeceği için deneme yoluyla mükemmelin bulunabileceği" iddiasına karşı çıkar. "Üst ve yol gösterici bir bilgi kaynağını reddeden Batılı kültürün 'ya tutarsa' türünden akıl dışı çabalarla" mutluluk ve hakikate varmasının mümkün olmayacağını belirtir. İslâm'da siyasal sistemin en önemli değeri olarak *adalet* görülürken demokrasi literatüründe bu sözcüğün bulunmamasını da sorgular.

Aslında ne kadar eleştirse de Bulaç, oligarşi, monarşi, aristokrasi ve Tek Parti yönetimine göre demokrasinin çok daha ileri bir yönetim sistemi olduğunu kabul eder. Onun karşı çıktığı nokta, Batılı demokrasiyi son ve nihaî aşama olarak kabul etmektir. Bunu kabul etmek Bulaç'a göre *paranoid* tavrın göstergesidir. Ona göre demokrasi kendi karşıtlarına göre iyi ama Medine Sözleşmesi'nin öngördüğü sisteme göre hayli kusurludur (*a.g.y.*: 61-65).

MEDİNE VESİKASI: ÜMMET VE VATANDAŞ ARASINDA

Bulaç, siyasal teorideki klasik sınıflamalardan farklı olarak, siyasal sistemleri, "siyaset mekanizması" ile "siyasal değerler" arasındaki ilişkilere göre dört ana bölüme ayırır.[7] Buna göre sadece Medine Vesikası, katılımcılık gibi siyasal değerleriyle bunu sağlayacak siyasal mekanizmalar arasında bir uygunluk taşır.

İslam ve Demokrasi kitabında "İslâm'ın öngördüğü siyasal sistemin ne olduğu" sorusundan önce "İslâm'ın siyasal modelinin ne olmadığı"nı açıklamayı tercih eder; İslâm'ın "siyasal tercihleri bakımından salt demokratik, teokratik ve totaliter" olamayacağını, an-

kurulması gereken, ancak neredeyse imkânsız olan bu denge arayışı, Müslümanların modern dünya içindeki hem geçmişleri hem de bugünleriyle hesaplaşmayı sürekli kılmaktadır.

Sözünü ettiğimiz "sıkışma hali" yeni bir dil yaratmak konusunda da kendini göstermektedir. Bir tarafta, örneğin Mustafa Tekin'e göre, İslâmî tecrübe "ilerleme", "çağdaş değerler" gibi seküler söylem karşısında, "cehalet, gerilik, köylülük" ile özdeşleştirilerek yabancılaşmış; "özgüvensizliğe, savunmacı ve apolojetik konuma" düşmüştür ve panik içindedir. Sağlıksız bir şekilde, "Müslümanlar da her şeyin en iyisine layıktır" söylemiyle, geri olmadığını ispata çalışan, zaman içinde çoğunlukla "sağın refleksleriyle" örtüşen; daha sonra, "statükocu olmadığını ifade etmenin yegâne dilini 'sol' olarak gören bir İslâmî söylem" ortaya çıkmıştır.[85] Cevat Özkaya'ya göre, bugün

cak "genel bir toplum projesinin doğal bir parçası" olarak ele alınması gerektiği söyler (*a.g.e.*: 7-8). Bulaç, her şeyden önce İslâm'da "bizzat politik toplumun oluşumunun" farklı olduğunu, "hukuk topluluklarının" bir sözleşme çerçevesinde bir araya gelmesine dayandığını iddia eder. Hukuk temelinde örgütlenen bireyler ve ümmet, devletten önce ve onun üstündedir. Böyle bir politik oluşumun gerekliliğini, "insanın ve yeryüzü gezegeninin mutlak ölüme doğru gittiği bu zaman diliminde evrensel bir ümmet projesine yönelmek bir zorunluluktur" şeklinde açıklar (*a.g.y.*: 169, 173, 179).

İslâm siyaset teorisine Bulaç'ın en önemli katkısı, *ümmet*'i, din birliğinden ziyade *vatandaşlık* kavramını hatırlatacak şekilde, "sözleşmeye dayanan, farklı din mensuplarını dışlamayan, dinî farklılıklarını saklayarak birleşmeye gönüllü tüm birey ve cemaatlerin birlikteliği"ne dayanan bir toplumsal yapı olarak gören anlayışı önplana çıkarmasıdır. Bu görüş, "TC'ye vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkes Türk'tür" tanımıyla uygunluk arzeder. Resmî Türk tanımıyla aidiyet bağını kurmakta zorlanan bireylerin siyasî yabancılaşmasını giderebilecek böyle bir kavramsal çerçeve bulunmuşken bu yönde bir vurgu yapılmaması, İslâmcı düşünceyi, politik bütünlüğü sağlamada yapabileceği olumlu katkılardan mahrum etmiştir.

Bulaç, *zımmi* ve *cizye ehli* gibi *tarihsel İslâm*'ın hukuk ve siyaset modellerinden çok, peygamberin Medine'de Yahudi ve müşrik sosyal bloklarla imzaladığı Vesikanın kurucu ilkelerine dönmenin gerekli olduğunu ifade eder (Bulaç, 1993a: 179). "Yahudi kavimlerini ve müşrikleri de" kapsamına alan bu sözleşme ile tarih sahnesine çıkan böyle bir ümmete dayanan devlet, "İşaret edilen yasaklardan kaçınılmasını, yapılması gerekenlerin yerine getirilmesini temin etmekle yükümlü" olacaktır. Ümmet, devletten daha önemlidir, ümmetin ve devletin de üzerinde olan şey "İlahî Hukuk"tur. Ahmet İnsel'in de dediği gibi "Rousseuavari bir toplum sözleşmesi" niteliği arz eden bu yapı, Marx'ın komünist toplumda olacağını öngördüğü devlet biçimiyle büyük benzerlik gösterir. İnsel, bu modelin homojen toplum ve homojen evren ilkesini en azından eğilimsel olarak içinde taşıdığını belirtir (İnsel, 1992: 30). Gerçekten de çelişkilerin olmayacağı, çelişkilerin kendiliğinden halledileceği bir toplum projesidir önerilen. Diğer deneyimler "tarihsel İslâm" olarak kabul edilip bunlara takılıp kalınmaması önerilirken, bu deneyime niye

"demokrasi ile İslâm" arasında da benzer bir paralellik kurulmaktadır.[86] Oysa, İslâmî dilin "kendisi" olarak konuşabilmesi, "kendi kavramlarını hatırlaması", "geçmiş kaynaklarla sağlıklı ilişki kurması", "entelektüel ve ilmî geleneklerini" oluşturması gerekmektedir.

Buna karşılık, Yusuf Kaplan ya da Dilaver Demirağ gibi yazarlarda önplana çıkan, "kendisi gibi" olacak bir İslâmî dil arayışından ziyade, çok daha serbest bir biçimde İslâmî referans ve dünya arasında ilişki kurma çabasıdır.

"Dolaşma" Hali

Dünyayla hesaplaşmak, Kaplan'ın formülüyle, "bir ayağımız buraya (İslâm'a) muhkem ve sarsılmaz bir şekilde basarak, diğer ayağımızla tüm dünyaları, ufukları, kültürleri ve medeniyetleri dolaşabilecek bir özgüvenle yepyeni bir medeniyet dili ve söyleminin nasıl icat edilebileceğinin"

kutsallık atfedildiği belli değildir. Ayrıca bu modelin oynam muhtemel rolün yanı sıra tarihteki başarı veya başarısızlığından bahsedilmemesi[8] de düşündürücüdür.

Bulaç'ı çok rahatsız eden bir nokta, "seçim, siyasal katılım, muhalefet, yürütmenin denetlenmesi, örgütlenme, çoğulcu bir toplumda farklı dinî, kültürel, etnik vb. gibi sosyal blokların kendilerini temsil edebilmesi" gibi kavramlara ilk defa Batılı demokrasilerden sonra ulaşıldığı yönündeki hâkim yargıdır. Oysa Hz. Muhammed'in MS. 622'de Medine'ye hicret etmesinden sonra oradaki Yahudi, Müşrik ve Müslümanlar arasında "eşit haklar temelinde siyasal katılımı öngören" Medine Vesikası, yukarda bahsedilen değerlerin "demokrasi ile ilişkilendirilerek savunulmaya başlandığı 17. ve 18. yüzyıla göre hayli erken bir tarih"e denk düşmektedir. Bulaç, günümüzdeki Batılı demokratik rejimlerin, çoğulcu değil *çoğunluk rejimleri* olduklarından, "hayli geri bir siyasal felsefeyi temsil ettikleri"ni iddia eder (Bulaç, 1993a: 10-11). Medine Vesikası "49'a karşı 51'in üstünlüğü" ilkesini reddeder, onun yerine "99'a karşı 1'in bütün temel hak ve özgürlüklerini koruma altına alır [...] bu sorunların çözümü ele alınır ve hukuki sonuçlara bağlanır" (*a.g.y.*: 54-60).

Siyasal sistemin yarışa dayanmasının gerekliliğini sorgulayan, böylece modern devletin adeta olmazsa olmazlarından olan siyasî partilere açık bir şekilde karşı çıkan Bulaç, farklı bir siyasal felsefeden hareket eden İslâmî siyasî modelin yarışmacı sistemi, dolayısıyla *siyasî partileri* kabul etmeyeceğini belirtir. Yarışçı karakterin "Batı'nın geçirdiği 700 yıllık siyasal tecrübeyle ilgili" olduğunu, İslâm toplumlarında "toplumsal ayrışmanın Batı'da olduğu gibi sosyo-ekonomik tabanda değil, din ve hukuk ya da sosyo-kültürel temelde" olduğunu iddia eder. Ona göre, siyasî partiler aracılığıyla "siyasî adalet, yaygın katılım, sahici muhalefet ve hak dağılımını sağlamak" mümkün değildir (Bulaç, 1993a: 61-65).

İslâm'ın *teokrasi* olduğu iddiasına karşı Bulaç, meşruiyetini ilahî vasfa sahip olmasından alan teokrasi ile meşruiyetini ("İlahî kökene dayalı hukuk'un üstünlüğü ilkesine göre") halkın özgür iradesinden alan İslâmî siyasî model arasında büyük fark olduğunu söyler. İlginç bir şekilde, teokratik yapının olabilmesi için "devlete hükmeden dinin dünya işleriyle ilgili hükümlerinin olmaması gerektiği"ni iddia eder; böylece İslâm'ın dünya işleriyle ilgili hükümler içerdiği için teokrasi olamayacağını ispatlamış olur (Bulaç, 1987: 224).

arayışını getirmektedir.[87]

Mevlana'dan esinlenen bu "pergel" yaklaşımı, bir yandan sürekliliğe, uzun döneme, geleneğe bağlanırken, diğer yandan küreselleşmenin ve "postmodern" dünyanın getirdiklerine, şimdiki zamana bakmaktadır. Bu şekilde, moderniteye getirdiği eleştirilerle onu didik didik eden postmodernitenin açtığı kapılardan yararlanılmakta, ancak gene aynı postmodernitenin her şeyi görelileştirerek yaratacağı savrulma riskine karşı sabitlenilmektedir. Yusuf Kaplan'a göre, içinde bulunulan küreselleşme süreci, "Müslümanlığın kök-paradigmalarına ters olan ulus-devletlerin" sınırlarının aşılmasını kolaylaştıracak ve Müslümanlar hem dünya ile, hem de kendi dinamikleriyle daha kolaylıkla yüzleşeceklerdir."[88]

Farklı dünyalarda "dolaşma", derginin bölümler itibariyle taşıdığı çeşitliliğin yanı sıra, incelenen konulara da yansımak-

İSLÂM'IN SİYASAL, KÜLTÜREL, SİVİL VE RESMÎ KATEGORİLERİ

Türkiye'nin kriz alanlarından birisinin din-devlet ilişkisiyle ilgili olduğunu ifade eden Bulaç, İslâmiyet'in sadece soyut bir inancı temsil etmediğini, "mağdur ve mahrum kitlelerin ifade biçimi" olduğunu ve bu çerçevede Siyasal İslâm'ı yarattığını ifade eder. Bulaç, yukardan ve devlet aracılığıyla Müslümanlığı herkese zorla kabul ettirmek isteyen, bu uğurda şiddete baş vurarak iktidar olmayı hedefleyen grupların, dinin hakiki, çok yönlü ve evrensel mesajını yansıtmadıkları için marjinal hareketler olarak kalmaya mahkûm oldukları fikrindedir (Bulaç, *Bilgi ve Hikmet,* 1995: 94). Modernliği dönüştürerek onu aşmaya çalışan bir potansiyelin Siyasal İslâm'dan ziyade, "entelektüel düzeyde bir meydan okuma" anlamı taşıyan, "yeni bir alem tasavvuru"nu içeren *Kültürel İslâm* ile, sanayi toplumunun *atomize* etkisine karşı direnç adacıkları oluşturan, tarikatların da dahil olduğu *Sosyal İslâm*'da olduğunu düşünür.

Siyasî ve *Kültürel* İslâm ayrımını daha sonra Keppel ve Göle'nin kullandığı *Resmi ve Sivil İslâm* kavramlarıyla değiştiren Bulaç'a göre *Resmî İslâm,* siyasal iktidarı merkeze alan bir gelenektir: çözümü devlette görür ve mevcut dünyayı kendi yöntemleriyle İslâmîleştirebileceğini varsayar. Kültürel İslâm'ın yerine kullandığı *Sivil İslâm* ise bir toplum projesine dayanır, ümmeti devletin önüne geçirir ve mevcut dünyaya alternatif bir arayışı temsil eder, hâkimiyeti değil katılımı öne çıkarır (Bulaç, 1992: 26). Resmî İslâm'ın *devrimci versiyonunu* İran, *ihtilalci versiyonunu* Pakistan, *demokratik versiyonu*nu Refah Partisi, *uzlaştırmacı versiyonu*nu da Türkiye'deki bazı tarikatlar oluşturur, ona göre. Tabii ki, zaman içinde farklılaşmaların olması da mümkündür. Mesela Nur hareketi, önceden sivil İslâm'da yer alırken bugün uzlaşmacı resmî İslâm içinde yer almaktadır. Sivil İslâm'ın modernite ile olduğu kadar tarihsel ve reel İslâm'dan da farklı olduğunun altını çizen Bulaç, resmî İslâm'ın, Batı Hıristiyanlığının *Protestan* kanadının rolünü üstlendiği uyarısını yapar. Bu yüzden ona göre hem Müslüman dünya hem de tüm insanlık için ancak *sivil İslâm* uygun bir alternatif, güçlü ve sahici bir umuttur (*a.g.y.*: 27-28).

Sarıbay'dan farklı olarak siyasal (ve resmî) İslâm'ı temsil eden bir hareket olarak gördüğü Millî Görüş çizgisine, modernist paradigmayı tekrarladığı için olumlu bakmayan Bulaç, en azından kadroları bakımından bu partiyle devamlılık arz eden AKP'yi, "İslâmî

tadır. Ele alınan İslâmî konuların yanı sıra "makro seküler" konularda da (milliyetçilik, demokrasi, laiklik, medya, iletişim, kültürler ve medeniyetler vb.) alt alanlara inilebilmektedir.

Umran'da, kuşkusuz siyasal perspektifi geleneksel statükocu/sağ yaklaşımların dışına en çok taşan, değerlendirmelerini büyük ölçüde düşünümsel modernitenin kavramlarına dayandıran Dilaver Demirağ'a göre, dünya üzerinde varolan kutuplaşmada taraflardan biri "neo-liberalizm adı altında ortaya çıkan kapitalist tahakküm, diğeriyse buna direnen muhalif güçler"dir. "Alternatif küreselleşme hareketi" gibi Batı'daki muhalif yeni sosyal hareketler, Mikhail Bakhtin'in "direniş stratejisi olarak karnaval" örneğinin, "Marcuse'den Bockhin'e, Deleuze'den Marks'a, Proudhon ve Kropotkin'den Derrida'ya ve Bataille'a, Debord'dan Baudrillard'a kadar pek çok düşünürün" etkisinin hissedildiği ve

çevrelerin uzun yıllardır yaptığı eleştiri ve sağladıkları birikimi" yansıttığını belirterek olumlamıştır (*Vatan*, 06.10.2003). "Muhafazakâr konseptin 19. yüzyıldan bu yana toplumu kaale almayan Fransız tipi aydınlanmayı herkese dayatan, jakoben, ben-merkezli müdahalelere karşı, toplumun kendisini öne çıkaran, [...] insanı özgür ve özerk bir özne olarak siyasî alana sokan siyaset olduğundan hareketle [...] Ak Parti buna uygun davranırsa iyi bir siyasî damar olabilir" demektedir (Bulaç, *Zaman Gazetesi*, 06.08.2003). Kendisi böyle bir analiz yapmamakla birlikte, eğer onun kurguladığı kavramsal çerçeveyi kullanacaksak, bu partiyi kültürel İslâm'ın bir öğesi olarak gördüğünü mü düşünmeliyiz? Belki de buradaki istifham, Bulaç'ta pratiğin düşünceyi belirlemesine örnektir.

1996'dan beri kitap yayımlamayan Bulaç, önceki kitaplarında demokrasiyi teorik düzeyde eleştirmesine, Batı'yı her ne şekilde olursa olsun referans almaya itiraz etmesine rağmen son dönem gazete yazılarında Batılı modern devleti ve demokrasiyi olumlayan ifadelere yer vermiştir. Batı'da modern devletin demokratik taleplerin karşılanması, sivil inisiyatiflerin kaale alınması, özerk alanların genişletilmesi karşısında devletin daha az yetki kullanımına sahip olması yönünde atılan ciddi adımları, Türkiye'nin izlemesi gereken gelişmeler olarak gösterir.[9]

Türkiye'deki düşünce dünyasının zaaflarından biri olan ekolleşememe nedeniyle, düşünürlerin görüşleri diğerleri hatta kendileri tarafından kritik edilerek olgunlaştırılmadığı için düşünceler birbirinden bağımsız adacıklar şeklinde kalmaktadır. Düşünürlerin 15-20 yıl önce ifade edip şimdi vazgeçtikleri fikirlerle ilgili olarak bir şey söylenmediği için bazen yanlış olarak hâlâ aynı görüşte olduğu zannedilebilmektedir.

İlk dönem İslâmcıların yaşanan sürece müdahale eden ve halefleriyle kıyaslandığında daha az put kırıcı görüşlerine rağmen çeşitli şekillerde toplumun dışına çıkmalarına, etkisizleşmelerine benzer şekilde yakın dönem İslâmcıları da çok daha kısa süre içinde, kendilerinin ve okuyucularının yaşadıkları iktisadî, toplumsal ve siyasî çevre içinde hissettikleri yabancılaşma duygusunu bırakınız hafifletmeyi daha da artıran duruşlarıyla İslâmcılık akımının yeniden neşvünema bulduğu 1980'ler ve 1990'ların başından sonra tabii olarak etkisizleştiler. İsmet Özel'in şahsında bu geçiş çok radikal olmuş; gazete yazılarıyla iktifa eden ve buralarda daha önce şiddetle karşı çıktığı, Batı demokrasisi gibi kavramları, ciddi

"uzun vadede tüm kapitalist küreselleşme mağdurlarının umudu" olabilecek hareketlerdir. Ancak küresel kapitalizm için en büyük kâbus ve ona gerçekten karşı koyabilecek olan güç, "tüketim toplumunun ahlakî ve kültürel normları ile özdeşleşmeyi reddeden *İslâmcılık*"tır. Tüm dünyayı bir "kültürel hicrete" davet eden İslâmcılığın bu çağrısının karşılık bulup bulmaması onun "kendi üzerine düşünerek kendindeki otoriter anlayışlarla hesaplaşmasına" ve "özgürlükçü bir İslâm" anlayışını geliştirmesine bağlıdır.[89]

Bu dolaşma halinin diğer ilginç örneklerine "futbol", "imaj", "beden" gibi konuların incelenmesinde rastlanmaktadır. Örneğin, "Din Dışı Kutsallıklar ve Futbol Paganizmi" adlı dosyada (sayı: 94, 2002) yer alan tartışmalarda yeni zamanların yeni kültleri, mitleri ve ritüelleri, psikanaliz, sosyoloji, iletişim, toplumsal cinsiyet merceklerinden ele alınmıştır. Derginin yazar-

bir hesaplaşma içine girmeden olumlu referans olarak kullanan Ali Bulaç'ın şahsında ise daha uzun süreli ve yumuşak cereyan etmiştir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Varlığa anlam verememeyen ateizm intiharı meşrulaştırır" (Bulaç, 1988: 159-182).

2 Bulaç'a göre dünyevî temelde tanımlanmış "ulusal, etnik, sınıfsal, cinsel, meslekî, sosyal vb. bütün kimlikler" ve bu arada modern ulus devlet "heva ürünü kuru bir isimlendirme" veya "tasarlanmış bir fenomen"dir (Bulaç, 1993c: 44)

3 Bu yazıda Batı'daki ulus devlet tecrübelerinin, Hıristiyanlıktan itibaren Batı geleneğinin kendine 'öteki' yaratmasına ve bununla ilişkisinin Aydınlanma öncesi dönemde inançsızlara karşı, sonrasında yerli ve gelişmemişe karşı olduğu gibi ya asimile etme ya da imha şeklinde olduğunu ifade etmiştir (Bulaç, 1995: 78-79).

4 "Irk ayırımcılığı, yabancı düşmanlığı, cinsler arasındaki farkın çatışmaya dönüşmesinin özünde bu algılama ve tarih yatar." Sınıfsal, meslekî, sosyal vb. kimlik tanımları Batı'da çatışmayı içerir: "Kimliğini ontolojik/dünyevi bir cevhere dayandıran beyaz siyaha, yerli yabancıya, zengin yoksula, efendi köleye, erkek kadına, uygar barbara, uzman vasıfsıza karşı" kaçınılmaz şekilde üstünlük iddialarında bulunacaktır. Modern dünya da bu ayrıma dayanmaktadır (Bulaç, 1993: 42-43).

5 "Ölü kültür" olarak değerlendirdiği Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Şintoizm gibi Doğu dinleri, insanın toplumsal ve maddi hayatını bilerek ihmal ettiği için [...] alternatif olamazdı (Bulaç, 1988: 121-123). O dönemde Hıristiyanlığı kısmen modernizmin oluşmasına katkısı dolayısıyla alternatif olarak görmemiş, Yahudiliği hiç bu açıdan incelememişti.

6 İsmet Özel artık İslâmcı camiada yazmamasının sebebini açıklarken "Göbeği açık bir kadınla başörtülü bir kadının aynı şeyleri istediği" bir ortamda yazı faaliyetini anlamlı bulmadığını ifade etmiştir.

7 Medine Vesikası, farklı dinî, kültürel ve etnik grupların tam siyasal katılımını öngörüp bunu mekanizmalarıyla sağladığı için mekanizması, siyasî değerleriyle uygun sistemdi. Hilafet-saltanat modeli, ideal siyasî değerleri kısmen koruyup sürdüren fakat mekanizması ile halkın siyasal katılımına kapalı bir sistemdir. Fakat insan haklarının korunmasında evrensel siyasal değerlere saygılıdır. Siyasal değerleri ve mekanizması ile halkın siyasal katılımına kapalı olan sistemler devletin politik alanın yanında sivil alanı da ele geçirdiği feodalite, Hind'in kast sistemi, İran ve Bizans imparatorluklarıdır. Siyasal mekanizması siyasal değerlerin gerisinde kalan sisteme *demokrasi* örnektir (Bulaç, 1993a: 20-22).

8 Nitekim Medine Vesikası çok başarılı olmamış, katılımcılarından biri olan Yahudiler sözleşme hükümlerini uygulamamış ve İslâm mülkünden uzaklaştırılmışlardı.

9 Batı'da demokrasinin sivil alanı içeren ve onu mümkün olduğunca devletin yetki ve denetimi dışına çıkarmaya çalışan bir yönde geliştiğini, fakat Türkiye'de bireyin ve toplumun her tutum ve davranışını denetim altında tutmanın rejimin misyonuyla ilişkilendirildiği, bu yüzden çok sayıda hak ve özgürlüğün kolayca askıya alınabildiği yönündeki tahlillerine bakıldığında da Batılı demokrasiyi olumlandığı görülmektedir (Bulaç, *Zaman*, 27.11.2002).

ları, "modern paganizm" ve "kutsallık" ilişkisine yer veren bu incelemelerde "İslâmî perspektif"in yanı sıra, Frankfurt Ekolü'nden gelen veya Friedrich Nietzche, Roland Barthes, Stuart Hall, Walter Benjamin, Jean Baudrillard gibi düşünürlerin görüşlerinden beslenmişlerdir. Bu dosyada, "görme odaklı bir kültür olarak paganizme" ve onun "imaj" boyutuna, çağdaş toplumlarda "gösteri, haz, uyarım ve eğlence"nin "dinî tecrübe" haline dönüşmesine, futbolun yeni "cemaatler" yaratan özelliğine vurgu yapan;[90] futbolun "popüler kültür"deki yeri, "alternatif bir toplum modeli nostaljisi olarak futbol antropolojisi"ni tartışan;[91] "hem erkek hem kadın bedenini sömüren hegemonik bakış/dikizleme", "imajların tüketimi", "Tanrı-İnsan'ın iflası" gibi önemli tartışma eksenlerini açan[92] makaleler yer almıştır.

Dilaver Demirağ'ın başörtüsü konusunda yazdıkları da -dergi içinde- oldukça sıra

dışıdır. Demirağ'a göre, tüm topluma sirayet eden militarizmin kaynağı olarak "geleneksel muhafazakârlık için bir alt zemin oluşturan ataerkil otoriterlik" karşısında, "başörtü direnişi" ülkenin en kapsamlı, en yaygın "sivil itaatsizlik" eylemlerinin öznesidir. "Cumartesi Anneleri"nden sonra, bir "mikro siyaset dinamiği" ve bir "ahlakî protesto hareketi" olarak İslâmcı Kadın Hareketi hiçbir siyasal harekette bulunmayan bir potansiyele ve "topyekün ve kapsamlı bir özgürleşme dinamiğini harekete geçirme imkânına" sahiptir. "Umut, 'öteki' olmayı kendi bedenlerinde yaşayan ve dönüşümün öncüsü olacak kadınlardadır". Ancak, "kadınlar adına" konuşmayı, "sözün gaspı"nı "bir özgürlükçü, bir anarşist olarak tam bir kabus" olarak nitelendiren Demirağ'a göre, Müslüman kadınların "söz üretmeleri" gerekmektedir.[93]

Sonuç olarak, *Umran* dergisi, bir yandan "angaje" olduğu "reel siyaset", diğer yandan yeniden "İslâmî" dil yaratma arayışı arasında, "modern paradigmanın içinde kalmak veya kalmamak" sorununu da yaşamakta, modernitenin krizi veya dönüşümüne paralel olarak ortaya çıkan yeni arayışlar derginin söyleminde bir araya gelmektedir. Buna bağlı olarak, *Umran* dergisinin, birbirlerine kıyasla "geleneksel", "modern" ve "postmodern" olarak adlandırılabilecek literatürden esinlenen yaklaşımları İslâmî ortak payda altında, yan yana, bir arada barındıran bir dergi niteliği sunduğu söylenebilir.

"İSLÂMCI" ENTELEKTÜELDEN "MÜSLÜMAN" ENTELEKTÜELE - TEZKİRE VE ÖZ-DÜŞÜNÜMSELLİK

Tezkire, 1991 yılında Ankara'da bir grup akademisyen ve entelektüel tarafından yayımlanmaya başlamıştır. Başlangıçta "Üç aylık derleme" olarak çıkarken, 2000'de 17. sayıyla birlikte iki aylık "Düşünce, siyaset, sosyal bilim" dergisine dönüşmüştür (tekrar üç aylığa dönme planları vardır). Bu süre içinde, önemli aksamalar yaşamasına, satış rakamı 1000 civarında dolaşmasına rağmen, *Tezkire* uzun soluklu bir dergi olarak yayın hayatına devam etmiştir.

1980'lerin radikal İslâmcı kuşağında varolan "sol" ya da "devrimci" vurgular 1990'lardaki İslâmî entelektüel söyleme (dönüşürken) bıraktığı (ortaya çıkardığı) en önemli miras cemaatlerden bağımsız "kentli" bir söylem olmuştur. *Tezkire*'nin, bu yeni söyleme sahip bir dergi olarak, 1980 öncesinde fraksiyonlardan geçilmeyen solun nefesinin tükendiği yerde ortaya çıkan *Birikim* dergisinin bağımsız ve özerk zihniyetini andırdığı söylenebilir.

Tezkire'yi ilk kuranlar, özellikle 1980'lerin radikal "devrimci İslâmcı" kuşağının temsilcileriydi. Ancak dergide 2000'li yıllarla birlikte 1990 kuşağından gelen yeni yazarlar da yer almaya başlamış ve bu yeni kuşakla birlikte, dergi kendini sürekli yenileyebilen bir kapasiteye sahip olmuştur. İslâmî hareketin radikal bir siyasal tavırdan sonra, 1990'lar boyunca yaşadığı değişim ve entelektüel düşünce üretimi bakımından *Tezkire* sembolik bir anlam ifade etmektedir. Bir anlamda, hem genel olarak toplumda, hem de İslâmî harekette varolan "cemaatleşme"den çıkmanın sancılarına ve bireyselliğe geçişe işaret etmektedir. Bu süreç içinde, herhangi bir grup veya cemaatle ilişkisi olmaksızın, yoğun bir sorgulama çabası ve düşünülenleri yazma arzusu dergiye hâkim olmuştur.[94]

Bizzat dergi yazarlarına göre, soruları ve dünyayla pek derdi olmayan, dünya görüşleri kendilerince net ve sorunu bu dünya görüşlerinin kitleselleşmesi olan 1980 öncesi nesline kıyasla, içinde bulundukları kuşak "cevapları sorularından daha az olan bir nesil"dir. Onlar "sadece duyarlılıklarıyla birleşen, varolan dünyaya ve varolan dünyada İslâm adına hareket eden oluşumlara kendisini çok ait hissetmeyen, belli bir eleştirellik parantezini hep açık tutan", "oldukça rasyonel ve bireyleşmiş zamanın çocukları"dır.[95]

Bu profildeki yazarlarıyla, dergi "gelenekselci ya da modernist bütün Müslümanların platformu" olmayı amaçlamıştır.[96] *Tezkire* İslâmî hareketin dergileri arasında, özellikle 17. sayıdan itibaren akademik ton, entelektüel derinlik ve çeşitlilik bakımından dikkati en çok çeken dergilerden biri olmuştur. Ancak aynı entelektüel, eleştirel ve bağımsız tavır nedeniyle ve büyük ölçüde yazarlarının somut hedef çizmekten çok, "kafa karıştıran" ve "ağır" yazılarıyla hareketin tabanında çok satan bir dergi haline gelememiştir.

Tezkire'ye katkıda bulunan geniş yazar kadrosu içinde, en çok yazanlar arasında Yasin Aktay, Ahmet Küskün, Mustafa Aydın, Alev Erkilet Başer, Ercan Hamzaoğlu, (6. sayıdan itibaren ayrılan) Ahmet Çiğdem, Murat Güzel, Tahsin Eren, Mehmet Hakan, Hüsrev Keskin, Muharrem Toros, Murat Güzel, Ercan Şen, Şerif Esendemir, Nuray Mert, Cemaleddin Haşimi, Şinasi Gündüz ve Nuh Yılmaz'ın isimleri sayılabilir. Dergide ayrıca, Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Hasan Hanefi, A. El-Murabıt, Bobby S.Sayyid gibi İslâm düşüncesinin tanınmış entelektüellerinin yanı sıra, Hans-Georg Gadamer, Slovaj Zizek, Michel Foucault, Peter L. Berger, Immanuel Wallerstein, Kant, Nietzsche, Feyerabend, Walter Benjamin, Heidegger, C.G.Jung, Emmanuel Levinas, Alain Finkielkraut, Umberto Eco, Bryan S.Turner, Ernest Gellner, Edward Said, Montgomery Watt gibi Batı dünyasının tanınmış isimlerinin de yazılarına (ya da röportajlarına) yer verilmiştir. Derginin ayrıca akademik referans olma kaygısına örnek olarak, 27-28. sayıdan itibaren yayınlanan makalelerin İngilizce özetlerinin de verilmesi gösterilebilir.

Düşüncede "Hicret ve Evrensellik"

Her şeyden önce, "hatırlatma yazısı, not" ya da "Kuran'ın işlevlerinden biri olarak, bilinen hakikatleri hatırlatmak" anlamına gelen "tezkire", derginin amacını da ortaya koyan bir niteliğe sahiptir ve yazılarda dergiye atıfta bulunulacağı zaman da "tezkire" kelimesi mütevazı bir "küçük harfle" başlar. Bu "mütevazı hatırlatmaya" bağlı olarak, *Tezkire* "genel"den "özel"e, ayrıntılara inmiş; daha ilk sayısından itibaren, "İslâmcı hareketle" örtüşmek yerine, bu hareketin düşünce seyrinde "süreklilik" ve "derinlik" gibi iki sorunla "teori" bazında uğraşmayı üstlenmiştir.

Teorik çabanın kalkış noktası, İslâmî (ya da İslâmcı) hareket değil; Müslüman'dır. Yasin Aktay'a göre, amaç sürekli İslâm üzerine, doğrudan İslâmî referanslar üzerinden konuşup düşünmek yerine, "Müslüman'ı teorinin öznesi yaparak", Türkiye'nin ve dünyanın gündemindeki belli başlı konulara bakmayı denemektir. Başka bir deyişle, "İslâmcı bir bilince sahip" sosyal bilimler disiplininden geçmiş olanların gök kubbenin altındaki konulara yine bu disiplin içinden bakmaları söz konusudur.[97]

Tezkire'nin entelektüel faaliyeti, "Müslüman birey"in "dolaşma" haline tekabül eder. Söz konusu olan, Müslüman'ın "vardığı yeri yurt edinmesi"dir ya da gidilen yerde İslâm'ın koşullarını yeniden oluşturmaktır. Çünkü "İslâm diaspora değil; hicret dinidir". İslâmî hareketin de yerleşik olan yönünden çok, "seyir halinde" olan özelliği ağır basar. Bu nedenle, İslâmî hareket gibi, İslâmî düşüncenin de, içinde geliştiği toplumun ve dünyanın "bütün linguistik ve kültürel öğelerini çözerek" ve evrensel İslâmî mesajı bulunduğu yerin diline çevirerek ilerlemesi gerekir.[98] Bu tür bir yaklaşım *Tezkire*'nin çoğul referanslar dünyasında, alabildiğine komplekssiz bir dil geliştirmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, *Tezkire*'nin entelektüel faaliyetini "zamanda, mekânda, siyasette ve dilde hicret ve evrensellik" olarak özetlemek mümkündür.

Bu uğraş, derginin İslâmcı hareket üzerine en radikal eleştirilerin getirildiği bir platform olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin kalkış noktalarından biri, dergide başından itibaren İslâmî

Rasim Özdenören

AHMET DEMİRHAN

Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam*'ının başlarında, öykünün temel yapısını oluşturmakla kalmayan, ama aynı zamanda yazarın başka hiçbir öyküsünde bu denli açık edilmediği *dünya görüşü*nü ortaya koyan ayrı "iki dünya",[1] *bekleyiş* açısından iki ayrı biçimde kategorize edilir. Birisi, geleceğe dönük, hayli *metafizik*[2] bir yapıda kendisini gösterir. Durumdan hoşnut olmayan; ancak bu duruma anlamını veren, onun anlamsızlığını ve boşluğunu dolduran, böylece de huzurlu ve "sebepsiz" olmayan bir bekleyiş. Diğeri ise, yazarın ilkinden karşıtlığını sanki özel bir vurguyla ve özenle belirttiği, "çaresiz" bir bekleyiş. Ancak bu bekleyiş de, yazar açısından, ilki kadar *metafiziksel* bir dille ifade edilecek kadar anlamlı bir bekleyiştir.

Bekleyiş'in bu ikili yapısı, yazarın İslâmcılığı üzerine bir denemede ne derecede önemli olabilir? Doğaldır ki bu İslâmcılılığın nasıl tanımlandığına bağlı. Eğer İslâmcılık, hayli politik vurgulara sahip bir yol haritası sunan ideolojik bir yapı olarak ele alınırsa, bu tanımla *bekleyiş*'in çelişeceği ve dolayısıyla *bekleyiş* üzerinden Özdenören'in İslâmcılığına ulaşılmasının zor olacağı söylenebilir. Olsa olsa buradan onun İslâmcı olmadığına varılabilir. Çünkü ideolojik ve politik bir yol haritasında *bekleyiş*ten ziyade *hareket* önem taşır. Ancak zaten sorun da burada düğümleniyor: Özdenören'i ne derecede İslâmcı saymalı? Ya da, son dönemlerde çokca kullanılan bu İslâmcı sıfatı, ne derecede Özdenören'i tanımlamada yerli yerinde bir sıfat? Ayrıca Özdenören'de *bekleyiş* onun İslâmcılığını sınamak için ne kadar uygun bir araç? Neden Özdenören'in İslâmcılığı üzerine bir yazıda, çokça üzerinde durulan *demokrasi* ya da *laiklik* gibi bir konudan değil de, *bekleyiş*'ten yola çıkarak böyle bir sınamaya girişiyoruz?

Şunun için: Özdenören eğer İslâmcıysa, bu hep bir *erteleyiş* şeklinde kendisini tezahür ettiren bir yapıda sunulur. *Bekleyiş* Özdenören'de, bu anlamıyla, sadece metafiziksel değildir, ama aynı zamanda onun düşünsel yönelimine de şekil verir. Dahası, Özdenören tarzı İslâmcılık'ta, *bekleyiş*'in ve

düşüncenin temel meselelerinden biri olarak ortaya konulan "teori" ve "pratik" arasındaki uyumsuzluktur. Çünkü İslâmcılık, entelektüel olarak, modernliğin birçok cephesine olumsuz yaklaşırken, "tarihsel geri kalmışlık" sorununa ilişkin olarak ekonomik-teknokratik biçimlenişine karşı daha iyimser bir tavır almıştır. Teori pratikte yaşanan sorunlardan azade bir konuma yükseltilmiş; teori ve pratik arasında bir gedik oluşmuştur.[99]

Ancak eleştiri sadece genel olarak hareketle sınırlı kalmamış; dergi kendi çizgisi üzerine de eleştirel konumunu sürekli kılmış, bunu da okurlarıyla paylaşmıştır.[100] Örneğin, teori ve pratik arasında kurulacak zor dengede, salt "teorik" olunduğu ölçüde, "yeteri kadar dünyalı ve Türkiyeli olamama" (bu yüzden heyecan uyandırmayan, yaşamayan bir dilin ortaya çıkması) yönündeki özeleştirilerin derginin daha sonraki yayın politikasında sonuçları

erteleyiş'in huzuru ile huzursuzluğu arasında salınıp durur; ancak bu salınımda huzursuzluk da ikinci bir *erteleyiş*'e tâbi tutularak, hep bir *öte*'ye, zamansız bir şekillenmeye ertelenip durur. Geriye kalansa *yaşadığımız günler*'dir (Özdenören, 1999). Her ne kadar bu günler, eleştiriye tâbi tutulsa da.

RASİM ÖZDENÖREN bağımsızlıkçılık ve anti-emperyalizmi merkezî ilke olarak benimseyen, böylelikle milliciliğe a ılan sol-Kemalizm izgisinin tutkulu ve üretken savunucusuydu.

BEKLEYİŞ *VE* ERTELEYİŞ

Bekleyiş, her şeyden önce, bir noksanlığı ifade eder. Olmayan bir şey beklenir; "orada" değildir, "yok"tur ortada, noksandır ve bu noksanlık kendisini hissettirmektedir. Hem de çift yönlü hissettirmektedir; bir yandan olmamaklığıyla ve bir yandan da bir tanımlayıcı ve tamamlayıcı unsur olarak "varlığı"yla. Ancak bu olmamaklığı sağlayan şey de, onun "varlığı" da, *bekleyiş*'te ortaya çıkan bir vaattir aslında. Eğer ortada bir vaat yoksa, *bekleyiş*'in noksanlığının bir anlamı kalmaz. Ne de "var" olduğu söylenebilir. İşte tam da bu nokta Özdenören'in *bekleyiş*'e verdiği ikili anlamın nirengi noktasıdır: Vadedilen *bekleyiş* ile hiçbir vaatten nasiplenmemiş, sadece "zamanın aralıkları"nda kendini gösteren ve daha çok da bir "çaresiz"liğin emaresi olarak görülen *bekleyiş*.

Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam*'ında vaadedilen, huzurlu bekleyişin sahibi, birçoklarınca Cumhuriyet'in ilk yıllarında şapka kanunu nedeniyle şapka giymemek için evden dışarı çıkmadığı rivayet edilen Elmalılı Hamdi Yazır olduğu söylenen "Gül Yetiştiren Adam"dır: "Beklemek... evet. Bekliyordu. Kim, kendini sonuçsuz bir beklemeye mahkûm edebilir ömür boyu? [...] Beklemek tüm anlamın kendi-

görülmüştür. Bir yandan *Tezkire* imzasıyla çıkan kapak yazılarına iç ve dış siyasal gündeme ilişkin, siyasal polemikçi, radikal ve sert eleştirel bir ton girmiştir.

Tezkire'de başından itibaren teori ve pratik arasında süren ikilem/gerilim geniş bir alanda inceleme ve değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında en önemli kalemi İslâm ve İslâmî hareket (İslâmcılık, siyasal İslâm, kültürel İslâm) oluşturmuştur. İslâmî düşünce üzerine yapılan değerlendirmeler modernite (modernizm, postmodernizm) ve gelenek (gelenekselcilik) eksenindeki temel tartışmayla bir arada ele alınmıştır. Buna bağlı olarak, Türk düşüncesinde modernizm, laiklik, ulus, devlet, meşruiyet, demokrasi, iktidar gibi konular; örneğin "Sağcılık ve İslâmcılık" (sayı: 17, 2000); "Türk Solu" (sayı: 26, 2002); "Muhafazakârlık ve Miras" (sayı: 27-28, 2002); "Siyasetin Sonu ve Liberalizm" (sayı: 24, 2002) gibi dosyalarda

siydi, bekler ve düşünürdü, boşuna olamazdı, boşuna değildi, sebepsiz yere değildi, bekliyordu ve beklediği gelecekti" (Özdenören, 2002a: 13-14).

Açıktır ki bu, hayli *metafiziksel bekleyiş*'tir; ama, *eskatolojik* değildir; çünkü beklenenin gelmesiyle noksanlığa yol açan vade dolacak, vaadedilen gelecek ve her şey tamama erecektir, ne var ki zamansızlık boyutu içindedir bütün bunlar ve zamansızlık *eskatoloji*'yi ortadan kaldırır.

Bu *bekleyiş*'in, (teolojik, eskatolojik, metafiziksel ya da apofanik) başka uzantıları bir yana, Özdenören gibi dili kuvvetli bir öykücü için hayli vaadedici bir yapısı olduğu muhakkak. Yine, çift anlamıyla bir vaadediciliği. Hem düşüncesini ören unsurlarına çerçeve kazandıran bir yapı olarak ve hem de okuyucuya (edebi bir unsur olarak; "yazı"nın içinde, "yazı"yla birlikte, "yazı" olarak) bu damardan daha fazla, daha çok kapı açan şeyler "vaadetme" anlamında. Özdenören, bu "vaade" ne kadar sadık? Bu soru hem onun *yaşadığımız günler*'i anlamlandırması hem de kendi dilinin açarlarını-açmazlarını göstermek açısından hayli önemli bir sorudur.

Eğer vaadi bu çifte anlamıyla, bir taraftan *bekleyiş*'ini ve diğer taraftan da bu *bekleyiş*'i dile getiren dilin yazıda (öyküde ve denemede) aldığı biçimi verecek şekildeki çifte anlamıyla ele alırsak, pek fazla sadık olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü, aşağıda göreceğimiz gibi, düşüncesinde görülen *erteleyiş*'ler, hep bu vaadin bir yerine getirilememişliğinin ürünü; "yazı"da, öykü tekniğinde, bu vaadin yerine getirilemeyişi ise, hayli başarılı bir öykü dili ve öykücülüğü olsa da, belki de döneminin öykücülüğünün ana unsurlarını paylaşma ve ortamın "yazı" diline sadık kalma kaygısı nedeniyle, bir *bekleyiş*, bir anlamını "yazı"da bulamamışlık, bu konuda bir noksanlık sergileyiş, bir eksiklik olarak kendisini gösteriyor. Mesela, Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ın *bekleyiş*'inin tadını okuyucuya ulaştıramıyor, onu sadece betimlemekle yetiniyor.

Bunun en açık kanıtı, *bekleyiş*in yalnızca *Gül Yetiştiren Adam*'da bu denli *metafiziksel* bir yapıda karşımıza çıkmasıdır ki bu da, bir anlık parlayıp sonra yok olan, başka şeylere dönüşen bir alev gibi yanıp söner. Başka şeylere dönüşmediği, *metafiziksel* düzlemde kaldığı durumda ise *bekleyiş*'in anlamı, "ölüm"dür: "Ben yaşlandım artık, ölümü bekliyorum, ölüm nedir biliyor musun? Önünde sonunda çalacağımız tek hakikat kapısı..." (Özdenören, 2002a: 17). Yine, daha önceki sayfalarda: "Beklenmedik ölümler beklenen ölümler apansız gelenler ağır ağır gelenler

farklı zihniyet ve ideolojilerin aralarındaki ilişkiler (milliyetçilik, sağcılık, solculuk, muhafazakârlık, liberalizm, Alevîlik, Sünnîlik...) önemli yer tutmuştur.

İncelenen bütün konularda "düşünce"nin kendisi ya da "düşünce üzerine düşünmek" en önemli çabalardan biri olarak tezahür etmiş; modern bilim, rasyonellik, ideoloji, kültür, özgürlük, tarih yazımı, tarih bilinci, tarihsellik, fenomenoloji, hermenötik (yorumbilim) ve tefsir gibi kavram ve yöntemler felsefî boyutta ele alınmıştır. "Sosyal Bilimler ve Siyaset" (sayı: 25, 2002); "Temsil ve Estetik" (sayı: 21, 2001) gibi toplu dosyaların yanı sıra, iletişim, sanat, edebiyat alanlarında; cinsiyet, kadın, iktidar ve beden, kamusal alan, feminizm gibi konularda "özgür birey"i, "özne"yi önplana koyan yazılar önemli bir yer tutmuştur. "Düşünce üzerine düşünmek" ve "özne" arasında kurulan bu ilişki aslında siyasal bir çabadır. Bu

ihtar edip gelenler habersizce gelenler" (Özdenören, 2002a: 9).

Peki nedir *metafiziksel bekleyiş*'in dönüştüğü başka şeyler? Öncelikle *Gül Yetiştiren Adam*'ın *bekleyiş*'indeki "ölüm dışın"daki dönüşümlere bakalım: Gül Yetiştiren Adam, "... bir şey yapmamanın da bir eylem olduğunu çoktan anlamıştı ve protesto için evden dışarı çıkmıyordu, evden dışarı çıkmasının, insanlar arasına karışmasının istemediği düzeni 'meşrulaştıracağı' inancındaydı" (Özdenören, 2002a: 17). Tuhaftır ki, bu alıntılarda ifade edilen düşünceler, yukarıda *bekleyiş* için alıntıladığımız "Beklemek... evet. Bekliyordu. Kim, kendini sonuçsuz bir beklemeye mahkum edebilir ömür boyu?..." cümlelerinin de varlık sebebidir aslında. Yani, *bekleyiş*, "ölüm" dışında *metafiziksel* anlamını daha kazanmadan kaybetmiştir. "Meşrulaştırma" gibi bir duruşun akabinde yer almaklığıyla, zaten "ölüm" dışında sürekli bir *erteleyiş*'e tâbi kılınmıştır. Ama bu *erteleyiş* siyasî bir dile de düşmek anlamına gelir mi? Eğer İslâmcılığı bir "siyasî dil"e sahip, "tarihin içine düşmüş" bir "strateji" olarak alırsak, elbette Özdenören'de böyle bir "dil" yoktur.[3] Dahası, *bekleyiş* onda *eskatolojik* olamayacak kadar zaman-dışıdır. Bu durumda, "meşrulaştırma" meselesini konumlandırmakta güçlük çekeriz. İstenmeyen durum (mesela şapka giymemek) ne kadar somutsa, bu "meşrulaştırma" da o kadar soyut kalır. Bir *adlandırma* olarak var olur, ama *adlandırma*'yı neye tahvil edeceğimiz konusunda çok emek harcamamız gerekecektir.

Özdenören'in diğer öykülerinde (ya da *Denize Açılan Kapı*'daki iki kısa oyunda - ki ikincisinin adı "Beklenen"dir), *Gül Yetiştiren Adam* kadar metafiziksel bir *bekleyiş*'e pek rastlanmaz. Zaten kendisini gösterip yok olup gitmiştir bu *bekleyiş*, ta ki düşünsel düzlemde başka bir görünüş altında kendisini yeniden gösterene kadar. Yukarıda sözü edilen "Beklenen" oyununda, ayrı ayrı nesillerden üç yaşlı kadın ile yine yaşlı bir erkeğin "saçma" diyalogları arasında kaybolup gider "beklenen". Önce birinci yaşlı kadının beklediği, ama ölü olduğu anlaşılan oğlu gibi görünür. Sonra yaşlı adam ile ikinci kadının oğlu olarak çıkagelen Sadık olduğu zannedilir. Ancak Sadık dışında bütün karakterlerin donduğu son sahnede, "genç kız" olarak çıkagelir ve iki genç, donmuş diğerlerinin arasından kendi dünyalarına doğru fısıldayarak çıkıp giderler. Sanki asıl beklenen, genç kızdır: yaşlı kadınlar ile erkeğin bulunduğu "basit, ahşap bir evin odasına" (Özdenören, 1983: 13) daha

çaba "siyasal isteminden 'sıyrılmış' bir sosyoloji" ve "sosyolojiye ısrarla kulak tıkayan bir siyasal pratik" dikotomisini aşmak ve sosyolojinin kendi düşünümselliğini işletmeye çalışmaktır.[101]

Özellikle 2000'den itibaren, "Türkiye ve Dünya Gündemi Yazıları" bölümünde yer alan yazılarla teori ve pratik arasındaki makas kapatılmaya çalışılmış ve genel teorik meselelerin yanı sıra, dünya meseleleri de dergide yoğun olarak yer almıştır. Ortadoğu, Balkanlar, Körfez krizi, 11 Eylül, Irak savaşı gibi uluslararası meseleler, örneğin "'Kim'in Terörü - 'Kim'in Adaleti" (sayı: 23, 2001); "AB ve ABD Arasında Türkiye" (sayı: 29, 2002); "Savaşın Teopolitiği" (sayı: 30, 2003) gibi dosyalarda tartışılmıştır.

Aynı şekilde, küresel kapitalizm, küresel hegemonya, totalitarizm, faşizm, popüler kültür gibi genel çerçevelerle ilişkilendirilerek, Türkiye'de özellikle İslâmî

yeni gelen Sadık, genç kız göründüğünde, "Ah ben de seni bekliyordum. Gelmeyeceksin diye öyle korktum ki" derken genç kız, "Canım benim. Hiç gelmez olur muyum?" cevabını verir.

Öyleyse, Özdenören'in "yazı"sında, öykülerinde, *bekleyiş*e olduğundan daha fazla bir anlam mı yüklüyoruz? Eğer *Gül Yetiştiren Adam*'da, öykünün Gül Yetiştiren Adamı anlatan bölümlerine paralel gelişen ikinci damarında *bekleyiş*e yukarıda belirttiğimiz *metafiziksel* anlamda başka, Gül Yetiştiren Adam'ın huzurlu *bekleyiş*inden daha farklı *metafiziksel* bir anlam yüklenmemiş olsaydı, öyle denebilirdi. Ancak, öykünün bu katmanında, birinci tekil şahsın diliyle anlatılan "çözülme"de, sevgilisi Sitare'nin kocası Çarli'yi hastaneye götürdüklerinde kahraman, koridordaki kanepeye oturduktan sonra "Çaresiz [...] bekliyoruz. Beklemek burada bir umut değil, endişe, herkes kendi endişesinin bulanık çalkantısında döneniyor, zamanın küçük aralıkları, dar aralıkları bir bir geçip gidiyor - zamanın aralıkları mı, yani boş bıraktığı, yok bıraktığı, işlemeden bıraktığı aralıklar, ihmal edilmiş geçitler?" der (Özdenören, 2002a: 20).

Buradaki "burada"nın hastanenin bekleme salonu olmadığı, tıpkı evine kapanan Gül Yetiştiren Adam'ın beklediği şeyi "evinde" beklemediği kadar açıktır. Ayrıca, bu iki *bekleyiş* birbirlerine karşıt kılınmakla kalmamakta, ama aynı zamanda farklı *metafiziksel* okumalara da tâbi tutulmaktadır. İlkinde, Gül Yetiştiren Adam'da *bekleyiş* "ölüm"le ya da başka türlü (zaman-dışı bir gerçekleşmeyle) tamama erecekken, burada, zamanın "boş bıraktığı, yok bıraktığı, işlemeden bıraktığı aralıklar, ihmal edilmiş geçitler" vardır. Bunlar da bir şekilde "zaman"ın vaadettiği, ama doldurulmamış, yerine getirilmemiş "aralıklar", "boşluklar"dır. Yine, tıpkı Gül Yetiştiren Adam'da olduğu gibi, "burada" da birden başkalaşıverir *bekleyiş*. Ama bu kez, *erteleyiş*'e dönüşmeden.

"Burada"ki *bekleyiş*'in *erteleyiş*'e dönüşmemesi, her şeyden önde, kahramanın "oysa hafta sonunu geçirmek için kent dışına çıkacaktık, bilmem, ne yapacağız şimdi? ŞİMDİ?" cümlelerinde, ikinci kez ve vurgulu bir biçimde tekrarlanan "ŞİMDİ?"de kendisini göstermektedir. Bu şimdi "boşluklar"la, "aralıklar"la dolu bir zamanda bir şekilde doldurulması gereken bir zamanı işaret ederken, en çok da tamama ermesi beklenen bir zamanı değil, asıl yapılması planlananın aksilik neticesi yapılamaması karşısında onu ikame edecek şeyler arasında bir değer farkının olmayışını da gösterir. Bu nedenle

grupların gündeminde olan siyasal konular (28 Şubat, başörtü yasakları, MGK...), F tipi cezaevleri, Güneydoğu'da intihar eden kadınlar, esnaf eylemleri gibi konular üzerine de siyasal ve sosyolojik değerlendirmeler yapılmıştır.

Öz-Düşünümsellik;
İslâmî Hareketin Eleştirisi

Genel olarak, Murat Güzel'e göre, "imkânsız siyaset olarak İslâmcılık" ya da siyasal İslâm, Türkiye'nin "çok partili, ancak tek ve pek düşünceli bir garip siyasal sisteminin" kendini yeniden üretebilmesi için "gerekli ve çoğu kez yeterli olan bir 'öteki' konumundadır" ve sistemin yanı sıra, siyasal İslâmcılar da bu gerilim hattında kendilerini yeniden üretmekte ve "nemalanmaktadırlar".[102]

İslâmcı harekete yönelik olarak en somut ve sert eleştiriler ise Refah Partisi'ne yöneltilmiştir. Örneğin, Refahyol Hüküme-

zaten, "burada"daki *metafiziksel* vurgu, Gül Yetiştiren Adam'da görülen dönüşümünün tersine, hep "eksik" bir şeylerin hissedildiği bocalayışlar, arayışlar, kaçışlar, kabullenişler, oyalanışlar şeklini alır ve çekincesiz bir biçimde kullanabileceğimiz bir anlamda metafizikseldir.[4]

Öyleyse, *Gül Yetiştiren Adam*'daki bu iki *bekleyiş*'i, birden dönüşüveren *iki bekleyiş*'i nasıl yorumlamalı? Bunların ortak bir paydası var mı mesela? Açık ki en azından "yazı" temelli kalırsak, *Gül Yetiştiren Adam*'da *bekleyiş* "yazı"nın dışına taşar. Bu nedenle, Özdenören'in *Çözülme*'den *Denize Açılan Kapı*'ya, *Çok Sesli Bir Ölüm*'den *Çarpılmışlar*'a kadar diğer öyküleri de aynı şekilde vaatlerini yerine getiren öykülerden oluşur. Bunlar hem üslup anlamında hem teknik anlamında hem de dil anlamında *Gül Yetiştiren Adam* kadar kendi dışına göndermede bulunan öyküler değildir. Bu öykülerde, mesela "şimdi", "ŞİMDİ?"leşemez. Ya da *Gül Yetiştiren Adam*'daki denli iki farklı katmanın çatışkılı bir yapı arz ettiği öyküler değildir bunlar. Öyleyse, birer "vakıa" anlatıları olarak kalırlar bu öyküler ve sadece öyküdürler. "Yazı"nın dışında vaatleri yoktur. Ortada vaat de yoktur; ancak Gül Yetiştiren Adam olmasa...

İKİ DÜNYA'DA BİRDEN YAŞAMAK

Bu tamama erdirilmemişlik göz önüne alınmadan, Özdenören'i "İslâmcılık" adı altında genelleştirilen bir akımın, hareketin ya da ideolojinin altında düşünmek ne derecede doğru? Ne derecede *bekleyiş* ve *erteleyiş* hesaba katılmadan, mesela Özdenören'in "deneme"lerinden "İslâmcı kimlik" ya da "İslâmcı siyaset" denilen oluşumları destekleyecek alıntılar bulmak mümkün?[5]

Gül Yetiştiren Adam'a dönelim. Özdenören'in "yazı"sında, öykücülüğünde aksadığı yerlerin en fazla kendisini *Gül Yetiştiren Adam*'da; birinci tekil şahsın ağzından "metropol hayatı"nın ve sıkıntılarının, "burada" kaybolmuşluğun, bocalamaların vesaire anlatıldığı yerler değil de, Gül Yetiştiren Adam'ın anlatıldığı yerlerde, göstermesi bir tesadüf mü? Neden eserin Gül Yetiştiren Adam katmanı, yukarıda da belirtildiği üzere, vaadini yerine getiremeyen bir anlatı olarak karşımıza çıkıyor? Niye Gül Yetiştiren Adam, mesela Sitare, Çarli, Tansel, Zelda ya da bir garson kız kadar "canlı" değil anlatıda? *Gül Yetiştiren Adam* başarılı bir eserken, neden onun bir katmanı olan Gül Yetiştiren Adam anlatısı, harcanmış gibi duruyor? Taşrayı da metropolü de anlatırken başarılı olan bir yazar, niye ken-

ti pratiğinde, devletin "asıl" sahibinin kendileri olduğunu düşünen, "devleti ele geçirilmesi gereken nesnel bir aygıt" olarak gören Refah Partisi 28 Şubat ve Susurluk olayı karşısında "medenî cesaret" gösteremeyiş; sadece "meşruiyet komplekslerinin yol açtığı savunma refleksleri" sergilemiştir.[103] "RP takımının" Türkiye gerçekliğine ilişkin tahayyülleri ve düşünceleri, toplumun geri kalan kısmından farklı değildir. RP kendisinin de beslendiği yozlaşma şartlarını, kendisini yıkmak üzere ortadan kaldırmayı düşünmediği ve İslâmî hareket tarafından aşılmadığı müddetçe, varlığı yokluğundan daha zararlı olacaktır.[104]

Tezkire'nin "kendi üzerine düşünme" çabası, bütünlüklü gibi görüneni açığa çıkararak devreye girmektedir. Bu nedenle, kendi dışındakileri "sapma" içinde olmakla suçlayan "radikaller" ya da radikalliği reddedip söylediklerileriyle ve tavırlarıyla ortada "kişiliksiz" bir din bırakan,

disine yakıştırılan "İslâmcı" sıfatından beklenen (bu sıfatın vaadettiği?) Gül Yetiştiren Adam anlatısında sadece *metafiziksel bekleyiş* ve *erteleyiş* durumunda değil, dil olarak da, teknik olarak da, üslup olarak da eserin diğer katmanına oranla başarısız?

Hemen belirtilmeli ki bu sorulara bir ilk elden cevap, Özdenören'in aslında bu katmanda "öykü" ya da "anlatı" değil, "deneme" yazmasında yatıyor. Sadece bir örnek babından, şu bölüme bakmak yeterli görünecektir: "Şehir boydan boya vernikleniyordu. Boyanıyordu. Marangozlar mobilya yapıyordu. Kızların, gelinlerin çeyizleri katır sırtında değil, kamyonlarla taşınıyordu. Cilalıydı bunlar. Derinlerde bulunan özü büsbütün değiştirmese de gizliyordu ya, bu bile güven veriyordu. Zaten doğar doğmaz bu cilayla, verniklerle karşılaşanlar, onların altındakini bilmiyordu, nerden bilsinler? Onlar için kurulu düzen buydu" (Özdenören, 2002a: 64).

Fazla ayrıntılara dalmadan söylenmek istenen özetlenmek gerekirse, *Gül Yetiştiren Adam*'da Gül Yetiştiren Adam bölümü, "estetik kaygı"yı askıya aldığı için vaadini yerine getiremiyor (açıktır ki burada "estetik kaygı" ve onun askıya alınması ile Kierkegaard'ın kavramı kullanışı arasında büyük farklar var. Burada "estetik kaygı", öykünün teknik, dil ve üslup gerekirliklerini işaret ediyor). Bu Özdenören'in estetik kaygılar haricinde yazdığı zaman hep karşılaştığımız bir durum. Neden böyledir, neden Özdenören bazen estetik kaygısını askıya almak durumunda kalıyor? Bu soruya açıkça cevap, aslında buradaki "cila"nın, "vernik"in neyin metaforu olduğunu tespit edilmeden verilemez. Öte yandan, bunların basit benzetmeler, basit metaforlar olması da aslında o kadar önemli değildir; çünkü bir kez estetik kaygı askıya alınınca, metaforun taşıdığından çok götürdüğü yer, asıl hedefi, gideceği yer, daha önem kazanmaktadır. ("Metaphor"un Grekçe'deki bir şeyi bir yerden başka yere taşıyan araç şeklindeki asıl anlamını hatırlayalım burada.)

O zaman nereye gitmekteyiz? Özdenören estetik kaygısını askıya aldığı zaman bizi nereye götürmek istemektedir? Bu soruya cevap vermeden önce bir hususu işaret etmek gerekmektedir: "*Bir zamanlar*" diye belirtir Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*'inde "Müslümanca bir düzende tiyatro konusunun nasıl çözümleneceği sorusu kafamı kurcalamıştı" (Özdenören, 2002b: 47. İtalikler bana ait.). Şimdi, bu satırları yazdığı sırada, bazı Müslümanların bu konuyu tuhaf bulabileceklerini belirtir; ancak, "*bir zamanlar*", "gerek mektepler" vasıtasıy-

"dünyada bir tür egemenlik kuran pragmatizm rüzgarından fazlaca etkilenen" Müslümanlar[105] tespit edilir. Başka bir deyişle, "kol kırılır yen içinde kalır" ilkesi artık ihlal edilir. Emek-sermaye çatışmasında Hak-İş ve MÜSİAD ("yeşile boyanan sermaye") karşı karşıya geldiklerinde, işçilerin sınıf çıkarlarını unutmaları gerektiğini meşrulaştırmaya çalışanların da gene Müslüman okumuşlar ya da aydınlar olduğuna işaret edilir.[106]

Diğer dergilerde açık olarak itiraf edilmeyen, en radikal eleştirilerden biri İslâmî çevrelerin Batı düşüncesiyle girdikleri "şizofrenik ilişki"dir. Buna göre, Batı bir yandan, "her şeyin nedeni ve sonucu, bütün yenilgilerin ve açmazların sebebi" olarak gösterilirken, diğer yandan, baştan reddedilen ve eleştirilen birçok öğe (örneğin "demokrasi") "araçsal kullanım"a tâbi olmaktadır. Bu "teorik şizofreniyi" aşabilmek için ise, "tek bir Batı ve Batı

la "gerek [...] yayın organları" vasıtasıyla tiyatronun "vazgeçilmez" olduğu zannının zihninde yer ettiğini; o dönemde yaşadığı taşra kentinde tiyatro olmamasına rağmen, tiyatroyu "hayatın zorunluluklarından birisi" olarak telakki ettiğini dile getirir. Ama burada çözülmesi gereken bir sorun vardır: "İslâm, kadının sahneye çıkmasına, sesini namahreme duyurmasına müsaade etmeyeceğine göre", iki "vazgeçilmez"in bu amansız çelişkisinden nasıl bir çözüm ortaya çıkabilecektir. Özdenören, burada, "*bir zamanlar*" yazılacak oyunlarda kadına yer verilememesinden "zenne"yle meselenin çözümüne kadar birçok olasılığı kafasından geçirdiğini belirttikten sonra, bu çözüm yollarının her birisinin açmazlarla malul olduğunu gördüğünü söyler. Bu noktada "*bir zamanlar*" biter ve Özdenören'in niye bu "tiyatro" örneğini kullanmaya gerek duyduğunu okuruz: "İslâmî konular tartışılırken veya ortaya konulurken, çoğu kez benim bu zihinsel tiyatro deneyimimi hatırlamak zorunda kalıyorum."

Öyleyse, "tiyatro" örneği, ona göre, önkabullerin ya da zarurî olarak addedilen şeylerin aslında ne kadar "zihni" ya da "niyet"le ne kadar yakından ilgili olduklarını açıklamak için iyi bir örnektir. Kısacası, İslâm-dışı mantıkla İslâmî olanın anlaşılamayacağını vurgulamak için verilmiştir burada. Ama, ya "*bir zamanlar*" bu şekilde bir zaruret, hayatın bir zorunluluğu, olmazsa olmazı diye gördüğü bu tiyatro meselesini nasıl çözmüştür Özdenören? Elbette, buna doğrudan bir cevap verilmez. Sadece "İslâm-dışı mantık" içine tiyatroyu da alacağımızı biz kendimiz düşünüp buluruz. Ancak burada bir *ertelenmişlik* göze çarpar, hem de doğrudan Özdenören'i ilgilendiren bir *ertelenmişlik*: Özdenören *bir zamanlar* çözmeye uğraştığı tiyatro konusunun *şimdi* nasıl çözümlenmesi gerektiğine cevap vermediği gibi, *Denize Açılan Kapı* adlı öykü kitabında iki oyuna yer verir ve bunlarda kadın karakterler de vardır (Özdenören, 1983: "Kapıyı Vuran Kim" ile "Beklenen" oyunları). Diyelim ki bunlar, oynanmak için değil, okunmak için yazılmış oyunlardır; ama zaten Özdenören'in yaptığı da yazarlık değil midir?

Öyleyse, yazı (ya da edebiyat ya da öykü veya oyun) ile "düzen"in, Özdenören'de, bir çelişki bile değil bir çatışkı biçimini almasını beklemeli miyiz? Ancak bu beklentimiz boşunadır. Yazarın *bekleyiş*'i, bizim beklentimizi aşar; çünkü o, temelde, *metafizikseldir*.

Bu noktada, demek ki, Özdenören'de "iki dünya"nın, öncelikle "dışarı"da bir yerlerde mevcut olmasından önce kendi "içinde", bu *İki Dünya* ya-

düşüncesi bütünü" olmadığını; "artık tarihsel hiçbir misyonu olmayan Doğu-Batı ikilemine" dayanarak bir yere varmanın mümkün olmadığını; demokrasi gibi kavramların salt bir araç olarak kalmaktan öte, "bir değerlerinin" olduğunu kabul etmek gerekmektedir.[107]

Ancak, *Tezkire*'nin genel olarak İslâmî hareket karşısındaki eleştirel konumu ve dili, özellikle 2000'den itibaren, derginin içinde de "özeleştiri" mekanizmasının abartıldığı yönünde eleştirilere de neden olmuştur. *Tezkire* imzasıyla çıkan, oldukça sert tonlu bir yazıda, Müslümanların "öz-düşünümselliklerinin" kendi söylemlerinin sonu olarak algılandığı vurgulanmış; "vahşi bir sevinçle karşılanan" bu tür özeleştiri faaliyetlerinin, giderek "İslâm'ın mevcut dünya düzeni hakkında yaptığı tonlarca eleştiriyi" gölgede bıraktığı belirtilmiştir. "Karmaşık iktidar ve sömürü ilişkilerinin çirkin ve vahşi tabiatı

zarında mevcut olduğunu görmemiz gerek. *Bekleyiş* ile *erteleyiş*'i, onun İslâmcılığı (ya da bir ihtimal, İslâmcı olmayışı) açısından önemli bulmamız da bu noktada önem kazanmaktadır öyleyse. Çünkü bu "iki dünya", bilincin yaralanmasını doğuracak bir durum çıkarmaz ortaya,[6] ya da genel-geçer anlamıyla İslâmcılık açısından nerden durduğuna bakılmadan önce Özdenören hakkında cevaplanması gereken başka meseleler vardır ve bunlar, onun satırlarından alıntılarla ya da satır aralarına dair okumalarla değerlendirilebilecek kadar tek yönlü değildir.

Öyleyse, birbirleriyle barışık olmasa da, bu "iki dünya"nın bunca huzurlu bir arada bulunabilmesinin nedeni nedir Özdenören'de?

"EKSİK" KALANIN GETİRDİĞİ

Bekleyiş noksanlığı çekilen bir şeye matufsa *erteleyiş* de mevcut olana dönük bir tavırdır aslında. *Bekleyiş* ne kadar edilgen ve negatifse, *erteleyiş* de bir o kadar etken ve pozitiftir. *Bekleyiş* ne kadar vaatle ilişkiliyse, *erteleyiş* de bir o kadar bu vaadin bir vaadidir. Yoksa yazarın "İslâm'ı başka dinler veya dünya görüşleriyle karşılaştırırken, insanların bekledikleri şeye nail olacakları hususunda sanki bir teminat verme motifinin [...] gizlice mevcut olduğu düşünülebilir" veya "gerçek anlamıyla iman etmenin bu tür endişelerden [yani, "dünya kaygısı"ndan] münezzeh kıldığı idrak edilebilmelidir" (Özdenören, 2002b: 73) şeklindeki uyarılarını konumlandıramayız. Açıktır ki bizzat yazarın kendisinin de, burada sözünü ettiği türden kıyaslamalara ya da karşılaştırmalara çokça başvurmaktadır (mesela, bu açıdan "demokrasi"ye ilişkin bir değerlendirme için bkz. Özdenören, 1998: 28). Yine, bir çelişki ya da çatışkı aramak boşundadır bu kıyaslamalarda; çünkü yazar, *yaşadığı dünya*'ya, başarılı ya da değil, *profan* bir pencereden değil, *metafiziksel* bir pencereden bakmaya çalışmaktadır. Özdenören'in bu penceresinden toplumda "Müslümanca şuur"a sahip olmayan kimselerin bile kendilerini "Müslüman" addetmesinin yanlış ya da hatalı olmadığı, ama bu "şuur"a ermelerinin beklendiği görülmektedir; bunun için de onu "gerçekten sarsabilecek ve kendisine getirebilecek yeni bir yaklaşım tarzı ve yeni bir üslup, belki yeni bir dil" aranmalıdır (Özdenören, 2002c: 67. Bu noktada yazarın, bir dergide okuduğu Uriel Heyd'in "Ömürlerinde hiç Kuran okuyup incelememiş ve şeriat üzerine bildiklerini de hiçe sayan genç bir Müslüman yine de Müslüman olduğunun farkındadır. Hem de

üzerine, İslâmcılık adına bir şeyler söylemek daha acil bir görevken, hiç yapılmayacak tek şey özeleştiridir." Çünkü, "alçakgönüllülük erdeminin sonucu olarak tezahür eden söylemler zalimin zulmünün gerekçesi" haline gelmektedir.[108]

İslâmî Düşüncede "Süreklilik ve Derinlik" ya da Yenilenme

Tezkire'ye göre, İslâmî hareketin siyasal versiyonlarının yaşadığı sorunun temelinde düşüncedeki "derinsizlik" ve "süreksizlik" yatmaktadır. Ancak özellikler sadece İslâmî hareketin kendisinden değil; Türkiye toplumsal ve düşünce hayatının da krizinden kaynaklanmaktadır.[109] Bu nedenle, dergi teoride "sürekliliği" aramış ve korunması gerekenlerin, vazgeçilmezlerin bulunduğunu "hatırlatma" işlevi üstlenmiştir.[110]

İslâmî hareket, içinde yer alan cemaat ve grupların birbirlerine karşı takındıkları "horgörü ve kınamaya" rağmen, açıkça

şiddetle" şeklindeki gözlemine şiddetle katıldığını da unutmamak gerek).

Dolayısıyla, Özdenören'in dili hiç de siyasal değildir; eğer varsa öyle bir dil, *İslâmcı dil*'le paylaştığı pek fazla bir noktası yoktur onun. Yazarın *iki dünya*'sı, *yaşadığımız günler* içindedir.

Ama Gül Yetiştiren Adam'ı ne yapacağız? Ya da eğer yazarın demokrasi veya laiklik konusunda söylediklerine bakarak hakkında yargıda bulunuyorsak "tiyatro" konusunda yazdıkları ile yaptıklarını nasıl konumlandıracağız? İşte aslında tam bu nokta, Özdenören'in *iki dünya*'sının öncelikle kendi *iki dünya*'sı olduğunu bize kanıtlayabilecek bir noktadır. Bu iki dünyadan birincisi *bekleyiş* olmadan, vaat olmadan tanımlanamayacak bir dünyadır ve Gül Yetiştiren Adam'ın dünyasıdır; eksiktir, "yazı"da dahi vaadini yerine getirememektedir; estetik kaygı, unutulup ya da askıya alınıp bir "deneme" üslubuna maruz bırakılmaktadır. Ama aynı zamanda, ona, ikinci dünyadan, "zaman aralıkları"nın dünyasından bakılmaktadır ve burası da *erteleyiş*'in dünyasıdır. Ama "vakıa"nın da dünyasıdır. Dolayısıyla, her ne kadar "hayat tarzı", "düzen", "yeni dünya düzeni" gibi geniş tanımlamalara; ekonomik ya da hukuksal veya sosyal göndermelerle yapılan tanımlamalara; demokrasi, kapitalizm, materyalizm, laiklik gibi belirli noktalardan yola çıkan tanımlamalara başvurulsa da, ve bunlarla İslâm ve ondan yola çıkan "Müslümanca" düşünme ve yaşama konularında fikir yürütülse de, Gül Yetiştiren Adam'ı bile "eksik" tanımlamaya, onu "deneme"nin mantığına kurban etmeye hazır bir dünyadır da.

Bu nedenle, Özdenören, *hareket* içermeyecek kadar *yazı* adamıdır. Bu *yazı*, her şeyden önce, *siyasal bir dil*'e değil, *yazı*nın kendi araçlarına dayanmaktadır. Eğer onu İslâmcı sayacaksak, İslâmcılığın yeni baştan tanımlanması, İslâm'ın bir *din* olduğunu önplana alan bir şekilde yeniden tanımlanması gerekmektedir (ki bu, bu terimin, tanzim edildiği amaç için bir araç olmaktan çıkarılmasını işaret eder). Çünkü Özdenören, "bilinçli bir Müslüman"ın hayatında din-dışı diye tanımlanabilecek bir alanın olmadığına inanmaktadır. "... [İ]lk yazı denemelerimde din dışı kalmaya, çünkü başka türlüsünün olmayacağına taykınlaşmaya çalışıyordum" der (Özdenören, 2002b: 27). Gerçi burada "bilim" ile "din"in iki ayrı kategori olduğuna dair inancı eleştirmektedir; ama demek ki, diye düşünebiliriz, Özdenören'in o ilk dönemde, gençliğinde denediği yazılar dışındaki yazılar, dinin önplanda olduğu, din dışında kategorileri benimsemeyen yazılardır. Ancak

tartışmadığı için, Müslümanlar bugün "hak etmedikleri bir teorik mahkumiyet" içindedirler. Düşünce faaliyetlerinin sınırlı olması nedeniyle, farklılıkların farkında olmayan hareket dışa karşı da monolitik gibi görünmektedir. Kendi üzerine düşünebilen "özne"nin ortaya çıkarılabilmesi için ise bu monolitik yapının içine dalmak ve "İslâmî hareket" hakkındaki düşünceleri "eşine az rastlanılır bir açıklıkla" ifade etmek gerekmektedir.[111]

Dinin doğrusunun tek olmasına rağmen, dinin öznelerinin doğruları tek değildir. Buna bağlı olarak, *Tezkire*, insanın Müslüman olarak da düşünebileceğini; düşünmenin/hakikatin kimsenin tekelinde bulunmadığını; "teorik derinliğin" ancak farklılıkların ifade edilmesiyle kazanılabileceğini ve işlevsel olabileceğini savunur.[112] Dolayısıyla, dinin sekülerleşmesinin yolunu açan modernist İslâmî yaklaşımlar da dahil olmak üzere, düşünüm-

burada *bekleyiş*'in ve *erteleyiş*'in de ortadan kalktığını; yazarın, artık *bir bilinç düzeyi*'nden yazmakla, bütün bu problematikleri de *ertelettiğini* (*ertelediği*'ni değil, *ertelettiği*'ni; çünkü onunkisi *bilinçli* bir durumken, bu *erteleme*'yi yapan özne artık başkasıdır ve onun adına da yapmamaktadır; bu *bilincin* "yaralı" olmamasının en başta gelen nedenlerinden de birisidir bu durum) söylemek mümkün görünmektedir. İşte tam da bu *erteletme* nedeniyledir ki Özdenören, bir anlamda muhafazakârlığa yakın durmaktadır. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Gül Yetiştiren Adam olmasa...

Dolayısıyla, *Gül Yetiştiren Adam*'dan yola çıkarsak, *bekleyiş* kadar "vakıa"nın bir anlatısı olarak edebi dil de, Özdenören'in İslâmcılığını sınamak için önemlidir. Ancak, görüldüğü üzere, bu durumda ya İslâmcılık tanımının içeriğinin genişletilmesi gerekmekte ya da İslâmcılığın *münferit İslâmcılık*'lardan oluştuğunun ve dolayısıyla, eğer varsa, İslâmcılık denen bir ideolojinin kolay kıyaslanabilir demokrasi ya da laiklik veya insan hakları yahut da genel anlamıyla Doğu-Batı çatışkısı gibi ikili tanımlama çabalarından kurtarılarak *ertelenen* ve *beklenen* yönleriyle tanımlanması gerekmektedir. Bu ikinci ihtimalin nedeni, o *münferit İslâmcılık*'ları İslâmcılık gibi genel bir kategori altında birleştiren şeyin, ideolojiden daha çok, ertelemeye ve (yeniden) beklemeye yol açan unsurlar birlikteliğidir.

Ancak, Özdenören tarzı İslâmcılık'ta, bir taraftan *bekleyiş* ve *erteleyiş* ve diğer taraftan ise *din*e sığınılarak bu ikili kavramımızı *ertelettiriş*, İslâmcı dilin *Gül Yetiştiren Adam*'da olduğu gibi o bir anlık parlayıp aniden sönen *metafizik* din algısına tahvil edilerek tutturabildiği yerden bir modern dünya eleştirisine dönüştürülmesinin de nedenidir. Dolayısıyla bu tarz bir İslâmcılıkta *yazı*da çizilen sert sınırlar, aslında din-dışı olduğu ima edilen alanların *gizli* bir biçimde bir tür *zaptedilmesi*'yle birden siliniverir. Gül Yetiştiren Adam'ın *yazı*'da silik kalmasını, ama diğer karakterlerin hayli canlı bir şekilde betimlenmesini, buna yorabiliriz.

Öyleyse Özdenören tarzı İslâmcılıkta, her şeyden önce bakılması gereken alan, *din* algısıdır, bu algının *bekleyiş* ve *erteleyiş* temelli şekillenmesi, ama aynı zamanda da kendisini *ertelettirmesi*'dir. Eğer bu durum göz önüne alınmazsa ve Özdenören genel bir İslâmcılık kategorisi içinde değerlendirilirse, İslâmcılık denen şey, çok kolayca muhafazakârlık veya sağcılık gibi siyasî terimlerle ifade edilen kategoriler içine sığdırılmakla ve kendi başına *din* sanki *okkült* karakterli bir yapıymış gibi sunu-

selliğin ve derinliğin artırılması yönünde farklı kesimlerle eleştirel bir diyalog kurmaya çalışır.[113]

Modernist ya da "tüketimci" yaklaşımlar karşısında "süreklilik" tesis edilmeye çalışılırken, aynı zamanda Islâmî düşüncenin yaşanılan dünyadaki "hicret" özelliğine paralel olarak, "yenilenme" arayışıyla diyalektik bir bağ kurulmaya çalışılır. Deniz Gürsel'e göre, "Müslüman aydınların bugün yapması gereken, kitabi ve tarihsel mirasın nostaljisine gömülmek yerine, 'tarih', 'devlet', 'medeniyet', 'akıl', 'bilinç', 'özgürlük', 'felsefe', 'sanat', 'hukuk', 'tabiat', 'toplum', 'sınıf', 'birey', 'adalet', 'siyaset', 'ahlak' gibi eksen olabilecek kavramların çerçevesinde, bugünün meselelerini açıklamaya çözmeye aday, kavramsal sistemler geliştirerek, geleneğin yaratıcı yenilenmesinin önünü açmaya çalışmaktır." Bu yönde, Batı düşüncesini ve özellikle onun Hegel ve

larak analiz yanlışlıklarına düşülmekle (ki, mesela, *takiye* konusunun siyasî literatürde yersizce bunca *yer* edinmesinin bir nedeni de budur)[7] kalmaz; ama aynı zamanda da, İslâmcılığın *din*'den gelen boyutları unutularak *din* aşırı bir toplumsal indirgemeye tâbi tutulur ve dolayısıyla İslâmcılık *din*'i problematize eder bir mahiyette sunulur (ki aslında çoğunlukla yapılan da, budur). ❐

DİPNOTLAR

1 Özdenören'in ilk deneme eserinin *İki Dünya* olması anlamlı değil midir bu açıdan? Bkz. Özdenören, 1977. Özdenören'in bir çevre oluşturduğu ve geniş toplum kesimlerince tanınmasına vesile olan bu ilk deneme kitabının yayımlandığı Akabe Yayınları ile bu yayınevi çevresinde öbeklenmiş şair ve yazarların çıkardığı *Mavera* dergisi nedense, daha çok düşünce alanında bir İslâmcılıktan çok, edebiyat alanında İslâmcı kimliğe sahip şair ve yazarların bir dergisi olarak bilinegelmiştir. Özellikle Nuri Pakdil'in *Edebiyat* dergisiyle başlayan bu İslâmcı edebiyatı dil ve üslup açısından dönemin genel edebiyat ortamından pek ayırt eden unsurların olmayışı, hatta dil ve üslup açısından bu ortamın ilerisinde ürünler vermeleri, bizi, özellikle, Özdenören'in *kimliği* ile Türkiye'de nerede durduğu noktasında, bir açmaz içinde bırakacak bir niteliğe sahiptir. 20 Mayıs 1940'ta Maraş'ta doğan Özdenören, ilk ve orta eğitimini Maraş, Malatya ve Tunceli'de tamamlar. İÜ İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü ve İÜ Hukuk Fakültesi mezunu. Uzman yardımcısı olarak 1967'de girdiği DPT'de görevini sürdürürken "Kalkınma Ekonomisi" konulu master programını tamamlamak için Amerika'ya gider. Yurda dönüşünde girdiği Kültür Bakanlığı'nda müşavir ve müfettiş olarak çalışır (1975-78). Görevinden ayrılarak bir dönem *Yeni Devir* gazetesinde kültür, eğitim ve haberleşme ağırlıklı günlük yazılar yazar. Yeniden DPT'de uzman, yayın temsil dairesi başkanı, genel sekreter yardımcısı, genel sekreter olarak görev yapar. Bürokratik görevlerinin yanı sıra, lise yıllarında ikiz kardeşi Alaattin Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt ve Akif İnan ile Maraş'ta çıkardıkları *Hamle* dergisinde başlayan yazı hayatını, Sezai Karakoç'un *Diriliş* ile yukarıda anılan Nuri Pakdil'in *Edebiyat* dergisiyle sürdürür. Ancak daha çok *Mavera* dergisiyle özdeşleşen bir edebiyatçı kişiliği vardır. Temelde Anadolu insanının kendi iç âlemini kurma gayretlerinin gözlendiği hikâyelerinde, değerlerinden koparılmış ve modern kentlerin varoşlarında kıstırılmış bireylerin acılarını, yalnızlıklarını gündeme getirerek yanlışa yönlendirilmiş ülke insanının yaşadığı çarpılmayı ve kültür şokunu kuşatıcı ve derinlemesine bir yaklaşımla anlatır. *Çok Sesli Bir Ölüm* ve *Çözülme* adlı hikâyeleri TV filmi yapılmış, bunlardan ilki Uluslararası Prag TV Filmleri Yarışması'nda jüri özel ödülünü almıştır. Ancak özellikle 1980'li yılların sonlarıyla birlikte hikâyelerinden çok deneme yazılarıyla tanınmaya başlanır. Bu kez, "İslâmcı edebiyatçı" kimliğinden ziyade, "İslâmcı" kimliğiyle önplana çıkar. Özellikle *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* ile birlikte, bu kez de dönüşüm ve yeniden yapılanma içinde bocalayan ve çok çeşitli akımların çok sesliliğinde boğulan İslâmcı kuşağa, denemelerinde, yeni bir yön kazandırma uğraşısı içine girer. Eserleri: (Hikâye) *Hastalar ve Işıklar, Çözülme, Çok Sesli Bir Ölüm, Çapılmışlar, Denize Açılan Kapı, Kuyu, Hışırtı, Ansızın Yola Çıkmak*; (Roman) *Gül Yetiştiren Adam*; (Deneme) *İki Dünya, Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler, Yaşadığımız Günler, Ruhun Malzemeleri, Çapraz İlişkiler, Yeniden İnan-*

Gramsci gibi esaslı düşünürlerinin fikirlerini birçok yerden kırıp başaşağı ederek bir yapı bozumuna uğratmak ve kendi tarihimiz ve toplumumuzu açıklamak için elverişli hale olabilecek bir teori kurmaya çalışmak gerekmektedir. Çünkü, adaletin sağlandığı ve insanlık onurunun korunduğu yeni bir dünya için, elimizde bulunan tek fırsat olan siyasî mücadele teorik araçlarla ve eleştiri silahıyla sürdürülebilecektir.[114]

"Sağ"la Ayrışmak; "Sol"la Konuşmak

Tezkire'deki önemli tartışma konularından biri de "kendine has bir siyasî dil" oluşturamamış olan İslâmî hareketin "sağ" ve "sol"la ayrışma sorunudur ve dergi her iki konumla da ilişkisini gündeme getirmiştir. Öncelikle, *Tezkire*'ye göre, gerek "sol", gerekse "sağ", hareketin dışında yer alan "sosyolojik objeler"dir ve bu konuya iki ayrı sayı ayrılmıştır.[115] Ancak, derginin bu konudaki siyasal duyarlılığını anlamak

mak, Kafa Karıştıran Kelimeler, Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı, Müslümanca Yaşamak, Red Yazıları, Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti, Ben ve Hayat ve Ölüm, Acemi Yolcu, İpin Ucu, Kent İlişkileri, Yüzler, Köpekçe Düşünceler, Yazı İmge ve Gerçeklik. Özdenören, halen *Yeni Şafak*'ta deneme yazmaya devam etmektedir.

2 Metafizik, aslında problemli bir terim, özellikle bir "din" olarak İslâm söz konusu olunca. Ancak burada "metafizik" ile "din" teriminin münavebeli kullanıldığını; bu anlamıyla felsefedeki çağrışımlarının ötesinde bir çağrışıma tâbi olduğunu hatırlatmak, üzerinde ayrıca ve uzunca durulması gereken bu konu için, şimdilik yeterli görülmektedir.

3 Burada İslâmcılık tanımlamasını, "tarihin içine düşmek" ve "siyasal" ve "stratejik" bir "dil"e sahip olarak tanımlarken, onun genel tanımlanış biçimlerinin dışında pek fazla bir şey söylemiyoruz. Yine de İslâmcılığın bu şekilde tanımlanması, "münferit" yazarlarda mesela İsmet Özel'de ya da Ali Bulaç'ta İslâmcılığın aldığı şekil konusunda yazılanlarda da pek rastlanmaz. Sanki "zamansız" bir düzlemde mesela "demokrasi" ya da "laiklik" ya da İslâm toplumlarını diğer toplumlardan ayıran farklılıklar üzerinde karar verilebilecekmiş gibi davranılır. Buradaki İslâmcılık tanımlanmasında baz alınan doneler için bkz. Çelik, 2002. Öte yandan, mesela "demokrasi"nin de ulaşılacak bir hedef gösterilmesi, sadece Batı-dışı toplumları için değil, demokratik toplumlar için de "hedef"ler sunar aslında ve *bekleyiş* ufkuna sahiptir. Bu konuda bkz. Derrida, 1992, özellikle "Call It A Day For Democracy" bölümü. Derrida'nın "beklenen demokrasi" konusunda başka eserlerinde de benzeri bir tema işlenir.

4 Burada "çekincesizce"den murad, 2. notta metafizik terimi hakkında belirtilen çekincelerden muafiyettir. Dolayısıyla eğer *Gül Yetiştiren Adam*'da iki tür *bekleyiş* olmasaydı, bu ikinci duruma rahatlıkla metafiziksel diyebilirdik.

5 Bunun bir örneği olarak bkz. Kuran, 1977. Kuran, Özdenören'i bir yerde, İslâmî hayat tarzının yaşanamamasından kaynaklanan sıkıntılara değinirken alıntılar. Bu noktada, Özdenören'de bu tür sıkıntılara değinilmediğini falan öne sürmediğimizi; ancak bu meselelerin, mesela "İslâmî ekonomi" ya da "kimlik politikaları" gibi dar alanlara sıkıştırılmasının ne derece hakkaniyetli olduğunu sorgulamaya çalıştığımızı belirtelim. Tabii ki bu sorgulamaya, Özdenören'in bu tür girişimler için ne denli hazır olduğunu da dahil ederek.

6 "Yaralı bilinç"i, Daryush Shayegan'ın kullandığı anlamda kullanıyorum; bkz. Shayegan, 1991. Özdenören'de ortaya koyduğumuz bu *iki dünya*'nın "yaralı" olmamasının nedeni, onun meselelere baktığı "yer"in bu *iki dünya*'yla problemli bir ilişki sunmamasıdır. Belki bir problem vardır, ama bu bizim tespit ettiğimiz bir problemdir. Yazar problemleri, kendi *iki dünya*'sı içinde, zaten ertelemiştir.

7 Bu takiyye örneği, "din"in yerinin yanlış konumlandırılması açısından, sadece Türkiye'den bulunabilecek bir örnek. Oysa, aynı mantık, Batı ülkelerinde Hıristiyan demokratların neden "dinci" bir kategoride sunulmadığını da açıklamayamaz. Öte yandan, Batı'da "kamusal alan"da "dinî ideoloji"den beslenmeler, Türkiye'dekiler için belirtmek gerekirse, İslâmcı denilen yazarları İslâmcı yapan unsurlar kadar mebzul. Dolayısıyla Türkiye'de İslâmcılığın, dinden beslenen bir ideoloji değil de ciddiye alınmanın bir başka biçimi olduğunu ileri sürmek için yeterince kanıt da mevcut.

için, ilk olarak toplumdaki "sınıfsal" tavrına bakmak yararlı olabilir.

Türkiye'ye dair yapılan analiz ve değerlendirmelerde, *Tezkire* yazarlarının önemli bir yer ayırdıkları konulardan biri de "sermaye" ve "liberalizm"dir. Sermaye çevreleri giderek "ülkenin zinde güçleri"ne kıyasla daha belirleyici hale gelmekte; siyaset sahnesine örgütleyici müdahaleler yapabilmekte; güç ilişkileri "sermayenin mutlakiyetçi güdümüne" girmekte dir. Türkiye'de giderek "siyasal bir imkân" olarak görünen, tüm iktidar ideolojileri gibi "kendi tarihsellik ve olumsallıklarının izlerini silerek tarihdışılaşmaya", "doğallaşmaya" ve "insanlığın ezeli ve ebedi gerçekliği" olarak sunmaya çalışan liberalizm aslında sadece "zulüm ve acı" sunmaktadır.[116]

Ancak liberalizm doğrudan Müslümanların hayatiyetiyle de ilgilidir. Küresel kapitalizm kültürleri tekdüzeleştirici etkileri

bir yana, doğrudan Müslüman toplumların varoluş şartlarını ortadan kaldırmaya; bir "kültürel melezlik" formu içerisine girmeleri mukabilinde, hayat hakkı bağışlayarak, "çağdaş Müslüman öznelliğinin" ifade formlarını da kendi içinde eritmeye çalışmaktadır. Buna karşılık, Müslümanların "sözümona muhafazakâr 'miras muhafızları'"yla birlikte kapitalizmi aklamak gibi bir yanlışa düşmemeleri gerekmektedir.[117]

Tezkire'nin tavrının, genel olarak, toplumsal hayat karşısında sahip olduğu dil ve jargonun "sol" vurgulara sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu dil, "Kemalizm'le girdiği diyalogun gölgesinde, sağcılığın konformizmine yakınlaşan bir trend izleyen" ve "sol olamayan" Türk soluyla[118] alabildiğine mesafelidir ve daha çok evrensel "sol" duyarlılıkları çağrıştıran bir vurgu içerir.

Özellikle carî İslâmî hareketin eleştirisiyle birlikte, şimdiye kadar solun kullanımında olan "sınıf", "sömürü" gibi kavramlar da ilk defa bir İslâmî derginin söylemine girmiştir. Çünkü (homojen bir Batı olmadığı gibi), homojen bir Türkiye de yoktur. Yani hem "imtiyaz", hem "sınıf" vardır; "üstüne üstlük Türk toplumu kaynaşmış bir kitle de değil"dir. İslâmî hareket daha adil, baskının ve sömürünün olmadığı bir toplum projesine sahipse, "kendinden menkul meşruiyetini" sorgulamak ve toplumda varolan farklılıkları hem görmek, hem de onlarla birlikte varolmayı öğrenmek mecburiyetindedir.[119]

Nuray Mert, kendini ifade etmenin yolunu sağ ve sol ayrımı dışında yapmaya çalışan İslâmî dilin aslında "iktidar söylemine eklemlendiğini" ve sol geleneğin altını çizdiği "sınıf" ve iktidar ilişkilerini reddeden dinî söylemin statükoyu teyit etmekten başka bir şey yapmadığını belirtir.[120] Bu duyarlılığa ilişkin olarak, büyük ölçüde sadece solcuların "gündeminde" olan ölüm oruçları gibi konular karşısındaki "vurdumduymazlığa" gösterilen tepkiden[121] bahsedilebilir.

Başka bir deyişle, *Tezkire*'de, İslâmî hareket üzerine yapılan değerlendirmelerde olduğu gibi, "sol" da parçalanarak okunur; "*establishment* dışı bir 'sol' mefhumuna belli ölçülerde siyasal bir saygı duymak ve bu duyarlılığı korumak" gerektiği dile getirilir.[122] Hatta daha net biçimde, Cihan Tuğal veya *Umran*'da da yazan Dilaver Demirağ örneklerinde olduğu gibi, "birden çok sosyalistlik, birden çok dindarlık biçimi olduğu göz önüne alınırsa, bazı düzlemlerde anlamlı bağlar kurulabileceği",[123] İslâmcı hareketin "özgürlükçü, etik, manevi, sezgisel, doğacı, cemaatçi, dişil ve merkezsiz, anti hiyerarşik, çok farklı değerler etrafında bir araya gelen çoğul bir hareket olarak yeni sol" (ya da fikrî kaynağı anarşizm olan alternatif küreselleşme) ile irtibatlandırılabileceği[124] dile getirilmiştir.

Öte yandan, *Tezkire*'de sağla ayrışma çabası ise oldukça nettir, fakat bir o kadar sorunlar yumağı ile karşı karşıyadır. Öncelikle, Osmanlı'dan bu yana, Türkiye'nin demokrasi tarihinin önemli bir kısmına İslâm bir meşruiyet kaynağı olarak refakat etmiştir."[125] İslâmcılık modernleşmenin doğurduğu toplumsal rahatsızlıkları sağaltıcı, uzlaşma sağlayıcı "yerlilik argümanı"nı sunmuştur. Buna bağlı olarak, İslâmcılık kendi başına siyaset üretememiş, bir siyasal hareket olarak toplumun talep ve arzularına tam anlamıyla tercüman olamamış, sistemin belirlediği sınırlardan çıkamamış ve bu özelliği 28 Şubat süreciyle tezahür etmiştir. Türkiye'nin modernleşme politikaları içinde, İslâmî hareket sağın hegemonik gücüne eklemlenmeye, zoraki bir "tarihsel ittifaka" mahkum olmuş; "muhafazakârlık" kanalıyla konformist ve uzlaşmacı refleksler geliştirmiştir. İslâmcılığın sağcılaşmanın olumsuz etkilerini aşması ise ancak bir "düşünümsellik" ve "özeleştirellikle" mümkün olacaktır.[126]

Öte yandan, genel olarak dinler iktidarlar tarafından benimsendikleri çeşitli za-

manlarda mevcut durumu makulleştiren ideolojilere dönüşmüş olsalar bile, otantik referanslara dönüş arayışı, halkın, mazlumların ve ezilenlerin sesi olma çabası eksik olmamıştır. Ve sağcılıkla asla bir akrabalığı bulunmayan İslâm'ın söylemindeki hakkaniyet arayışı, muhaliflik ve evrensellik itibariyle ise sola daha yakındır. Ancak, bu yakınlığa rağmen, İslâm'ın sağ ve solun ötesinde taşıdığı derin iddialar dar bir eksenin içine hapsedilemez ve bu özellikle Türkiye örneğinde imkânsızdır.[127]

İslâmî Hareketi Yeniden Düşünmek ve Yeni Siyaset

Tezkire İslâmî hareketin kavramsallaştırılması üzerine önemli bir mesai harcamıştır. Bu konuda esas olarak, birbirleriyle "konuşma" içinde olan iki eksen belirginleşir. Bunlardan biri, "bir toplumsal hareket olarak İslâmî hareket"; diğeri ise "bir din olarak İslâm"dır. Ahmet Çiğdem'in yazdıklarını aktarırsak, İslâmî hareket bir yandan bu toplumda yer alan ve gelişen bir harekettir; dolayısıyla, tarihselliği görmezden gelerek ve pratikte hiçbir sosyolojik geçerliliği kalmayan bir tür "ümmetçi-evrenselciliğin" de yardımıyla Türkiye'de yaşamıyormuş gibi yapmanın ve de davranmanın hiçbir faydası yoktur."[128] Başka bir deyişle, Kuran'ın bildirisine muhatap olanlar tarihsellikleri olan somut insanlardır ve Müslümanlar tarihlerinde bir kere sahip olduklarına inandıkları ontolojik bütünlüğe artık sahip değillerdir.[129] Müslümanların veya İslâm'ın alabildiğine dağınık (diasporik) ve kaotik yaşadığı bir ortamda, İslâm'a da bütüncül bir çerçeve giydirmek imkânsızdır. Buna ek olarak, "İslâmcılık" sadece İslâmcıların söylemleri ve pratikleri ile oluşmuş ve anlaşılabilecek bir şey değildir. Aynı zamanda toplumdaki algı ve adlandırmaları da içeren "diyalojik" bir ortak kullanım, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.[130]

Bu tespit, aynı zamanda, İslâmî hareketteki bütün zaaflara ya da Olivier Roy gibi siyasal İslâm'ın sonunu ilân edenlere rağmen, İslâmî hareketin sona ermediğini de anlatmaktadır.[131] Çünkü, İslâm'da ve İslâmî harekette "özcülük" arayan ve Müslümanlar tarafından da simetrik olarak paylaşılan oryantalist yaklaşımların tersine, İslâmî hareket "Müslümanların tarihselliği" ile, İslâm'ın sadece bir tezahürü olma özelliğiyle anlaşılabilir. Yani İslâmî hareket ilahî ya da metin-merkezli, hiçbir değişim ve yorum kabul etmeyen, fundamentalizmle özdeşleştirilebilecek bir hareket değil; Müslüman kimliğiyle siyasal katılımda bulunmak isteyenlerin beşerî, tarihsel ve toplumsal hareketidir. Başka bir ifadeyle "yorum" içerir. Humeyni de dahil olmak üzere, siyasal İslâm hikâyesinin önde gelenleri yorumcudur. Yorum ise "beşerî" bir iştir.[132] Hayatın en önemli ilkesi değişimken, yaşayan bir hareketin, yol alan bir siyasî hareketin en doğal durumu da yol boyunca geçireceği değişimdir. Belli dönemlerde belli siyasal ifade biçimlerinin seçilmiş olması, bazılarını terk edilmesi hareketin sonunu ifade etmez; ancak istencin başka türlü ifadeleri olarak anlaşılabilir.[133]

Ancak öte yandan, dinî hareketlerin modernizme karşı bir alternatif olarak ortaya çıkması, bir toplumsal hareketin yükselişinden daha fazla bir şey ifade etmektedir. Bu, tarihsel sürece "katışıksız akıl" dışında da öznelerin egemen olmak istedikleri anlamına gelmektedir.[134] Bu bağlamda, İslâm, bu dünya karşısında ve gelecek hakkında Müslümanlara "kendi gelenekleri (kendi kavramları) içerisinden sohbet etme" imkânı vermektedir.[135]

Tezkire yazarlarının siyasete bakışındaki diyalektik anlayışın izini küreselleşen dünyada siyaset meselesinde[136] de sürmek mümkündür. Küreselleşme sadece egemen sermaye ve kültür açısından değil, aynı zamanda bu kültürün karşı güçleri açısından da bir "imkân"a dönüşmekte; küreselleşme "diyalektik karşıtını" hazırlamaktadır.[137] Küresel dünyada yapılacak siyasetin

referansları da küresel bir duyarlılıkla olmalıdır. Çünkü, "İslâm Türkiye'deki veya bütün dünyadaki meşruiyetini bir 'yer'e ait olmaktan alamaz"; meşruiyetini "bir yer"den alan bir hareket veya çağrı ise ancak "ırkçı bir hareket" olacaktır.[138]

Siyaset tek bir yerde yapılamayacağı gibi, bir muhalefet hareketini etkisiz hale getirmenin en iyi yolu olan "devlette istihdam" edilerek de yapılamaz.[139] Öte yandan, 11 Eylül örneği (yapanlar gerçekten işaret edildiği gibi "İslâmcılar" ise), küreselleşme karşısında adalet arayışının terör aracılığıyla gerçekleştirilemeyeceğini göstermiştir; çünkü, "adalet istenirken, adalet dışlanmıştır."[140] Ömer Çelik'in ifadesiyle, "yeni siyaset" "dünyaya karşı ve dünyayla birlikte", "kendisi kalarak ve kendisini dönüştürerek" bir tavır alma, alabilme yeteneğidir."[141] Bu siyaset anlayışında Ulrich Beck'in kavramsallaştırdığı, "(kurallar tarafından yönlendirilen) yukarıda siyasetten çıkıp, (kuralları değiştiren, düşünümsel siyasete, siyasetin siyaseti - *sub-politics*) aşağıda siyasete (Beck, 1999) gönderme yapılır: Küreselleşmenin en önemli vasfı olan topyekûn "siyasallığın icadı" siyasal kavramını hayatın her ânıyla ilgilidir ve düşünümsel bilinç durumuna tekabül eder.[142]

Bitmemesi bir yana, bu yeni siyaset ortamında, "İslâmcılık" entelektüel, siyasal ve kültürel alanlar arasında sınır çizgilerini bulanıklaştıran, onların bir "'sınır' olma haysiyetlerini iğfal eden bir konumdadır". Aynı anda "siyasal bir söylem, kültürel bir yönelim ve toplumsal bir zatiyet" ve bu haliyle "siyasallığa yeni imkânlar sunmaya yönelik bir mücadelenin önemli taşıyıcı aktörlerinden biri olarak mevcuttur.[143]

Sonuç olarak, bir yandan İslâm, diğer yandan İslâmî "toplumsal" hareket eksenleri üzerinde yapılan değerlendirme *Tezkire*'ye hem zamanın ve koşulların belirleyiciliğinden bağımsız, varolanla uzlaşmayı engelleyen bir tavra sahip olmasını, hem de bu tür bir ütopyanın taşıyacağı "totaliter" eğilimlerin karşısına "çoğulculuğu" çıkarmasını sağlamaktadır. Söz konusu olan, geçmiş (gelenek) ile bugün arasındaki ilişkinin kurulma; bir köke dayanarak bugünü anlama çabası ve ikisi arasında gidip gelme hareketidir. Farklı alanlara girip çıkarak, farklı referanslarla beslenerek, farklı yorumlayarak gerçekleşen yüksek "düşünümsellik" düzeyi, "asıl" olanı korumak için gösterilen dirençle "enteraktif" bir sürece girmektedir. Alain Touraine'in kavramsallaştırmasını (Touraine, 1994; Touraine, 2000) kullanırsak, *Tezkire* "özne"nin mütevazı dilini aramaktadır. Bu dil ne modernist, ne de gelenekselcidir; ya da hem modern, hem gelenekseldir; bireysel düzeyde değişime bakmakta, fakat büyük değişimi hiçbir zaman gözden uzak tutmamaktadır. Buradan ise, "toplumsal olarak olup bitenlere itiraz eden bir 'özne' ütopyasına dair iyimser bir inanç" derginin diline hâkim olmaktadır.[144]

Dolayısıyla, *Tezkire*'ye göre, İslâm siyasal tezahürleriyle birlikte varoldukça, İslâmî hareket de varolmaya ve umut olmaya devam edecektir. Çünkü bu hareket "kula kul olmamak gibi insanı asıl insan yapan ilkenin" hâlâ "büyük bir güç kaynağı" olmasına duyulan inancı ve yeni dünya düzeninde ortaya çıkan üretim ve bölüşüm ilişkilerine en önemli itiraz potansiyelini taşımaktadır.[145]

SONUÇ YERİNE...

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, incelenen dergilerde oldukça geniş bir yelpazede düşünce üreten ve alışılageldiği için "İslâmcı" olarak nitelenen entelektüellerin, 1990'lardan 2000'li yıllara geçerken, "Müslüman birey" özellikleriyle hem bugünün entelektüelleri, hem de bugüne alternatif bakan entelektüeller oldukları söylenebilir. İncelenen dergilerin ise, genel olarak, bu entelektüellerin sahip oldukları çoğulluk vesilesiyle, aynı anda entelektüel, siyasal, demokratik, kültürel, si-

vil platformlar olduğu; bunu bir bütünlük kaygısıyla oluşturdukları vurgulanabilir.

Kuşkusuz, ayrı ayrı her derginin kendine özgü bir rengi bulunmaktadır. Örneğin, kimlik, etik, tarih, kültür, davranış veya ahlak, duygu ve iman gibi birçok katmanda aynı anda hareket etmeye çalışan *Umran*'ın bütünlükçü yaklaşımı daha önplandadır. *Umran* kendini çok daha fazla sınırda/cephede bir siyasî aktör olarak görür ve tavrı daha çok dışa karşı bir "meydan okuma"dır. *Bilgi ve Hikmet*'in "tarzı" saflığı koruyarak, "ümmeti" düşünerek, kendine güvenip, geleceğe dair yatırım yaparken, *Tezkire*'ninki her yere girip çıkan, girdiği her tartışma alanından kendine güvenini tazeleyecek "kan alan" ve orada "iz bırakan", çok daha entelektüel "anarşist" bir özgüvendir. Bu açıdan bakıldığında, *Tezkire* çok daha dışa açık, sınırları çok daha geçirgendir; düşünümsel ve yorumsamacı bir boyut içerir. *Bilgi ve Hikmet* "yabancılarla" yan yana durmayı öne çıkarırken, *Tezkire*'de çok fazla "yabancı" yer almaz; ancak, yabancılık *Tezkire*'li aydının içinde dolaşır. Bu farklılıklar "kendine güven" tarzının da farklılıklarını gösterir.

Sonuç olarak, 1990'ların İslâmî düşüncesi için, toplumdaki farklılaşma ve değişime paralel olarak, çok parçalı, farklılaşmış ve tartışma alanları çok geniş bir spektruma dayanan bir düşünce olduğu söylenebilir. Bu çerçevede tek bir İslâmî düşünceden bahsedilemeyeceği gibi, yerinde duran, sabit bir İslâmcı kimlikten bahsetmek de mümkün değildir. Öte yandan, farklı İslâmî kimlikler dergi sınırları içinde, dergiyle birlikte tanımlanamazlar. Bu açıdan bakıldığında, (*Bilgi ve Hikmet*'in yayın hayatına son vermiş olması nedeniyle farklı bir konumda olduğu göz önünde tutularak) yukarıda sözü edilen tarz ve renklerin de sabit olduğunu söylemek zordur. Bir dergi içinde farklı eğilimler, duyarlılıklar yan yana bulunabilmekte; dergiler arasında sınırlar muğlak kalmakta; bir dergide yazan bir kişi başka bir dergide de yazabilmektedir. Örneğin *Bilgi ve Hikmet*'in en önemli figürü Ali Bulaç *Umran*'da da yazmış; Abdurrahman Arslan *Bilgi ve Hikmet*'ten ayrıldıktan sonra *Umran*'da yazmaya devam etmiş; Ömer Çelik ise *Bilgi ve Hikmet*'in yanısıra *Tezkire*'de de yazmışır. Mustafa Aydın ve Yasin Aktay, hem *Bilgi ve Hikmet*, hem *Umran* hem *Tezkire*'de yazmışlardır.

Bütün bu "hareket hali" göz önüne alındığında, üç derginin aynı bütünün farklı görünümleri, farklı cepheleri olduklarını söylemek daha doğru olacaktır. Ve her ne kadar, sürekli hareket halinde olan, yenilenen İslâmî düşünceye dair önemli tartışma alanlarını yansıtsalar da, kuşkusuz, bu üç dergiyle İslâmî düşüncenin tamamını kapsamak da mümkün değildir. En son olarak ise şu söylenebilir: Burada sunulan görüntüsüyle, İslâmî entelektüel hayat sonuna kadar düşünümsel (*reflexive*) bir mecrada bulunmaktadır. Zenginliği ve "aşma" kapasitesi de tam olarak bu durumdan kaynaklanmaktadır. ❐

DİPNOTLAR

1 Her ne kadar geçen yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman dünyada yeni bir çıkış yolu olarak formüle edilen ve "İslâmcılık" olarak adlandırılan bir akıma gönderme yapsa da, burada incelenen dergiler için, özellikle 1980'lerden 28 Şubat 1997'ye kadar daha çok siyasal iktidara yönelik bir harekete gönderme yapan "İslâmcı" tanımı yerine, çok daha geniş bir anlama sahip olan "İslâmî" tanımı kullanılacaktır. "İslâmcı" tanımının incelenen dergilerdeki çeşitli yazarlar tarafından da kullanılmasına rağmen, farklılıklar içinde yorumlanan alternatif bir yaşam tarzını, siyasal bir talebi taşıyan ve özellikle hem 1400 yıllık bir İslâm geleneği ve tarihiyle, hem de modernitenin hikâyesiyle "konuşan" ve bunlarla "dü-

şünümsellik" içinde olan bir hareketin entelektüel seyrinin dar bir sıfata indirilmesinin doğru olmayacağını düşünüyorum.

2 Yasin Aktay, "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu", *Tezkire*, sayı: 17, 2000, s. 112.

3 Ali Bulaç, "Çıkarken Birkaç Söz...", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 1.

4 "Selâmetçilik" tanımlamasını *Değişim* dergisi yazarlarından, 2002'de *Yarın* dergisini kuranlar arasında yer alan Ahmet Özcan'dan ödünç alıyorum. "Devlette durarak devlet için düşünen" bu zihniyet için, bkz. A. Özcan, "'Selamet'çiliğin trajedisi", *Yeni Bir Cumhuriyet İçin*, Bakış Yayınları, İstanbul, 1997, s. 135-143.

5 Ali Bulaç'a göre, Türkiye'de 1997'den itibaren başlayan bu yeni sorgulama süreci, aynı yıl İran'da da yeni bir kuşağın (Hatemi) iş başına gelmesiyle birlikte gündeme gelen yeni bir süreçle paralellik göstermektedir (A. Bulaç'la görüşme, Ekim 2003).

6 "Düşünümsellik" (*reflexivity*) kavramını Ulrich Beck ve Anthony Giddens'tan esinlenerek kullanıyoruz (U. Beck, A. Giddens & Scott Lash [derleyenler], *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1995). Ancak onların kavrama verdikleri "modernitenin radikalleşmesi" anlamından farklı olarak, düşünümselliğin klasik modernite tarafından ezilen toplumsallıkların da beslendiği ve moderniteyi aşabilecek alternatifleri de taşıdığı bir durum olarak yorumluyoruz. Bu kavramın bir anlamda moderniteden çıkışın imkânsız olduğuna işaret eden "totolojik" niteliğine ilişkin olarak getirilen bir eleştiri için bkz. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslâm - Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 13-20.

7 Danièle Hervieu-Léger, "La religion de Européens: modernité, religion, sécularisation", *Identités religieuses en Europe* içinde, D. Hervieu-Léger, Grace Davie (derleyenler), La Découverte, Paris 1996, s. 21.

8 A. Çiğdem, "Din, Toplum ve Kamusallık", *Birikim*, sayı: 51, 1993, s. 76-83. Ayrıca, *Bilgi ve Hikmet* dergisinde, İslâm'ın modern toplumdaki tezahürleri üzerine tartışma açan dosya burada örnek verilebilir. "İslâm'ın Kategorik Ayrımları: Yüksek İslâm-Halk İslâm'ı, Popülist İslâm-Elitist İslâm, Siyasal İslâm-Kültürel İslâm", sayı: 10, 1995.

9 Ö. Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 132-133.

10 Kuşkusuz bu konudaki en önemli referans Olivier Roy'dır. Bkz. *Siyasal İslâm'ın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994. Ayrıca bu konuda Yasin Aktay'ın eleştirisi için, "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu", *Tezkire*, sayı: 17, 2000, s. 101-120.

11 A. Bulaç'la görüşme, Ekim 2003.

12 1991 sonunda Ali Bulaç'ın sosyalist *Birikim* dergisine taşıdığı "Medine Vesikası" bağlamında "çok hukukluluk" tartışmaları bu açıdan anlamlıdır. "Bir arada yaşama" meselesinin -hem de sosyalist entelektüellerle- tartışılmasına en büyük tepkinin Kemalist kesimlerin yanı sıra, *Haksöz*, *Yeryüzü* gibi İslâmî kesim dergilerinden gelmesi saflığın bozulmasına ilişkin risk algısına örnek verilebilir (Bkz. İleride *Bilgi ve Hikmet* bölümü.)

13 Protestanlık için ayrıca bkz. *Bilgi ve Hikmet*, "İslâm ve Protestanlık", sayı: 2, 1993; Ö. Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, s. 128-147; Mustafa Aydın, "Dinin Dünyevîleşme Sorunu; Protestanlık ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 43-56; Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 3-17; *Umran*, "İslâm'ı Protestanlaştırma Projesi-İslâm'ın Kamusal Alandan Tasfiyesi", sayı: 96, 2002; *Umran'dan*, "Tarihi Bir Dönemecin Eşiğinde: İslâm'ın Gelişi ve Protestanlaştırma Tuzağı", *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 1; Yusuf Kaplan, "İslâm'ın Özne Olarak Yeniden Tarih Sahnesine Çıkışı ve İslâm'ı Protestanlaştırma Projesi", *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 26-31; Mustafa Tekin, "'Protestanlaşma' Olgusunun İslâm Dünyasındaki Görüngüleri", *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 40-47.

14 Ö. Çelik, "Modern İdrakin Tabiî Hasılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili - I", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 67-83.

15 Ümit Aktaş, "İslâm Nasıl Anlaşılmalı?", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, 1993, s. 137-145.

16 Dilaver Demirağ, "Dön baba dönelim ya da Müslümanların sıkıntıları - II", sayı: 96, 2002, s. 48-54; H. Vicdan Tekin, "Diyanet'in Din Söylemi ya da Başkasının Alanında 'Kaçak' Din İnşası", *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 69-73.

17 İçinde Mısır'lı Hasan Hanefi (ya da daha az olmakla birlikte İran'lı Abdülkerim Suruş) gibi son dönemin "modernist" olarak nitelenen önemli entelektüellerinin de yer aldığı çok sayıdaki "vahyin yorumlanması-gerçeklik" tartışmalarına bazı örneklerle işaret edelim: Y. Aktay, "Anlama, Vahy ve Tarih", *Tezkire*, sayı: 5, 1993, s. 23-46; H. Hanefi, "Günümüzde Kur'ân'ın Çağdaş Bir Tefsir teorisi var mı?", *Tezkire*, sayı: 5, 1993, s. 47-52; H. Hanefi, "Aksiyombilimi Olarak 'Hermenötik' - İslâm Örneği", *Tezkire*, sayı: 11-12, 1997, s. 39-56; Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", *Tezkire*, sayı: 11-12, Aralık 1997, s. 69-85; İlhami Güler, "İslâm Toplumunda Tarih Bilinci Neden Zayıf?", *Tezkire*, sayı: 21, 2001, s. 86-110; "Hasan Hanefi'yle röportaj: Geleneği Yenilemek Zorundayız" (Konuşan Yusuf Kaplan), *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 23-45; A. Arslan, "Hasan Hanefi ya da Bir Mülakat Vesilesiyle", *Umran*, sayı: 93, 2002, s. 96-104; M. Tekin, "İslâm Düşüncesinin Çağdaş Eğilimlerine Sosyolojik Yaklaşım", *Umran*, sayı: 103, 2003, s. 67-79.

18 M. Tekin, "Bunalım'ın adı: Öznesizlik", *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 52-57.

19 A. Arslan, "Hasan Hanefi ya da Bir Mülakat Vesilesiyle", *Umran*, sayı: 93, 2002, s. 96-104.

20 D. Demirağ, "Gelenekten geleceğe ya da İslâm dünyasının sıkıntıları", *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 58-61.

21 Dücane Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı Üzerine - Hermenötik bir Deneyim-", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 7, 1994, s. 70-89.

22 Y. Aktay, "Anlama, Vahy ve Tarih", *Tezkire*, sayı: 5, s. 23-46; ayrıca bkz. Ö. Çelik, "Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, s. 18-13; Hüseyin Atay, "Kur'ân ve Hadis Yorumlaması", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 8, 1994, s. 137-143.

23 Arslan, yayın danışmanı olarak ismi görülmeye devam etmesine rağmen, 4. sayıdan sonra dergide yazıları yer almamıştır.

24 Örneğin, M. Sait Şimşek, 'Şeytan Ayetleri'ne Dayanak Teşkil Eden Garanik Rivayeti'nin Tarihî Değeri", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, 1993, s. 147-162; Akif Köten, "Ashâb-ı Suffa; Hadis, Fıkıh ve Tasavvufa Etkileri", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 3, 1993, s. 160-173; Ömer Dinçer, "Ekonomide Yeni Boyutlar ve Toplum Yapısı", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 3, 1993, s. 146-152; Abidin Selame, "Islam Toplumunda Temel İhtiyaçlar ve Karşılanması", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 8, 1994, s. 153-167.

25 A. Bulaç, "Çıkarken Birkaç Söz...", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 1-2; "İslâm Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 9, 11, 23.

26 A. Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 26.

27 A. Arslan, *a.g.m.*, s. 29.

28 A. Bulaç, "İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi - Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi-", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 7, 1994, s. 11.

29 A. Bulaç, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, 1993, s. 23; Ö.Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 147.

30 A.Bulaç, "İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi...", s. 11.

31 A. Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin...", s. 29. "Moderniteyle eklemlenen İslâmcı yaklaşımlar" için ayrıca bkz. Kadir Canatan, "Kapitalizm, Protestanlık ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 42; Turan Koç, "Dinî Hayatın Dili: Kapalı Dil", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 8, 1994, s. 83-93.

32 A. Bulaç, "İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi...", s. 16. Ayrıca bkz. Ö.Çelik, "Modern İdrakin Tabiî Hasılası ya da Tarihin Kırılım Evresinde Son Arayışın Dili - I", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, 1993, s. 79.

33 M. Aydın, "Dinin Dünyevîleşme Sorunu; Protestanlık ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, 1993, s. 55-56.

34 A. Bulaç, "İslâm Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek...", s. 23.

35 A. Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin...", s. 40.

36 Ö.Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 1, 1993, s. 147.

37 Ö.Çelik, "Tarih, Bilinç ve Aşk - Düzene Karşı Kaos, Söyleme Karşı Üslûp", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 7, 1994, s. 33.

38 Ö.Çelik, "Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 8, 1994, s. 27-39.

39 Ö.Çelik, "Tarih, Bilinç ve Aşk...", s. 33. Bulaç'ın ifadesiyle bu bütünleşme, "Kutsal'a dönüş": yani bir kapalı sistem ideolojisi olan sekülarizmin "dünya görüşünden", Kuran-ı Kerim'in sağlayacağı bir "alem tasavvuru"na geçilmesi; "Hayat'a dönüş: yani dünyadan ve hayattan kopmadan sistemden kopmak, örnek hayatlar bütünü olarak peygamberin Sünnet'ine dönmek ve alternatif hayat biçimlerinin geliştirilmesi; "Tarih'e dönüş": yani Ümmet bilinci eşliğinde, tarihe sürekliliğini sağlayan Hikmet ve Erdem'e saygılı olarak, insanın kendisine (nihaî amacın ve hükmün gerçekleşeceği uhrevî olana) yönelmesi ile mümkün olacaktır. A.Bulaç, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş", s. 34.

40 Ergün Yıldırım, "İslâmî Kimliğin Değişimi ve Kentlileşmesi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, 1993, s. 59. Bireyin, aydının sorgulanmasına ilişkin olarak ayrıca bkz. Ö. Çelik, "İnsanın Modern Kimliği; Evrenselcilik, Irkçılık ve Cinsiyetçilik", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, 1993, s. 9-23..

41 K. Canatan, "İslâm Kültürünün Sosyolojik Piramidi", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 10, 1995, s. 38.

42 A. Bulaç, "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 3, 1993, s. 14.

43 A. Bulaç, *a.g.m.*, s. 3-15.

44 A. Bulaç, "Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefis ve Kimlikler", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, 1993, s. 44.

45 Ali Coşkun, "Modern Dünyadaki Kimlik Bunalımlarının Toplumsal Boyutları", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, 1993, s. 52.

46 Ö. Çelik, "Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, 1995, s. 13.

47 A. Arslan, "Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 3, 1993, s. 16-30.

48 A. Bulaç, "İslâm Totaliter mi?", *Kitap Dergisi*, sayı: 57, Kasım 1991; "İslâm Niçin Bir Teokrasi Değildir?", *Kitap Dergisi*, sayı: 58-60, Aralık-Şubat 1992.

49 A.İnsel, "Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim*, sayı: 37, Mayıs 1992.

50 A.Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", sayı: 5, 1994, s. 3-15.

51 Ancak, Ali Bulaç'ın, "sorgulayan", "çoğulculuk" hakkında fikir ve "ilham" veren bir kaynak olarak gördüğü Medine Vesikası üzerine yapılan "İslâmî kesimler" arasındaki tartışmalarda, "tavizsiz" olunması gerektiğine dair

eleştiriler de gelmiştir. Çoğulculuğu ancak din özgürlüğü düzeyinde ele alan, siyasî birlik konusunda Müslümanların başkalarıyla paylaşacakları pek bir şey olmadığını (*Bilgi ve Hikmet*'te de) savunan görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, İhsan Süreyya Sırma'ya göre, "Vesika ile Yahudilere verilen haklar siyasî değil, dinîdir. [...] gayrimüslimlerle müşterek yaşanılacak bir devlette, gayrimüslimlerin devlete olacak katkıları, ancak Kuran ve Sünnet'in müsaade ettiği kadar olabilir." İ. S. Sırma, "Medine Vesikasının Mevsukiyeti ile İlgili Bazı Veriler", sayı: 5, 1994, s. 53.

52 K. Canatan, "Toplum Tasarımları ve 'Birlikte Yaşama' Felsefesi", sayı: 5, 1994, s. 108.

53 Ali Bulaç bunu "imanımdan değil ama bilgimden şüphe ediyorum ve diyalog sayesinde ortak akılı bulacağımızı düşünüyorum" diye açıklamaktadır. A. Bulaç'la görüşme, Ekim 2003.

54 Bir açık oturum: "Değişen İslâm, Siyaset ve Siyasal İslâm", Ali Bulaç, Ali Bayramoğlu, Ali Yaşar Sarıbay sayı: 12, 1995, s. 87-100.

55 Ö.Çelik, "Yaşam(an)ın Diyalektiği ve Dinin Sözü", sayı: 8, 1994, s. 31.

56 "Tarihi ve insanı bir bütün olarak ifade eden bir kelime. Bir toplumun yaptıklarının ve meydana getirdiklerinin bütünü; içtimâî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar. Umran en geniş manada içtimâî hayat...", Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

57 Kaplan, "Elveda..." başlıklı bu yazıda, dergiyle "formel ilişkisini" kestiğini, "zihnimde tasarladığım birinci sınıf aylık düşünce dergisi formatının genel okuyucu kitlesi ile iletişimi zorlaştırdığını görünce 'ara'dan çekilmeye karar verdim" sözleriyle dile getirmiştir. *Umran*, sayı: 101, 2003, s. 1.

58 Bu ekler genel olarak gündeme uygun belgelerden oluşmaktadır; bazıları şunlardır: "28 Şubat Bilançosu", *Umran*, sayı: 78, 2001; "Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Ulusal Program", *Umran*, sayı: 81, 2001; "IMF'ye Sunulan Niyet Mektubu", *Umran*, sayı: 82, 2001; "Annan Planı ve Değerlendirmesi", *Umran*, sayı: 101, 2003; "ABD'nin Yeni Ulusal Güvenlik Stratejisi: Bush Doktrini", *Umran*, sayı: 99, 2002; "CIA Raporu: 2015'e Doğru Global Trendler", *Umran*, sayı: 91, 2002; "Yakın Geleceğin Nükleer Yakıtı: Toryum", *Umran*, sayı: 103, 2003; "Afganistan Dosyası", *Umran*, sayı: 87, 2001; "Filistin Kronolojisi", *Umran*, sayı: 93, 2002; "11 Eylül Kronolojisi", *Umran*, sayı: 97, 2002.

59 "Haç-Hilâl Kavgası ve Türkiye'nin Kimlik Sorunu", *Umran*, sayı: 11, 1993. Derginin *AKV-Bülten* olarak yayınlanmaya başladığı 1991'den 1999'a kadar olan dönem için yararlandığımız kaynak: Abdullah Yıldız, "*Umran*'ın Uzun Koşusu: Yüzüncü Etap", *Umran*, sayı: 100, 2002, s. 4-7.

60 Bkz. "Kafkaslar, Orta Asya, Ortadoğu ve Afganistan Türkiye'nin hayati çıkar alanları"na ilişkin olarak, İbrahim Karagül, "AB-Rusya-İran Gerilim Hattı", *Umran*, sayı: 81, 2001, s. 14; Çeçenlere ilişkin olarak, Fehim Taştekin, "Ağlamasını Bilmeyen bir Milletin Sessiz Çığlığı", *Umran*, sayı: 81, 2001, s. 15; "Enerji Savaşları ve Mavi Akım", *Umran*, sayı: 82, 2001; M. Şevket Ayvazoğlu, "Avrasya'da Oynanan Zor Oyun-II. Dünya Nereye Gidiyor?", *Umran*, sayı: 74, 2000.

61 "Türkiye'nin Batılılaşma Macerası", *Umran*, sayı: 26, 1995.

62 Bkz. "Bürokratik Darbe Süreci", *Umran*, sayı: 102, 2003. Ayrıca, A. Cemil Ertunç, "Türkiye siyasetinde merkez-kenar ilişkisi veya Cumhuriyet'in tarihi-I", *Umran*, sayı: 100, s. 38-47; A. C. Ertunç, "Türkiye siyasetinde merkez-kenar ilişkisi-II", *Umran*, sayı: 101, s. 36-45.

63 Y. Kaplan, "Kimyamızı bozmaya çalışıyorlar ama başaramayacaklar", *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 5.

64 "İnsan Hak(sızlık)ları", *Umran*, sayı: 25, 1995; aktaran A.Yıldız, "*Umran*'ın Uzun Koşusu", s. 5.

65 "Osmanlı misyonu" tartışmalarına örnekler: "Avrupa Birliği, Türkiye ve Osmanlı Misyonu" (Açık oturum; katılanlar: Ahmet Davudoğlu, Yusuf Kaplan, Necmettin Türinay), *Umran*, sayı: 81, 2001, s. 40-46; Y. Kaplan, "'Osmanlı Misyonu' ve 28 Şubat'ın Zaafları ve İmkanları", *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 11-16.

66 A. Yıldız, "*Umran*'ın Uzun Koşusu", s. 6.

67 Yıldırım Canoğlu, "Halkın İktidar Yürüyüşü", *Umran*, sayı: 100, 2002, s. 15.

68 R.T.Erdoğan'ın hapis cezası kesinleştiğinde "Gevşemeyin Üzülmeyin. İnanıyorsanız Üstünsünüz" başlığıyla çıkan sayıda (*Umran*, sayı: 50, 1999) yer alan bazı yazılar: Mesut Karaşahan, "Karanlık Koyulaşıyorsa Sabah Yakın Demektir", s. 6-8; (*Umran* imzasıyla), "Yolun Açık Olsun Başkan", s. 9-11; Ekrem Özkaya, "Bu Şarkı Bitmeyecek", s. 12-13; ayrıca, AKP'ye tavsiyeler ve korkulara ilişkin olarak, bkz. *Umran*, sayı: 100, 2002 ve *Umran*, sayı: 102, 2003.

69 Y. Kaplan, "'Osmanlı misyonu' ve 28 Şubat'ın zaafları ve imkânları" *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 16.

70 M. Aydın, "Muhafazakârlık, siyaset ve din", *Umran*, sayı: 102, 2003, s. 64-71.

71 M. E. Göksu, "Seçim Sonuçlarının Sosyolojik Anlamı", *Umran*, sayı: 100, 2002, s. 37.

72 M. Karaşahan, "Irak, ABD, NBC ve Makyavelli'nin İhtidası Üzerine", *Umran*, sayı: 103, 2003, s. 29-33.

73 O. Akgönenç, "Kıbrıs'ta Yeni Gelişmeler: Tehlikeli Planlar ve Oyunlar", *Umran*, sayı: 100, 2002, s. 33.

74 N. Turinay, "AK Parti İktidarı mı, Siyasal Fetretin Sonu mu? (Başkanlık Sistemi Değil - Çift Dereceli Seçim Sistemi)", *Umran*, sayı: 100, 2002, s. 27.

75 Y.Kaplan, *Umran*, sayı: 96, 2002, s. 6.

76 "Temiz Toplum İçin Çözüm Islâm", *Umran*, sayı: 12, 1993; "Ümmet Bilinci", *Umran*, sayı: 14, 1993.

77 "'Yılın Dergisi' *Umran*", *Umran*, sayı: 102, 2003, s. 4.

78 Kuranî bilgilerin ve yorumların yer aldığı bölümlere örnek olarak, bkz. Kerim Buladı, "Hz. Lokman'dan terbiye prensipleri", *Umran*, sayı: 74, 2000, s. 37-45. Örneğin; Allah'tan korkmak, adil olmak, sözü doğru söylemek, mücadele ve sabır, insanları küçümsememek (kibirlenmemek), mutedil olmak (orta yolu takip etmek)...

79 "*Umran*'dan", *Umran*, sayı: 77, 2001, s. 1.

80 A.Yıldız, "*Umran*'ın Uzun Koşusu", s. 6; "*Umran*'dan", *Umran*, sayı: 50, 1999, s. 1; M. Karaşahan, "Karanlık Koyulaşıyorsa Sabah Yakın Demektir", *Umran*, sayı: 50, 1999 s. 6-8,; A. Yıldız, *Umran*, sayı: 77, 2001, s. 14-17; "*Umran*'dan", *Umran*, sayı: 81, 2001; s. 1; Ahmet Yaşar, *Umran*, sayı: 102, 2003. s. 86-88. İngiltere'de iletişim üzerine doktora yapmış olan Yusuf Kaplan'ın danışmanlık yaptığı ve yazdığı süre içinde (2001-2003) de, dergide çeşitlenen entelektüel tartışmaların yanı sıra, bu tarzın göz ardı edilmediğini belirtelim.

81 *Umran*'dan, "İslâm dünyasının dinamizmini harekete geçirmek", *Umran*, sayı: 91, 2002, s. 1.

82 *Umran*, sayı: 106, 2003.

83 A.Arslan, "İslâmî Düşünce: İktidar Olmakla İktidar Yaratmak Arasında", *Umran*, sayı: 106, 2003, s. 30.

84 Roger Garaudy, "İslami Alternatif", *Umran*, Mayıs-Haziran 1995; aktaran A.Yıldız, "*Umran*'ın Uzun Koşusu", s. 6; ayrıca bkz. *Umran*, sayı: 50, 1999.

85 M. Tekin, "Marazın ontolojik boyutu ve dilde dönüşüm", *Umran*, sayı: 106, 2003, s. 39-43. Ayrıca, bkz. A. Yıldız, "Nebevî örneklik bağlamında 'inşa edici' dil geliştirmek", *Umran*, sayı: 106, 2003, s. 47-51 ve "Bir 'İktidar Dili' Oluşturmak" konulu soruşturma, *Umran*, sayı: 106, 2003, s. 52-64.

86 C. Özkaya, "Açık oturum - Türkiye Nereye Gidiyor?" *Umran*, sayı: 82, 2001, s. 25.

87 Y. Kaplan, "Elveda...".

88 Y. Kaplan, "Türkiye'yi yeniden kurmak", *Umran*, sayı: 82, 2001, s. 31.

89 D. Demirağ, "Kaçış çizgileri: Küreselleşme ve muhalefetin geleceği", *Umran*, sayı: 90, 2002, s. 69-73. Burada, ABD'nin Irak'a saldırısı örneğinde, dünya çapında anarşistlerin, yeşillerin, özgürlükçü sosyalistlerin, anti-militaristlerin, feministlerin cinayet olarak gördükleri savaşa ahlakî olarak karşı çıktıklarını belirten Demirağ'ın, "haklı savaş, haksız savaş" ayrımı yapan ve "durumsal olarak" ABD'nin savaşına karşı çıkan İslâmî hareketleri ve geleneksel sosyalistleri ise savaş karşıtı cephenin gücünü zayıflattığı yönündeki eleştirisini ekleyelim. D. Demirağ, "Savaş ve Savaş Karşıtlığının Ahlakî Boyutları", *Umran*, sayı: 103, 2003, s. 34-38.

90 Dilaver Demirağ, " Futbolun 'Büyü'sü ya da 'Top Bir Dünya(mı)dır'", *Umran*, sayı: 94, 2002, s. 82-87.

91 Yusuf Kaplan, "Futbol Pratiğinin Teorisi: Futbol Paganizmi", *Umran*, sayı: 94, 2002, s. 51-59.

92 Cihat Arınç, "Medyada Bedenlerin İkonlaştırılması. Kitle Medyasında Din-dışı Kutsallıkların Üretimi Ekseninde 'Beden'lerin Temsiline Eleştirel Bir Bakış Denemesi", *Umran*, sayı: 94, 2002, s. 69-81.

93 D. Demirağ, "Her yerin 'öteki'leri: Başörtülü kadınlar ve sistemin bekâ kaygısı", *Umran*, sayı: 102, 2003; s. 30.

94 *Tezkire*, devlet yerine, cemaat ya da fraksiyon gibi başka koruyucu şemsiyeler arayan, kendi düşünsel özgüvenini kazanamamış insanların "sığınma" ihtiyacını karşılayacak bir kaynak olmayı reddettiğini açıklayarak yayın hayatına başlamıştır; "Başlarken", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 7.

95 "Teoride süreklilik ve derinlik: Türkiyeli ve dünyalı olmak - (1995'te yapılan ve E.Hamzaoğlu, Y.Aktay, D.Gürsel, S.Sahra, V.Başer, B.Çakaloz, M.Yılmaz'ın katıldığı) *Tezkire* toplantısı", *Umran*, sayı: 11-12, 1997, s. 132-156.

96 "Bu sayıda", *Tezkire*, *Umran*, sayı: 2, 1992, s. 7.

97 Yasin Aktay'la görüşme, Kasım 2003.

98 Y. Aktay, "'İslâmî Hareket' Tartışmaları", *Umran*, sayı: 2, 1992, s. 23.

99 M. Güzel, "Türkiye'de İslâmcılık ve Sağcılık", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 86, 87.

100 Oldukça açık bir paylaşım örneği olarak bkz. "Teoride Derinlik ve Süreklilik: Türkiye'li ve Dünyalı Olmak - *Tezkire* Toplantısı"...

101 Y. Aktay, "Türk Sosyolojisinin Öz-Düşünümselliğine Katkı- Siyaset ve Sosyolojinin Eklemlenmesi Üzerine", *Umran*, sayı: 25, 2002, s. 62-75.

102 M. Güzel, "Türkiye'de İslâmcılık ve Sağcılık", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 73, 74.

103 Y. Aktay, "Faili meçhul siyaset ve devletin ağzındaki meşruiyet", *Umran*, sayı: 11/12, 1997, s. 3-17.

104 Ahmet Küskün, "İslâmî hareketin sonuna doğru", *Umran*, sayı: 11/12, 1997, s. 19-23.

105 Nuri Gedik, "Müslümanlar nereye?", *Umran*, sayı: 5, 1993, s. 106, 107.

106 Mustafa Şahin, "Pis Gerçek-Canım Teori", *Umran*, sayı: 9/10, 1996, s. 197-209.

107 Ahmet Çiğdem, "İslâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 21-23.

108 "Bu sayıda/Yaşadığımız Günler: Sağcılık, Siyasal İslâm ve KHK", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 6-8.

109 "Başlarken", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 5.

110 Özellikle Y. Aktay, D. Gürsel, "Teoride süreklilik ve derinlik... s. 133-134.

111 "Başlarken", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 7.

112 *A.g.m.*, s. 5-9.

113 Y. Aktay, "Heterodoksi, Ilahiyat ve Seçimler", *Umran*, sayı: 9-10, 1996, s. 12-15.

114 D.Gürsel, "Nostalji Değil Yenilenme: Batı'nın Büyük Çatlağı", *Umran*, sayı: 9-10, 1996, s. 32, 35.

115 "Sağcılık ve Islâmcılık" (*Umran*, sayı: 17, 2000); "Türk Solu" (*Umran*, sayı: 26, 2002).

116 D. Gürsel, "Nostalji Değil Yenilenme: Batı'nın Büyük Çatlağı", *Umran*, sayı: 9-10, 1996, s. 21, 22. Bkz. "Siyasetin Sonu ve Liberalizm" dosyası, *Umran*, sayı: 24, 2002; "Bu Sayıda/Siyaset-Ötesi Bir Çağda Liberalizmi Eleştirmek", *Umran*, sayı: 24, 2002, s. 5-11.

117 "Bu Sayıda/Siyaset-Ötesi Bir Çağda Liberalizmi Eleştirmek", *Umran*, sayı: 24, 2002, s. 9.

118 Y. Aktay, "Sol, Metin, Tarih", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 47-62; M. Güzel, "Türkiye'de Sol, Sosyalizm ve Islâmcılık", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 29-46; "Bu sayıda/Türkiye'de Siyasal Dil ve Solculuk", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 6; Ö. Çelik, "Melez Gündem, Melezlerin Gündemi", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 22; ayrıca bkz. A. Çiğdem, "Din ve Ideolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: Islâm ve Marksizm", *Umran*, sayı: 4, 1992.

119 A. Çiğdem, "Islâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 23, 24.

120 N. Mert, "Islâm ve Sol: Bir Vicdan Muhasebesi Meselesi", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 66.

121 "Bu Sayıda/Kriz ve Siyaset", *Umran*, sayı: 21, 2001, s. 7.

122 "Bu sayıda/Türkiye'de Siyasal Dil ve Solculuk", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 7.

123 C. Tuğal, "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 71.

124 D. Demirağ, "Eski Köye Yeni Adet: Alternatif Küreselleşme Hareketi ve Yeni Sol", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 157.

125 Ömer Çaha, "Demokrasi ile Rejim Arasında Türkiye", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 44-56.

126 M. Güzel, "Türkiye'de Islâmcılık ve Sağcılık", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 65-89; ayrıca bkz. "Muhafazakârlık ve Miras" dosyası; *Umran*, sayı: 27-28, 2002.

127 "Bu Sayıda/Yaşadığımız Günler: Sağcılık, Siyasal Islâm ve KHK", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 9; ayrıca bkz. Y. Aktay, "Sol, Metin, Tarih", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 50.

128 A. Çiğdem, "Islâmî hareket, Meşruiyet ve Demokrasi", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 10-26.

129 A. Küskün, "Yasin Aktay'a Cevap - Ne O Ne de Öteki", *Umran*, sayı: 2, 1992, s. 27, 29.

130 M. Güzel, "Islâm, Islâmcılık ve Siyaset; Mücahit Bilici'ye Bazı Yanıtlar", *Umran*, sayı: 21, 2001, s. 139.

131 Y. Aktay, "Siyasal Islâm Anlatısının Sonu", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 103. Ayrıca, bkz. M.Güzel, "Siyasal İslâm Abalı mı?", *Umran*, sayı: 9/10, 1996, s. 67-68.

132 Y. Aktay, *a.g.m.*, s. 107-109.

133 Y. Aktay, *a.g.m.*, s. 107; "Bu Sayıda/Yaşadığımız Günler: Sağcılık ...", s. 8.

134 A. Çiğdem, "Islâmî hareket, meşruiyet ve demokrasi", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 10-26.

135 S. Sayyid, "Çoğulculuk ve Sivil Toplum; Demokrasi ve Islâmcılık", *Umran*, sayı: 24, 2002, s. 95.

136 Bkz. 11 Eylül saldırıları vesilesiyle hazırlanan dosya: "'Kim'in Terörü 'Kim'in Adaleti", *Umran*, sayı: 23. 2001.

137 "Bu Sayıda/11 Eylül ve Sonrası", *Umran*, sayı: 23, 2001, s. 5.

138 "Bu Sayıda/Yaşadığımız Günler: Sağcılık..." s. 9.

139 *A.g.m..*, s. 10.

140 M. Güzel, "11 Eylül'ün Ötesinde: Terörün adaleti", *Umran*, sayı: 23, 2001, s. 57. 11 Eylül'den hemen sonra, Islâmî kesimin terörle ilişkilendirilmesine ilişkin olarak: "Ortaya çıktığından beri Taliban'a Türk Müslümanlarının hiçbir sempati beslememiş olduğunu hâlâ bilmeyen mi var yoksa? [...] her fırsatta Müslümanlardan Taliban'la aralarına bir mesafe koymalarını isteyenlerin telaşı nedendir?", "Bu Sayıda/11 Eylül ve Sonrası", s. 7. Bu vesileyle, 11 Eylül'den bir yıl sonra, 2002'de de, Istanbul'da gerçekleşen bombalama olaylarının akabinde de, Islâmî kesime yönelik olarak, El-Kaide terörünü "Islâmcı terör" olarak adlandırması taleplerinin yükseldiği hatırlanabilir.

141 Ö. Çelik, "Melez Gündem, Melezlerin Gündemi", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 34.

142 M. Güzel, "Türkiye'de Islâmcılık ve Sağcılık", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 74; Y. Aktay, "Siyasal Islâm Anlatısının Sonu", *Umran*, sayı: 17, 2000, s. 115.

143 M. Güzel, "Türkiye'de Sol, Sosyalizm ve Islâmcılık", *Umran*, sayı: 26, 2002, s. 39, 40.

144 "Başlarken", *Umran*, sayı: 1, 1991, s. 5.

145 "Bu Sayıda/Yaşadığımız Günler: Sağcılık, Siyasal Islâm ve KHK", *Umran*, sayı: 17, Ekim/Kasım 2000, s. 6-7.

İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora

YASİN AKTAY - ERTAN ÖZENSEL

Sen ve yağmur.
Başa dönemezsiniz.
Öyle bir yol yürüdünüz ki ancak
dönüş yolunu yok ederek gelebilirdiniz
inişiniz bir iniş olurdu başa
dönmemecesine.
Yağmur yalnız yağarken yağmurdur
sen yalnız senken sensin
burada kalamazsın ve başa dönemezsin
gitmek zorundasın
kovalanan bir Yahudi gibi
(İsmet Özel, *Of not being a Jew*'den)

GİRİŞ: VAROLUŞSAL TEYAKKUZ VE ÖZ-BİLİNÇ

İsmet Özel İslâmcılığa hayatının belli bir dönemini sosyalist bir hareketin içerisinde yer aldıktan sonra katılmıştır. Bu yönü İslâmcılığın Türkiye'deki sol hareketiye olan ilişkilerine olduğu kadar sol hareketin de İslâmcılıkla ilişkilerine önemli bir açılım getirmiştir. Bu açılımın bir yanı sosyalist tabanın İslâmcılığa olan geçişliliğini boyutlandırırken, bir yanı solcularla İslâmcılar arasındaki diyalogu boyutlandırmış, bir başka yanı da hem sosyalizmin hem de İslâmcılığın birbirleri üzerine ve tabii kendileri üzerinde de düşünmelerini sağlamıştır. Belki İsmet Özel'in bu geçişi esnasında ve sonrasında sol ve sosyalizm üzerine söyledikleri, solun kendini anlamada, başka bir deyişle, solun öz-düşünümselliğinde fazla ağırlıklı bir yer tutmamıştır, ancak İsmet Özel'in İslâmcı düşünce içerisindeki en önemli vasıflardan birisi, sadece kendi İslâmcılığını özgün bir biçimde ifade etmesi değil, aynı zamanda Türk İslâmcılığının kendi üzerindeki düşünümüne de çok önemli katkılarda bulunmuş olmasıdır. Bu yanıyla Özel, İslâmcılığın muhasebesini sürekli tutan ve Türk İslâmcılığının kendi kendini tanımasını önemsemesini sağlayan en önemli figür olmuştur.

Tam da bu düzeyde İsmet Özel'in kendini tanıma sürecinin büyük gerilimlerle yüklü olduğunu görmek mümkündür. Bir yandan kendi iç tutarlılığına kutsal bir metne atfedilebilecek bir bütünlük ve kalite yüklerken, bir yandan bu bütünün başkaları tarafından her türlü teşhis ve tespit edilme ihtimaline karşı aşırı bir teyakkuz, Özel'in kendini tanımlayışıyla ilgili çabaları sürekli geri püskürtmeye hizmet eder. Başlı başına bu teyakkuzun, insanın iç derinliğinin boyutlarını işaret etmesi bakımından yeterince değerli bir gerilim olduğu teslim edilmelidir.

1988 yılında yayımladığı otobiyografisi *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*'de, Özel, insanın kendisini tanıma yönündeki çabasının bile kendini değiştirdiğine, dolayısıyla insanın kendini bilmenin ne kadar çetrefil bir durum olduğu yönündeki varoluşçu-ontolojik düşünceleri çok iyi içselleştirmiş olduğunu gösterir. Heisenberg'in meşhur belirsizlik kuralını hatırlatarak "Nerede olduğumuzu öğrenmeye çalışırken nereye gittiğimizin bilgisi elimizden kaçıyor, eğer nereye gittiğimizi bilme gayretine kendimizi kaptırırsak nerede olduğumuzu unutma tehlikesine uğruyoruz" (Özel, 1988: 115) der.[1] Bu varoluşçu ilkeyi ciddiye aldığımız ölçüde İsmet Özel'in İslâmcılık hakkında en çok düşünen, yazan ve İslâmcılığın kendiliğini tanımlama çabasıyla İslâmcı konumların tayininde en çok etkide bulunan kişi olduğu söylenebilir.

Üç Mesele'de İslâm'daki *tevbe* kavramı ve eylemini insanın kendisi hakkındaki tanımını değiştirmekle özdeşleştirirken bu tanımla fazla uğraşmanın zamanla megalomali ile paranoyaya götürüp bıraktığı dozları konusunda yeterince korunaklı olmadığı düşünülmüştür. Bu özelliği İsmet Özel hakkında tanımlayıcı bir çerçeveyi diyalojik olarak sürdürmeyi neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Özel'i anlama iddiası, onunla bir diyalog halindeyken asla onaylatılamayacak bir iddia olarak kalır. Zira Özel anlaşılmış olduğunu düşündüğü her noktadan hızla uzaklaşmak gibi bir refleks geliştirmiştir. O her türlü anlaşılmaktan münezzeh bir konumu kendine daha güvenli bulmaktadır. İnsanlarla uzun süreli anlaşmaların veya beraberliklerin kaçınılmaz rutinleşmesine karşı duyduğu varoluşsal tedirginlik, bu anlaşmaların zamanla bir gaflete dönüşeceği konusunda yakasını bırakmayan beklentiler, onun diasporasını "dostlarının eşiğine varınca başlayan" (*of not being a Jew* isimli şiirinden), kendi kardeşlerini kendisine "pogrom" kılan kesintisiz bir duruma dönüştürüyor. Yahudi diasporası bir gün kendi Zion'una döndüğünde sona erecektir. Oysa Özel'in diasporasını giderecek/bitirecek bir Zion'u da yoktur; kendi dostlarıyla bir aradayken kendini daha fazla gurbette hissetmektedir.

İsmet Özel, Waldo...? *kitabında, İslâmî bir toplum tesisini, öncelikle Müslümanların bunun gerçekleştirilebilirliğini sosyal alanda gösterme yeterliliğine bağlamıştı.*

Bununla birlikte İsmet Özel'in modern İslâmcı düşünce içindeki önemi, onun Müslüman varoluşuna yabancı, kısmen ona zıt, kısmen de ondan bağımsız ve çoğu kez de onu kaale almayan bir toplumsal ve siyasal sistem içinde Müslümanca bir varoluşun imkân ve yollarını araştırma çabasında saklıdır. İsmet Özel, Michael E. Meeker'ın (1994: 290) deyişiyle "mü'minler topluluğu içindeki yerinin bilinciyle yazar [...] Diğer Müslüman aydınlarda olduğu gibi onun yazılarında da tuhaf bir bileşim bulunur: Başkaları ve olaylar karşısında, Allah'ın birliğini (tevhid) tanıma ilkesinden kaynaklanan bir tevazu ile insan deneyiminde temel ve değişmez olana yakınlık duygusundan kaynaklanan ve bazen aşırı resmiyet ile azamete yaklaşan bir gurur ve haysiyet duygusu". Aslında bu duyguları Özel'in kendisi "kadirşinas itaatsizlik ve tevarüs edilmemiş asalet" olarak adlandırmıştı (Özel, 1988: 21). İsmet Özel, bu duygular eşliğinde Türkiye'deki İslâmcı düşünceye birçok yeni kavram ve sorunsal kazandırmış, bu düşüncenin siyasal olgunluğunu artırmaya uğraşmıştır (Aktay, 1997: 256 vd). Yine onun genellikle hiçbir aralığa yakalanmaya yanaşmayan öz-tanımının bir boyutunun da Meeker'ın haklı tespitiyle "müminler arasında geçerli olan çok sayıda mitle ilgili sorular atarak bir yandan da onların dikkatini dogmatik mutabakattan uzaklaştırıp aktif bir bakış ve tutuma yöneltme" (Meeker, 1994: 294) niyetiyle ilgili olduğu söylenebilir. Müslümanların inanmış olmalarını kendilerine belli bir müktesep

İsmet Özel

Yayımladığı kitapların tamamının ilk sayfalarında yer alan bilgilere göre, İsmet Özel, 1944 yılında Sökeli bir polis memurunun altıncı çocuğu olarak Kayseri'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini sırasıyla Kastamonu, Çankırı ve Ankara'da yaptı. Bir süre Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okudu. Daha sonra Hacettepe Üniversitesi'nin Fransız Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. Uzun süre Mimar Sinan Üniversitesi'nde okutmanlık yaptıktan sonra Bilgi Üniversitesi'nde ders verdi. 1963 yılında yayımlamaya başladığı ilk şiirinde, öncelikle imge yoğunluğu ve sözcük seçmede gösterdiği titizlikle ilgi çekmiştir. Şiiri insan gerçeğini irdelemenin özel bir bilgi alanı sayarak yazdığı bu dönemin ürünlerini *Geceleyin Bir Koşu* (1966) ilk kitabında topladı. Türk şiirinin yenilikçi deneylerini toplumcu bir tutumla bağdaştırabilmekte gösterdiği başarı, ikinci kitabı *Evet İsyan*'ın (1969) büyük yankılar uyandırmasını sağladı. 1970'te Ataol Behramoğlu ile birlikte *Halkın Dostları* dergisini çıkardı. Sonraki yıllarda siyasî ve felsefî görüşleri bakımından köklü değişiklikler yaşayan İsmet Özel Müslüman dünya görüşüne bağlandı. Üçüncü yapıtı *Cinayetler Kitabı* (1975) şairin sürdüregeldiği şiir serüveninde önceki yazdıklarıyla bağlarını ustalıkla vurgulayan bir uğraktır. Şiir anlayışını ortaya koymak üzere yazdığı *Şiir Okuma Kılavuzu* (1980) ve Türk şiirinin günümüzdeki konumu üzerine yazdıklarıyla yankıları devam eden bir tartışma alanına işaret etti. Şiir kitaplarının dördüncüsü olan *Celladıma Gülümserken* (1984) şairin şiir evreninin ana hatlarını çizmiş görünüyor. Şiirleri *Şiirler 1962-1984* (1980), *Şiir Kitabı* (1982), *Erbain* (1987) ve *Bir Yusuf Masalı*'nda (2001) topluca yayımladı.

hak veya ulaşılmış ve bir daha kaybedilmeyecek bir rütbe olarak vehmetmelerini bir tehlike olarak görmekte, Kuran'daki "ey iman edenler, iman ediniz" ayetini, Müslümanların imanlarını sürekli tazeleyecek bir teyakkuz içinde bulunmaları için bir uyarı olarak düşünmektedir. Özel'in bu tavrının, sonradan Türklükle sentezlediği İslâm'la ilgili mülahazalar bir yana bırakılabilirse, Müslümanlığın da bir iç-aydınlanma, Allah'la sürekli tazelenen bir sözleşme olmak yerine bir çeşit milliyetçilik haline gelmesine karşı güçlü bir uyarıyı temsil ettiği de söylenebilir.

1977 yılında *Yeni Devir* gazetesinde başlayıp *Milli Gazete* ve *Yeni Şafak* gazetelerinde sürdürdüğü günlük fıkra yazarlığı boyunca ve ardından (daha önce 1988 yılında *Milli Gazete*'de başladığı sonradan *Gerçek Hayat*'ta sürdürdüğü) haftalık *Cuma Mektupları*'nda bir yandan dünya sisteminin mahiyetine, işleyişine ve mantığına ilişkin analizlerde bulunurken bir yandan da bu dünya sistemi ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair çözüm önerileri geliştirmeye çalıştı. Özel'i edebiyatçı, sanatçı, entelektüel yönleriyle ele almak mümkün. Ancak buradaki ihtiyaçlarımıza uygun olarak Özel'in İslâmcı siyasî düşünceye katkıları cihetinden bir portresini çıkarırken ilk etapta üzerinde durulması gereken, onun Müslümanların dünya ölçeğinde bir siyasî odak(sız) olmakla ilgili sorunlarına getirdiği çözümlemelerdir. Bu konudaki çözümlemeleridir ki, onu İslâmcı düşünce içerisinde Türkiye'deki milliyetçi ve muhafazakâr kesimlere bulaşmaya asla ihtimal vermeyecek bir evrenselciliğin semalarından tekrar kendine özgü bir millîciliğe geri taşır. Özel'in "dünya sistemi" analizi ve çözüm önerilerini daha iyi anlamak için onun bu sorunları ilk dile getirdiği dönemlere geri gitmekte fayda vardır. Doğrusu, İsmet Özel'in ısrar ettiği ve üzerine titrediği tutarlılığını ve bütünlüğünü izlemenin ve

Özel, bir süre *Düşünce Dergisi*'ni çıkaran ekiple birlikte çalıştı, bir süre de Yeryüzü Yayınları bünyesinde yer aldı. Bu yayınevinde yeni Müslüman olmuş olan Abdülkadir Es Sufi'nin *Cihad: Bir Temel Tasarım* isimli kitabıyla aynı yazarın Müslüman olmadan önceki adıyla (Ian Dallas) otobiyografisi *Gariplerin Kitabı*'nı Türkçe'ye çevirerek yayımladı. Daha sonra Çıdam Yayınları'nı kurarak, çoğunluğu kendi kitapları olmak üzere birçok çeviri ve telif kitap yayımladı.

Özel, 1977-1979, 1981-1982'de *Yeni Devir* gazetesinde ve 1985-1987'de *Milli Gazete*'de günlük fıkralar yazdı. Daha sonra *Milli Gazete* ve *Yeni Şafak*'taki günlük ve *Gerçek Hayat* dergisinde haftalık olarak sürdürdüğü fıkra yazılarını *Zor Zamanda Konuşmak* (1984), *Taşları Yemek Yasak* (1985), *Bakanlar ve Görenler* (1985), *Faydasız Yazılar* (1986), *İrtica Elden Gidiyor* (1986), *Surat Asmak Hakkımız* (1987), *Tehdit Değil Teklif* (1987), *Cuma Mektupları* (1-8, 1989-2003), *Neyi Kaybettiğini Hatırla* (1995), *Ve'l Asr* (1995) ve *Tavşanın Randevusu* (1999) başlıklı kitaplarında topladı. Ayrıca kendi başına aylık olarak telif edip bastığı 12 risalelik *Tahrir Vazifeleri* (1994) ile kendi otobiyografisini içeren *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* (1988) ve değişik yerlerde kendisiyle yapılmış söyleşileri derleyen *Sorulunca Söylenen* (1989) isimli kitapları külliyatını tamamlayan eserlerdir. 1997-1998 yıllarında Kanal 7 televizyonunda İsmail Kara'yla birlikte *İsmet Özel'le Başbaşa* isimli haftalık bir sohbet programı yaptı. Özel, 2003'ün Ağustos ayında "Türklüğüne Müslüman kesimde müşteri bulamadığı" gerekçesiyle ve AKP'nin iktidar tecrübelerinde şahit olduğu yozlaşmalara şiddetli eleştiriler yönelterek İslâmcı kesimle bağlarını kopardığını ilan etti. Bu kararıyla birlikte günlük fıkra yazarlığına da son noktayı koymuş olduğunu duyurdu. İsmet Özel evli ve dört çocuk babasıdır.

takdir etmenin bir yolu da bu yazı kronolojisini izlemekten geçiyor.

ÜÇ MESELE: RADİKALİZM VE ÜTOPYA ARASINDA

Özel'in ilk kitabı *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, ana eksenini Ali Bulaç'ın yönetimindeki *Düşünce* dergisinde yayımlanmış üç uzunca yazının yanına aynı konulara dokunan günlük fıkralarının eklenmesiyle oluşmuş, 1978 yılında da yine Düşünce Yayınları arasında ilk baskısı yapılmıştır. Bu kitabın Ali Bulaç da dahil olmak üzere *Düşünce* dergisinin bütün yazarları üzerinde önemli bir etki yapmıştır. O günlerde çok tartışılmakta olan medeniyet, teknik ve yabancılaşma konularına getirdiği yaklaşımla, İsmet Özel, dönemin Müslüman düşüncesi üzerinde tartışmasız bir kavşağın alınmasını sağlamıştır. Kuşkusuz bu kavşağın muhtevası ayrıca tartışılmalıdır. 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında ortaya konulan İslâmcı tavır medeniyet ve teknik meselelerine Batı'nın ilim ve irfanını alıp kültürünü bırakmayı öneriyordu. Aslında Özel'in teknik, medeniyet ve kültürü ayırt etmeyen yaklaşımı, tekniğin kendi kültürünü de beraberinde kaçınılmaz olarak getirdiğini anlatıyordu. Özel'in bu kitaptaki temel amacı "Türkiye'deki Müslümanlığın anlaşılma biçimine yeni bir bakış, belki daha çok yeni bir göz atış idi" (Özel, 1985: 7) veya kitabın ilk baskısına koymayı düşündüğü, ama sonradan vazgeçtiği başlıkta olduğu gibi "Müslümanca düşünmeye başlangıç" yapmak idi. Bu başlangıcın teknik, medeniyet ve yabancılaşma kavramları üzerinden yapılması, onun bu üç kavramı tartışmayı özgün bir İslâmî düşünüş yoluna giriş olarak algılamasından kaynaklanıyor. Bu kavramların ifade ettiği meseleler Müslümanların karşısına teker teker çıkmazlar. "Yabancılaşma ancak medeni bir hayat tarzıyla birlikte söz konusu edilebiliyor, medeniyet ancak teknolojisiyle ayakta durabiliyor. Teknoloji ha-

yatını devam ettirebilecek bir medeniyeti türetiyor. Yabancılaşmadan medeni olunamıyor. Üç meselenin birbiriyle ilişkileri tam anlamıyla girift" (Özel, 1985: 13). Dolayısıyla bu meseleler Batı medeniyetinin ürünü olsalar da, Müslümanları da fazlasıyla ilgilendirir, çünkü hiçbir karışımı dışarıda bırakmaksızın dünyaya yayılmıştır ve üstelik Batılı düşünme kalıpları içinde onlara bir çözüm de bulunamaz. Onlara bir çözüm bulma imtiyazı Müslümanlara aittir.

Özel, bu kitabında Müslümanların Batı'nın tekniğini de medeniyetini de - Özel'e kadar gelen İslâmcı düşüncenin temel argümanlarından birinin zıddına, onları birbirinden ayırt etmeksizin- reddetmesi gerektiğini savunur. İslâm tarihi içinde Emevî, Abbasî ve Osmanlı tecrübelerine, dünya tarihi içinde de diğer birçok tecrübeye dikkat çekerek medeniyeti medeniyet olarak resmetmemizi mümkün kılan yaşam biçimi veya ürünlerinin genellikle o medeniyetlerin çöküş dönemlerine denk düştüğüne dikkat çekerek, medeniyet ile çürüme arasında bir ilişkinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bütün bu medeniyetler en ihtişamlı ve bugün onlara medeniyet dememizi sağlayan somut ürünlerini aslî unsurlarını yitirmiş oldukları ve çürümeye uğramaya başladıkları dönemlerde vermişlerdir. Buna o büyük camiler ve İslâmî görüntülü mimari eserler de dahildir. İbn Haldun'un bedevî-hadarî diyalektiğinden esinlenmiş görünen bu yaklaşım İslâm medeniyetiyle ilgili mitleri yıkacak tespitlerdi ve İslâmcı seleflerinin medeniyet vurgusuyla bir hesaplaşma anlamına geliyordu. Birçok kişi Özel'in medeniyetle ilgili yazdıklarını Sezai Karakoç'un medeniyet inşasıyla ilgili anlattıklarına, bu konuda yaptığı edebiyata bir reddiye olarak okumuştur. Bu arada Ali Şeriati'nin sonradan yine aynı yayınevinden yayımlanacak ve yükselen yeni İslâmcı dalganın önemli el kitaplarından biri olacak olan *Medeniyet ve Modernizm* başlıklı kitabındaki (1981) medeniyet analizleri de Özel'in bu analizlerinin anlaşılmasını ve kabul edilmesini daha fazla kolaylaştıracaktı. Mısır firavunlarının ehramları başında oturup bir medeniyetin ihtişamlı görüntüsünden etkilenip büyülenmek yerine, buralarda çalışmış olan kölelerin acılarıyla kurduğu empatinin edebiyatını yapan Ali Şeriati de İslâmcılığın medeniyete bakışlarını negatif yönde, bir ölçüde de mutasyona uğramış Marksist bir duyarlılıkla belirliyordu.

Şeriati ile tematik ortaklık sadece medeniyet konusunda değil. Aynı kitabında Şeriati asimilasyon ve *alienation* kavramlarını yine Marksist bir talimden kalan bir muhasebeye tâbi tutuyor. Ancak bu konuda ulaştığı sonuçlar Özel'inkinden farklı olacaktır. Özel başta Hegel ve Marx'ın olmak üzere modern Batı düşüncesinde önemli bir yeri olan kavramı ele alıyor. Doğrusu onun bu kavrama atfettiği ehemmiyetin bu tartışmayı yürüttüğü dönemdeki Müslümanların gündeminde yeterli bir ağırlığa sahip olduğunu söylemek zordur. Bir kültürel yabancılaşma veya bir özden sapma temaları üzerinde dolaşan bir sahihlik tasavvurunu ilgilendiren boyutları olsa da Özel'in bu kavramın ait olduğu sorunlar yumağını da beraberinde Marksist bir dünyadan taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte kavram bir kere taşındıktan sonra İslâmcı kesim içinde de kendilerine ait bağlamlar içinde bir alıcı kitlesi buluyor. Hegel'de yabancılaşma olumlu görülür, çünkü insan evriminin devam etmesi için gerçeğin çıkmak zorunda olduğu idealden bir çıkış olarak bir yolculuğa işaret eder. Daha üst bir seviyeye ulaşabilmesi için bu yolculuğa çıkması, kendine yabancılaşması zorunludur. Oysa Marx'ta kuşkusuz yine diyalektik bir teleoloji bakımından aynı olumlu istikamete tâbi olsa da sonuçta gerçekler dünyasında bu olgu, sömürüsü, emeğin yabancılaşarak insan karşısına maddi düzeyde kapitalizm olarak, ideolojik düzeyde ise yanılsama ürünü kutsallar dünyası, siyasî düzeyde ise insanı ezen bir devlet

olarak çıkıyor. Oysa Özel bu «avramların her birinin bir "insan özü" varsayımına dayandığını, bu "öz"ün ne olduğunu ise hiçbir beşerin kendine ait bilgi kaynaklarıyla tanımlayamayacağını düşünür. Bu öz-tanımına sahip olduğunu iddia etmek ise bir tanrılık iddiasından başka bir şey de değildir. Bu yüzden yabancılaşmadan bahseden herkes aynı zamanda bir insan tabiatı-doğası kavramını da iddia eder ki, bu da bir vehimden ibarettir. Ziyandaki insanın yabancılaşma vehmi, böylece Özel'i yabancılaşmanın kötü bir şey olmadığı düşüncesine bile cezp eder.

Özel'in teknolojinin özüne ilişkin eleştirileri, teknik aklı, teknik davranış biçimini yaşadığımız modern dünyanın özüne ait bir davranış sistemi olarak kodlayan Alman filozof Martin Heidegger'in (1977) yaklaşımlarıyla büyük paralellik arz etmektedir. Teknik Batı medeniyetinin eşyaya, insanlara, Allah'a ve genel olarak hayata bakışını içeren ve tek kelimeyle "küfr" olarak nitelenebilecek bir yaklaşım biçimidir. Heidegger'de de insanoğlunun her şeyi elinin altında tutma isteği ve şımarıklığıyla özdeşleşen teknoloji, insanın kendini dünyanın efendisi saydığı Batılı metafizik bakış açısının doğal bir sonucudur. Heidegger'in çizdiği teknoloji resminin dışına çıkmaksa, bir gündelik hayat programı çıkarabilecek açılımlara sahip olmak bakımından neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte bir teknik karşıtlığının pratik bir siyasî programa imkân vermediği halde radikal bir reddin konusu olmasının siyasî bir kinizmden veya ütopik bir tasavvurdan başka nasıl bir sonucu olacağı o kadar da açık değildir.[2]

Oysa Özel, *Üç Mesele*'yi ele alırken ne radikalizmin ne de ütopyacılığın tuzaklarına düşmemek konusunda da oldukça duyarlıdır. Bu radikal retçi tutumlarından dolayı kendisini altın çağ özlemi duyarak o çağa dönmeyi arzu eden Hıristiyan Adventistlere benzeten Binnaz Toprak'a şiddetle karşı çıkan Özel, "Müslüman olmayan dünya içinde kendi görüşlerine paralel görüşler aramak çok gerekliyse bu arayışın adventist gruplar dolayısıyla değil, *evangelic* akımlar dolayısıyla aramak" gerektiğini söylemiştir (Özel, 1986b).[3] Radikalizm ve ütopyanın her birinin de üç meseleye yaklaşım biçiminden dolayı akla gelebilecek öneriler olabileceğinin farkında olan Özel, buna karşılık yazılarının derlemesine tam da bu konuya tahsis ettiği bir sonuç bölümü ekleyerek tedbirini almaya çalışır. Teknolojiyi bir azgınlık, medeniyeti çürüme ve yabancılaşma düşüncesini bir gururdan ibaret gören Özel, bu üç gerçekten uzak durmanın radikalizme götürebileceğini kabul eder:

> *Teknolojinin, medeniyetin ve yabancılaşma düşüncesinin reddi bizi içinde bulunduğumuz dünyanın dışında bir yerde bulunmaya iter. Yani radikalizmin bizi götüreceği yer ütopyadan başka bir yer değildir. Eğer radikalizmin ve ütopyanın ağına düşersek Üç Mesele'yi büyük ölçüde çözümsüzlüğe mahkum etmiş oluruz, zira tecrübe göstermiştir ki, modern dünyanın meselelerine radikal ve ütopyacı çözümler önermek her türlü başarısızlığı peşinen davet etmek demektir* (Özel, 1985: 185).

Burada Özel'in radikalizme düşmeye karşı duyarlılığın temelinde, radikal ideolojilerin bütün meseleleri çözebilecekleri ve bu dünyada insanlığın bütün sorunlarını çözebilecekleri iddiasıyla yola koyulduklarında dünyayı içine soktukları totalitarizm bir yana, bu duygunun kendisinin kaynaklandığı rububiyet iddiası olduğu görülüyor: "Bir meseleye kökten bir çözüm önermek bir rububiyet (tanrılık) iddiasıdır. Gerçekte meseleyi kökten kavrayan kişi o meselenin nihai çözümünün kendi elinde olmadığını da kavramış sayılır. [...] Üç mesele üzerinde düşünmek küfrun yerküre üzerindeki hâkimiyetinin dayanakları üzerine düşünmek anlamına gelir" (s. 186-7).

Sonuçta Özel üç mesele dolayısıyla

gündeme getirdiği asıl meselenin Müslümanların muktedir olmak ile ahlaklı olmak arasındaki tercihlerine ışık tutmak olduğunu anlatıyor. Ahlak meselesinin bütün insanlığın her zaman en önemli sorunu olageldiğini hatırlatan Özel, bununla birlikte "mesnedi uhrevi olmayan bütün ahlak çağrıları(nın) zorbalığa değil zorbalara karşı yöneltilmiş" olmak gibi bir zaafla malul olduğunu savunur. Bu yüzden "din dışı ahlak önerileriyle bir toplumsal muhalefet başlatmış olanlar, siyasî kuvveti ele geçirdikleri zaman kolaylıkla, zalimleri deviren zalimler durumuna gelmiş olurlar" (s. 189). Kuvvete karşı ahlak çözümü İsmet Özel'in idealindeki İslâmî hareketleri zamanla "güçlü bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına çalışmak ile Müslüman bir topluma ulaşıp onun Müslümanlaşmasına çalışmak" (s. 184) seçenekleri arasında bir tercih yapmaya zorlayacaktır. Kuşkusuz bu sorunun cevabı Özel'e göre bütün İslâmî hareketlerin kalite seviyelerini ortaya koymalarına yol açan bir imtihandır ve genellikle İslâmcıların bu imtihanı yüzlerinin akıyla geçemediklerine dair karamsar gözlem ve tespitleri, Özel'in bütün kaygı dünyasını belirleyecektir. Onun zaman zaman İslâmcı kesime yönelttiği şiddetli eleştiriler hep bu kaygılardan hareket etmiş, Bu yanıyla İslâmcı kesim üzerinde bir vicdan rolü oynamış, İslâmcılık üzerinde sosyolojik tespitler yaparken bile bu hareketin istikametini belirleyici bir etkide bulunmuştur. Çünkü onun da çok iyi bilincinde olduğu gibi, tanımlamak aynı zamanda etkide bulunmaktır. Özel'in İslâmî hareket üzerindeki düşünümselliği, kesinlikle İslâmî hareket üzerinde farkında olsun olmasın böyle bir etkiyi hedeflemiş, bu etkiyi yeterli görmediği yerde de farklı tepkiler, küskünlükler ve sonuçta kinik tutumlar ortaya koymuştur. En son 2003 Ağustos'unda yaptığı çıkışla, bu kesimin de nihaî önceliğini güçlü olmaktan yana kullanırken, bu tercihin de kaçınılmaz sonucu olarak, kaybettiklerini bile anlayamayacak bir basiretsizliğe düçar olduğunu düşünerek, bu kesimle bağlarını kopardığını duyurmuştur.

DÜNYA-SİSTEMİ VE KOMPLOLARI: SİYASÎ KİNİZMİN ONTOLOJİSİ

Özel'in dünya sistemi analizlerinin bir yandan hileleri ince, komploları kapsamlı ve etkili, belli bir merkezi ve beyni olan güçlü bir özne telakkisi yaratırken, tam da böyle bir telakkinin siyasete karşı işlemesi muhtemel negatif etkileri olduğuna değinmiştik. Hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, bölünmez, parçalanmaz bir sistem tasavvuruna karşı Müslümanlara bir alternatif olma ihtimali tanısa bile, söz konusu sistemi tasvir etme biçimi ve Müslümanların bu dünyadaki mümkün varoluş biçimleri böyle bir sisteme karşı her türlü mücadeleyi zaten peşinen muhal kılıyor. Bu kadar çok güçlü ve her şeyi kapsayan bir düşmana karşı yürütülen her türlü mücadeleye karşı sürdürdüğü eleştiri biçimi, aslında fiilen bu düşmana hem karşı konulamayacağı hem de karşı koymak için girişilen hiçbir yolun geçerli olamayacağı gibi bir sonucu telkin ediyor. Kuşkusuz bu mantıksal değil fiilî bir sonuçtur ve mantıksal olarak mümkün olanın fiilî geçersizliğinin yarattığı bir psikolojinin sonucudur. Özel'in sistem analizleriyle teknik analizleri ise birbirine paraleldir. Hatta, Özel'in teknolojiyle ilgili olumsuz görüşlerinin temel sebeplerinden birinin de, "dünya sistemi"nin günümüzde sahip olduğu gücün büyük ölçüde teknolojiden kaynaklandığına inanışı olduğu söylenebilir. Özel'e göre, yeryüzünün her köşesinde egemen olan sistemin dünyaya yayılma biçimi, etki etme biçimi ve insanın bunun karşısındaki inisiyatifi "panteist bir bütünselliğe" dahil ediliyor gibi. Nasılsa dünya sistemi "tek bir çarkın hareketine irca edilebilir". Bütün iktisadî görünümü, teknik donanımı ve ideolojileriyle sistem insanları "hakikatin derinliğinden" mahrum etmekte ve bunun bedelini de yine insanlara ödet-

mektedir. Çünkü sistem olma niteliği taşıyan her yapı kendi dışındaki unsurları hep kendi mantığı açısından bir yere oturtacaktır (Özel, 1986: 113).

> *Yani sistemle temas halindeki her şey önce onun varlık temposuna ayak uyduracak özellikler sahibi olur, sonra da sistem içinde kendine ayrılmış yörüngeye oturup sistemin merkezi kuvvetinin uydusu olur. Bir sistemin sahip olduğu özellikleri elde etmek isteyen her unsur peşinen onun yapısında erimeyi, o sisteme mahsus niteliklerle donanmış bir yaşamayı isteyerek kabul etmiş demektir* (s. 113-4).

Özel'e göre sisteme sosyo-kültürel düzeyde olsun, politik düzeyde olsun, iktisadî düzeyde olsun her karşı çıkış hareketi sistem tarafından kolayca etkisizleştirilmiş, hatta bu tür karşı çıkışlar sistemi daha da kuvvetlendirmeye, onu yeniden ve daha güçlü bir biçimde üretmeye yaramıştır. Bu nedenle sistemden kurtulmak sorusu söz konusu olunca son derece kötümser olmak için her türlü şartlar sistemin tabiatında mündemiçtir. Her şeyi kuşatan, her yerde hazır ve nazır, üstelik kendi karşıtlarını bile temellük etme kudretine sahip, kendi işlevselliğinin bir parçası kılan böyle bir yapıya ne yapılabilir? Böyle bir sistemden dışarıya çıkılamaz ki? En azından tasavvur planında çıkılamaz. Buna rağmen sistem karşıtı diğer hareketlere nazaran Özel'in İslâmiyet'i ve Müslümanları imtiyazlı kılan bir analiz metodu takip etmesindeki tuhaflık, bir senaryo bütünlüğü içinde, bir senaristin yordam biçimiyle sağlanmaya çalışılabilir ancak. Özel'in görüşlerine göre Müslümanların kendilerini bu sistem içinde "en tercihe şayan alternatif olarak algılamaları ve dışa böyle görünmeye çabalamaları kadar yanlış bir şey yoktur" (Özel, 1986: 115). Özel, maddi olarak sistemin dışına çıkılamayacağını kabullenirken manevi olarak ondan uzaklaşılabileceğini, bu konuda da Müslümanların diğer "otantik gelenekler" nazaran imtiyazlı olduğunu iddia eder. Çünkü, ona göre, sadece Müslümanlar sistemden dışta durmanın "itikadi" mesnedine, "küfr" kelimesine içerik kazandıracak "teçhizata" sahiptirler (Özel, 1986; 1995a). Aslında Özel'in terminolojisinde "sistemin dışında durmak", sistemi ve onun bütün ürünlerini, araçlarını, imkân ve yollarını zihnen ve ahlaken mahkum etmek anlamına gelir.

Burada Özel'in, tasavvur ettiği süpersistemden klasik İslâm akaidi açısından ancak amel ile imanın bütünlüğünü yıkarak çıkabildiği söylenebilir. Doğrusu bunu parçalamadan işin içinden çıkması zaten mümkün görünmüyor. 1984'te *Gençlik ve Toplum* dergisinde tam da karşı olduğu sistemin nasıl aynı zamanda gündelik hayatında, içinde yaşamak zorunda olduğu sistem olabildiği sorusuna, bir asfalt benzetmesiyle karşılık vermişti: "Diyelim ki yollara asfalt döşenmesini doğru bulmuyoruz. Bunu sağlık açısından, iktisadî açıdan vb. yanlış buluyor olabiliriz. Fakat yollar asfalt döşenmişse bu yollardan gider geliriz; başka seçeneğimiz yoktur" (Özel, 1989: 39). Sonuçta maddi gücün karşısına manevilikle ve ahlakî değerlerle çıktığının farkında olan Özel, sistemin dışına maddi olarak çıkılamayacağını bütün karamsarlığıyla kabullenirken, en azından Müslümanların sistemle aralarına zihnen bir mesafe koyacaklarını, koymaları gerektiğini ifade eder. Sisteme maddi-pratik düzeyde karşı koyamıyorsak bile, onu zihnî-ahlakî düzeyde mahkûm etmeyi başarmamız gerekir. Zira, Bütün meselelerin çözümünü itikad ve ibadette arayan kişilerin yalnızca yürümek suretiyle sisteme karşı koymanın yolunu gösterecek nitelikte olduklarını görmemiz gerek (Özel, 1992: 240).

İsmet Özel'in sistem analizi görüldüğü kadarıyla üç temel veçheye sahiptir. İlk düzeyde Özel, sistemi, küresel ölçekte parçalanamaz ve bölünemez bir zatiyet olarak kavrar. İkinci düzeyde, modern Türkiye'nin sosyo-politik yapısı bu küre-

sel sistemle eklemlenme sonucunda aslî karakterine erişmiştir. Sistem analizinin üçüncü düzeyi ya da veçhesi ise herhangi bir sisteme nasıl bir perspektifle yaklaşılabileceğine dair yer yer varoluşsal ve pratik, yer yer de kavramsal ve teorik bir sorunla ilintilidir. Aslında, bu üçüncü düzeyde "dünya sistemi" kavramı modernlikle aynı anlama gelmek üzere kullanılmaktadır. Bu düzeyde İsmet Özel modernliğin sosyolojisini yaparak çağdaş Türk İslâmcılığı için oldukça verimli bir politik teori çerçevesi sunmaktadır (Aktay, 1997: 241). Bu çerçeve, maddi güce karşı manevi değerlerin önemini vurgular.

Özel'in bilhassa İslâm'ın ve Müslümanların aleyhine işlediğini düşündüğü dünya sistemi çözümlemesi onun yerel veya küresel bütün siyasî meselelere yaklaşımını da belirlemektedir. Kendisini Müslüman olmaya sevk etmiş olan etkenin, daha önce sosyalist olmaya sevk etmiş olanla aynı türden olduğunu kendi anlatımıyla bildiğimize göre, onun İslâmcılık içindeki bütün arayışlarının hep bu etken tarafından yönlendirildiğini düşünebiliriz. Bu arayışın bir sonucu olarak yakın zamanlarda ilan ettiği "İslâmcı kesimle bağlarını koparma" kararında da bu etkenin izi görülebilir. Dünya sistemi karşısında direniş odağının ancak Türkiye'de tesisinin mümkün olabileceği mülahazasıyla İslâmcı camiaya kendi deyimiyle "pazarlamaya çalıştığı Türk(çü)lüğe alıcı bulamaması" onu sonunda İslâmcı camianın da Türklüğün ehemmiyetini idrak etmekten yoksun bırakan bir körlükle malul olduğu düşüncesine götürmüştür. Özel'in yaklaşımında bu körlüğün dünya sisteminin komplolarından başka bir açıklaması olamaz.

Özel'in dünya sistemiyle ilgili analizlerinin bir kısmı ampirik verilere dayalı olsa da, komplocu yaklaşımı, tam da bu yaklaşımların tabiatına uygun bir biçimde onun birçok boşluğu "belgesiz" doldurmanın verili makullüğüne sığınmaya götürüyor. Komplonun belgesi olmaz çünkü. Son derece güçlü bir muhakeme ve retorik, dünya sistemiyle ilgili anlattığı bütün hikâyeleri son derece ikna edici kılıyor. Buna kendisi gibi düşünmeyenlere üslubuyla yönelttiği otoriter yargılayıcılık eklendiğinde, Özel'in İslâmcılık içerisindeki üstatlar geleneğinde kendine tartışılmaz bir alan açmış olduğu hemen teslim edilebilir. Özel'in kendi anlattıklarına önce kendisinin inandığını fazlasıyla hissettiren bir yanı vardır. Şair duyarlılığı, varoluşsal kaygıları ve aşırı ciddiyeti onun konuşurken ve yazarken kullandığı her sözcük üzerinde özenle durmasını sağlar. Komployla ilgili söylediklerinin (ve aslında her konuda söylediklerinin) mantıksal sonuçlarına katlanmaya hazırdır. Bu yaklaşımlarından dolayı kendisine isnat edilen paranoyasını bile siyasal tutarlılığına ödemesi gereken bir bedel olarak takdis eder ve savunur. Komplonun var olmadığını iddia eden herkesi şöyle veya böyle var olduğundan hiç kuşku duymadığı komplonun bir parçası sayar. Kuşkusuz bu özellikleri onun siyasal düşüncesinin parametrelerini vermek açısından ikincil önemde sayılabilir. Ancak Özel'in dünya sistemi hakkındaki mülahazalarında öncelikli olarak baş gösteren komplocu yaklaşımın İslâmcı siyasetin imkânları üzerinde önemli etkilerde bulunduğunu söylemek gerekiyor.

Bu etkiyi kuşkusuz tek başına İsmet Özel yapmıyor. Genel olarak bütün komplocu yaklaşımların siyaseti bitiren, siyasal eylemlerin tamamını anlamsız kılan bir etkisi olduğu açıktır. Komplocu bir yaklaşım, sınırları ve somut varlığı belli bir düşman tanımına dayanmadığı için, düşmanın her halükârda galip geleceği bir öyküyü izlemeye çalışır. Galip gelme ihtimalinin hiç olmadığı bir savaşa girmek ise, en iyi ihtimalle gereksizdir veya tanımlanabilecek bir savaşa girme yolu yoktur. Siyasal davranış komplocu bir yaklaşımda gereksiz, boş bir uğraş olarak karşılanır. Siz ne yaparsanız yapın, zaten yaptığınız her şey bir şekilde bütün ey-

lemleri belirleyen sistem içinde, o sisteme hâkim olan süper güçlerin çıkarlarına uygun bir istikamette cereyan edecektir. Bu eylemin içinde varsayılan sistem-öznenin belirleyiciliği sizin bu eylemden sağlayacağınız her türlü çıkarı da murdar edecektir. Hele siz bu büyük oyunun içinde elde ettiğiniz vehmine kapıldığınız küçük çıkarlarla, kazanımlarla avunmaya kalkışırsanız, işte asıl o zaman sistem tıkır tıkır işlemeye devam edecektir.

Yeni Devir'de yazdığı yazıları bir araya getiren Zor *Zamanda Konuşmak*'ta karşı karşıya olduğumuz varlığın bir sistem olduğunu söylemekle birlikte bu sistemi yıkmaya çalışmanın da karşımıza yeni bir sistemi çıkarmasının kaçınılmaz olduğunu anlatır:

> *Sistem dediğimiz şey, ister bir felsefî yaklaşım, ister bir sosyal yapı olsun, kapalı bir devre, kendi içinde tutarlılık sağlamış olan ve unsurlarını mantıki bir bağla bünyesi içinde kaynaştırmış bir bütündür. Sistem canlılığını hep kendini tekrar ederek korur. Aynı fasit daire içinde dönüp durur sistem. Öyleyse bir sistemi yıkma çabasının da sonuçta yeni bir fasit daireye varacağını düşünmek şaşırtıcı gelmemeli* (Özel, 1986: 114).

Bu kadar içinden çıkılmaz, her şeyi kuşatan bir sistem tasavvurundan sonra Özel, yalnızca İslâm'ın 'küfr' kelimesine muhteva kazandırabilecek bir teçhizata sahip olması, yalnızca İslâm'ın insan hayatının araçlarla mutabakatını ısrarla emretmesi, kendini müşriklerden, kâfirlerden ayırma titizliğine sahip yegâne fikri bütünlüğe sahip olması, modern çağın değerleriyle kaynaşması halinde "kendi" olmaktan çıkacak tek anlayış olması dolayısıyla sisteme muhalefet edebilecek veya sisteme alternatif olabilecek bir özelliğe sahip olduğunu anlatır. Ona göre "sistemin sorumluluğunu yüklenmiş olanlar, bunlardan ötürü İslâmî bir hayat tarzının İslâmî nasların hâkimiyetinin değil bir ülkede, bir 'köyde' bile hükümran olmasını istemeyecekler, buna hoşgörü ile bakmayacaklardır. Çünkü bir kere İslâm'ın bu çağda dahi yaşanabilirliği hangi mikyasta olursa olsun gösterildi mi, bunun cazibesinin büyük olacağını, büyük insan kalabalıklarını bundan uzak tutmanın zor ve belki de imkânsız olduğunu ve somut, yaşanır haliyle gösterilmiş olan İslâm'ın yaygınlaşmasının sonunun alınamayacağını en iyi bilenler sistemin bekçileridir (*a.g.e.*: 116-7).

1988'de *Milli Gazete*'de yayımlamaya başladığı *Cuma Mektupları*'nda bu dünya sistemine karşı mümkün tek "bir siperden söz ederek" yazılarına başlar. Bununla birlikte yine bu mektuplarda sorduğu ve cevabını olumlu verdiği "sistemin bir beyni var mı?" sorusunun sistem hakkında kurduğu tasavvurların makul bir siperde makul bir siyasetin şartlarını yok saymaktan başka bir sonucu olmadığı görünüyor. Burada kendisi, dörtbaşı mamur, yeknesak ve kendi içinde bölünmeyen, her şeye kadir, mutlak bir güç varsayıyor ki, böylesi bir tasavvurun kendisi değil miydi, siyasal eylemi imkânsız kılacak olan? Düşman böyle bir güç olarak varsayıldığında, yukarıda değindiğimiz gibi ona karşı hiçbir makul mücadele yolu bulunamayacağı gibi, muhtemel her türlü çıkışı herkesin algılayamadığı, herkese aşikâr olmayan nedenler ve süreçler dolayısıyla belli oyunların bir parçası olarak yaftalamanın önünün alınamayacağı bir hal baş gösterir. Esasen siyasî bir kinizmin bütün şartlarını oluşturan bu yaklaşımın, tahayyül ettiği sistemik esaretten kurtuluş için önerebileceği, bir tür heroizmden başkası olamazdı. Özel'de, bu heroizmin ihtiyaç duyduğu kahraman, Müslüman-Türk olacaktır. Özel'in Türklük üzerindeki vurgusunun gerekçelerini oluşturacak bu zemine tekrar döneceğiz.

Özel'in ilk yazılarından itibaren başlayan sisteme yönelik ilginin Immanuel Wallerstein ve Andre G. Frank'ın sosyal bilimler literatüründe Marksist analizlere

ayrı bir rota çizen dünya sistemi yaklaşımlarına paralel olduğu görülebilir (Aktay, 1997: 257). Marksist teori veya hareket içerisinde dünya sistemi yaklaşımlarının, ulusalcı sosyalist eğilimlere önemli bir teorik destek sağlamış olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Özel'in dünya sistemi yaklaşımlarının da Türklük ile Müslümanlık ve oradan da dünya-sistemine muhalefet rolleri arasında kurduğu bağlantılardaki paralellikler, doğrusu, üzerinde durmayı ayrıca hak eder.

DÜNYA SİSTEMİNİN KARŞISINDA BİR ODAK ARAYIŞI

Dünya sistemine atfettiği "beyin", merkez, bütünlük ve ne yapıp ettiğini bütün detaylarıyla bilen süper özne konumuna eşlik eden bir diğer analiz de Müslümanların bu sistem karşısındaki dağınık konumlarıdır. Özel'e göre hilafetin kaldırılmasıyla birlikte Müslümanlar yeryüzünde bir siyasî karar alma odağından iyice yoksun duruma düştüler. Bu durum bugünkü Müslümanların konumlarını belirlemek açısından altı çizilmesi gereken en önemli meselelerindendir. "Mesele ağırlığı bütün dünya Müslümanları tarafından hissedilen bir siyasî odağın belirmesi ve güç kazanmasıdır" (Özel, 1992: 162). Oysa 20. yüzyılın başlarına, yani hilafetin kaldırılmış olduğu şartlara gelindiğinde, hilafetin zaten bir sürü dünya sistemi gücünün elinde bir oyuncak haline getirilmiş olduğu gerçeği söz konusuydu. Özel'in dünya sisteminin karşısında böyle bir konumun içerdiği gülünçlüğü görmemesi düşünülemez. Ancak o, bugünkü şartlarda asla bir hilafetin yeniden tesisi için bazı girişimlerde bulunmayı düşünmediği gibi, bu tür girişimlerin hemen hepsinin dünya sistemi güçlerinin yönlendirmelerine çok açık ve savunmasız olacağından, bu tür hareketlere de her zaman kuşkuyla bakılması gerektiğini düşünür. Buna rağmen halifeliğin kaldırılmış olduğu şartlarla ilgili şu analizleri yapmaktan geri durmaz:

> *Eğer Osmanlı hilafeti bir zaman Almanların, bir zaman İngilizlerin menfaatine olmak üzere gayrimüslim güçlerin lehine istismar ediliyor, edilebiliyor idiyse; Birinci Dünya Savaşı'nın galipleri mağlup ettikleri Osmanlı devletinden aldıkları hilafeti herhangi bir kukla yönetimin uhdesine devrederek Müslümanlar üzerinde keyfî yönlendirmelerde bulunmayı deneyebilirlerdi. Bunu yapmadılar. Çünkü hangi etkiler altında olursa olsun, Müslümanların bir halifesinin bulunması, hilafet makamının hayatiyetini gözler önünde devam ettirmesi ister istemez Müslümanların bir bütün olarak düşünülmesi gerektiği fikrini de canlandıracak veya bu yönde çalışmalara cesaret verecekti. Bu yüzden yalnızca halife ve hilafet ortadan kaldırılmakla yetinilmedi, aynı zamanda hilafet düşüncesinin zihinlerden uzak tutulmasına ve bir halifenin yeryüzünde bulunduğu, bulunabildiği görüntüsünün de gözlerden silinmesine çalışıldı. Bunda muvaffak da olundu* (Özel, 1992: 162-3).

Müslümanların odaksız hale getirilmiş olması, Özel'in dünya sistemi karşısındaki siyasî tutumlarla ilgili referansını oluştururken, aynı durum, Türkiye içindeki Türkiye'nin siyasî tarihindeki çatışma ve kamplaşmalardaki tavırlarını da belirleyici bir gerçek olarak görünüyor. Türkiye'de hilafetin kaldırılmasına varan yönetim değişimi dünya sisteminin istekleri doğrultusunda cereyan etmiştir ve Türkiye'nin başına getirilen ekipler, hiçbir seçkinlik özelliği göstermedikleri halde, Türkiye'nin kalitesinin düşürülmesinden başka bir amaca hizmet etmemişlerdir. Özel'e göre Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana Türkiye'nin düçar olduğu bu kalitesizlik sadece ülkeyi yönetenlerin tesadüfi bir kalitesizliğine bağlanamazdı. O savaş sonrası şartlarda kendisine karşı tek direniş odağını teslim almış olan dünya sisteminin Türkiye için biçtiği özel durumu sürdürmek üzere görevlendirilmiş kadroların planlı davranışlarını yansıtı-

yordu.[4] Türkiye'den beklenense, bir ülke olarak ayaklarının üzerinde duracak, dişe dokunur herhangi bir atılım yapmasına imkân verecek bir kaliteyi sergilememekten ibaretti. Türkiye'nin dünya sistemi tarafından denetlenen bir ülke olmasının Özel'e göre anlamı budur. Millî Eğitim'deki kalitesizlik, insanların ahlak konusundaki kalitesizliği hep bu denetimin sistematik çabalarının sonucudur.

Bu mülahazaların şekillendirdiği duygular Özel'in Türkiye'nin gündemindeki birçok değişik olaya yaklaşımında kendini gösteren bir rövanşizme dönüşür. Türkiye'nin farklı kesimleriyle İslâmcı kesimleri arasında bir dönem baş gösteren "diyalog" tartışmalarına karşı, örneğin, bu tavır kendini tipik olarak göstermiştir. Özellikle Medine Vesikası tartışmaları dolayısıyla toplumun liberal, solcu ve demokrat kesimleriyle girişilen diyalogun meşruiyetini kökünden sarsan bir mantıkla karşılık verir Özel. Türkiye özü itibariyle bir Daru'l-İslâm'dır, dolayısıyla Müslümanlara ve sadece Müslümanlara aittir. Türkiye'yi vatan kılan da onun bu Daru'l-İslâm boyutudur. Bugün Türkiye'nin siyasetine yön vermek durumunda olan mütegallibe kesim, Müslümanlara ait olanın üzerine bir hırsızlık yaparak oturmuş bulunuyor. Bu diyalog çabalarının anlamı hırsızlarla çalınan mal üzerinde tekrar pazarlığa oturmaktır. Oysa bir hırsızlık vakasında yapılması gereken, öncelikle çalınan malın iadesinin sağlanması, arkasından hırsızın cezalandırılmasıdır. Bu yaklaşım, İsmet Özel'in Türkiye'nin gündemindeki birçok siyasî meselede siyaset dışı kalmasının en önemli gerekçesini oluşturmuştur. Onun bu rövanşist (revandikatif) tutumu,[5] üstatlık öz-algısıyla birleşerek, günlük siyasete karşı sürekli korumak zorunda kaldığı bir mesafeye mecbur bırakmıştır. Bu tutumun üstatlık öz-algısından kaynaklanan yanı itibariyle, o, günlük siyasetten âlîdir. Teorinin (veya kendisinin daha çok yatkın olduğu) düşüncenin yüksek dünyasından, aşağılık insanların dünyasında cereyan eden siyasete tenezzül edemez o. Rövanşist duygular açısından görünen yanı ise felsefî bakımdan siyaseti dost-düşman kavgasının bir yansıması olarak gören ünlü Alman siyaset bilimcisi Carl Schmitt'e Heidegger'le birlikte bir ilgi duymasını sağlamıştır. Oysa Carl Schmitt'in yaklaşımı da siyasetin doğasına dair çok daha gerçekçi gibi görünen bir basirete sahipse de siyasal momentin topyekûn inkârından başka bir yere davet edemez (Aktay, 2002: 73-4).

Türkiye'nin siyasetinde olup biten her şey de dünya sisteminin beyninden algılanan ve oradan yönetilen sinir hareketlerinden ibarettir. Bu durumda siyasete girmeye karar veren bir Müslüman ya kendini haddinden fazla önemseyerek girecektir veya zaten bir şey değiştiremeyeceğini düşünerek fuzuli bir işe girişmeyecek veyahut da siyasal düzeyde muhatap olacağı insanlara tepeden bakarak onlarla herhangi bir düzeyde karşılaşmaya tenezzül etmeyecektir. Her halükârda gerçek bir siyasal davranışın aleyhine işleyen anti-politik veya en iyi ihtimalle meta-politik durumlara zorlar. Siyasala bu kadar mesafeli durmanın söylem üzerinde, en azından İsmet Özel özelindeki etkisi, söylediklerine atfettiği tartışılmaz mutlaklık. Özel konuşurken adeta vahiy almış gibi konuşur. Şair ve edebiyatçı kalitesi, söz ustalığı, retoriği ve otoriter tutumu, sözü üzerinde bir tartışmanın sürdürülmesini de neredeyse imkânsız kılar. Özel'in bu performansıyla İslâmî camiada var olagelmiş bir üstatlar geleneği içinde oldukça ileri bir menzile erişmiş olduğu bile söylenebilir.

DÜNYA SİSTEMİNE KARŞI TÜRKİYE VE TÜRKLER: İSLÂMCI TEMELCİLİKTEN TÜRK ETNOSANTRİZMİNE

Dünya sisteminin gücünü, maddi imkânlarını son haddine dek kullanışında değil, insanların üstüne saldığı "manevi örtü"den aldığını söyleyen Özel'e göre, bu

sistem insanları belli inanç ve inançlar silsilesine ikna ederek onlar üzerinde hâkimiyet kurabilmektedir. Bundan dolayı İsmet Özel dünya sistemini bir "küfür sistemi" sayar. Özel'e göre,

> *[K]üfr sistemi karşısında oluş Müslümanların hali hazırdaki durumlarıyla mukayyet değil, Müslümanlığın, İslâm dininin mahsus değerleri Müslümanları ister istemez dünya sisteminin karşısına yerleştiriyor. Müslümanlar dinlerine olan bağlılıklarını artırdıkça dünya sistemi karşısında zıtlaşmayı artıracaklar ve dünya sistemi ile bağlarını kuvvetlendirdikçe dinlerinden sapmayı kabullenecekler* (Özel, 1989: 81-2).

Özel'e göre, dünya sistemi ile mücadelede çeşitli Müslüman toplumlar arasında hem Türkiye'nin hem de Türkiye'deki İslâmî hareketin önemi büyüktür. Yukarıda da değindiğimiz gibi ona göre Türkiye, Müslüman toplumlar arasında dünya sisteminin en acı tecrübeleri yaşamaya mahkum kıldığı tek ülkedir. "Bugüne kadar Türkiye kendine dayatılan kültürel yapıyı özündeki dinamizmi telef etmeden yüklendi. Bugünden sonra yaşanılanları hem kendi adına, hem de Müslüman olmayıp da dünya sisteminde zarar gören milyarlarca insan adına bir yapıya dönüştürmek canlılığını göstermeye aday. Türkiye'de yaşayan insanlar içinde yalnızca Müslümanlar zalim olmamanın, zalimlerin maşası olmamanın değerini bilinçle kavramış bulunanlardır" (s. 62-3).

Özel'in *Gerçek Hayat* dergisinde yazdığı haftalık *Cuma Mektupları*'nda çarpıcı bir biçimde vurgulamaya başladığı Türklük, çoğu kişinin zannettiği gibi onun düşünce ve eylem çizgisinin belli bir aşamasında ulaştığı bir nokta değildir. Doğrusu yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun *Üç Mesele*'den başlamak üzere bütün düşünce hayatı boyunca en önemli kaygılarından birini oluşturmuştur. Onu sosyalizme yönelten sebeplerin İslâmiyet'e de yöneltmiş olduğunu düşündüğümüzde, onun sosyalizminin de benzer bir yönelişe sahip olduğu sonucunu çıkarabiliriz (Aktay, 2003: 358), ki vak'a da budur. Onun sosyalist hareket içerisinde hiçbir zaman Moskova'ya bağımlı bir kurtuluşu özlemeyen, millîliğe daha yakın bir çizgiye yakın durduğu biliniyor. Oysa kendisi bu konudaki düşünce gelişimini anlatırken başlangıç ile son uç arasında bir tekamül çizgisi iddia etmekte; ömrünün ilk gençlik yıllarında dikkatini birlikte yaşadığı insanların sosyalistliği kabul edip etmedikleri üzerinde topladığını anlatır: "Orta yaşlarım aynı topluma ait olduğumuz kabul edilen insanların Müslümanlığa ne gözle baktıklarını tespit ile geçti. İhtiyarladım ve insanların kendilerini Türklük tercihine yakıştırıp yakıştırmadıklarına bakabilecek kıdem ve dirayete eriştim" (Özel, 2002: 21)

Özel, *Gerçek Hayat*'ta yayımlanan bu yazısında ilk anda İslâm'ın ilmihal şartlarına gönderme yapan bir tonlamayla "Türklüğün şartı beştir" diyerek İslâm ile Türklüğü özdeşleştirmekle kalmadı, bu özdeşleşmeyi kabul etmeyen herkesi karşıt konuma yerleştiren bir meydan okumada bulundu. Daha önceki tezlerini dile getiriş biçimine paralel olarak, kendisi gibi düşünmeye yanaşmayanlarla tartışacak hiçbir şeyi olmadığını hissettiren otoriter söylemi bu tezi dile getirişinde zirvesine ulaştı. Türklüğün Müslümanlığa eşit olduğu ve bunun da başından beri asıl hedefi olan dünya sistemine karşı yegâne direniş, isyan ve kurtuluş odağı olduğunu söylerken, bunun hangi Türk ve hangi Müslüman olduğu konusunda bu otoriter söylemin sormaya asla yanaştırmadığı sorular akıllarda takılı kaldı:

> *Zihnimizde açıklığa kavuşturmamız gereken ilk mesele* Türklük eşittir Müslümanlık *reçetesinin bir hegemonya tesisine âlet olup olmadığı veya müesses hegemonyaya destek olup olmadığıdır. Reçetenin insan ilişkileri terazisindeki hegemonya kefesine az da olsa bir miktar ağırlık eklediği vaki ise onu der-

hal, hiç tereddüt etmeden çöpe atalım; ama eğer bu reçeteyi ret yolunda çaba harcayanların reçete aracılığıyla kazanılacağında katiyet bulunan özgürlük aleyhine faaliyet gösterdikleri fark edilebilirse o zaman Türklük ayrı Müslümanlık ayrı/Türklük başka Müslümanlık başka *diyen herkesi çöpe atmamız vacip olacak* (vurgular Özel'e ait, Özel, 2002: 20).

Tartışmaya girene hiçbir yanılma payı bırakmadan, çöpe atma yetkeciliği veya çöpe atılma tehdidi altında hangi düşünce ameliyesi sürdürülebilir?[6] Burada Özel'in Türklük ile Müslümanlığı özdeşleştirdiği açıktır. Ancak Türk'ün zaten Müslüman olduğunu söyleyen klasik milliyetçi görüşlerden bir adım ileri giderek, bu çıkarımın simetrisini türetmesi şartları bir hayli zorlayan bir aşırı-argüman olarak algılanmıştır. *Gerçek Hayat* yazarlarının kendisiyle yaptığı toplu söyleşide Türkleşmemenin tek alternatifinin Amerikanlaşmak olduğunu söylerken, Türklüğe ancak Müslümanlık yakıştıran Türk-İslâm sentezcilerinden çok daha fazlasını yapmış oluyor. Aslında İsmet Özel'in Türklüğü Müslümanlıkla özdeşleştirmesinin ilk aşaması Türk milliyetçilerinin klasik tezlerini tekrarlamaktan öteye gitmiyor: Türkler Müslümanlıktan uzaklaştıkça, Macarların örneğinde olduğu gibi Türklükten de çıkıyorlar. Batılılar Müslümanlıkla Türkler dolayısıyla karşı karşıya kalmışlardı ve onların algısında Müslüman demek Türk demekti. Bir Arap veya Afrikalı bir Müslüman'la karşılaştığında bile bir Avrupalının kafasında onun Müslümanlığının yanı sıra Türklük vasfı da göz önüne gelir. Ancak ikinci aşamasında, doğrusu İslâm'a ve de Türk'e yabancı olan Avrupalıların cehaletlerinin, az tanımalarının bir sonucu olan bu Türk-Müslüman özdeşliği algısı, Türk olmayanın Müslüman da olamayacağı bir normatif yargıya dayanak oluşturmaya başlar. Türk olmak ile gâvur olmanın birbirinin iki yanlı olarak tek alternatifi sayıldığı bir denklemi ya Avrupalıların veya Müslümanların popüler/avamî algısına dayandırıyor. Avrupalıların her türlü Müslüman'ı Türk gören yarı-cahil algısıyla Müslüman halkın "ağzında geveleme; Türk müsün gâvur musun, çabuk söyle!" indirgemesi bu denklemin temeli haline geliyor. Bu başlık altında *Gerçek Hayat*'ta yazdığı bir yazının spota çıkarılan cümleleri şunlar:

Gâvura gâvur diyemediğin zaman Türk'e de Türk diyemezsin. Bu dilsizlik şartı gâvurun gâvurluk yapmasını engellemez; ama aynı şart karşı tarafın elini kolunu bağlar [...] Kâfir işgalcilerin ve onların işbirlikçilerinin yaptıkları ve âciz-ucuz insanlar üzerinde sonuç aldıkları ilk iş Türklüğü Müslümanlıktan ayırmak olmuştur ... Türklük demek kâfire mukavemet demektir. Müslüman'ı Müslüman'a kırdıran bütün sebepler Türklükten çıkmayı gerektiren sebeplerle örtüşür (*Gerçek Hayat*, 28 Mart, 2003).

Popüler algıları İsmet Özel seviyesindeki bir entelektüelin çıkış noktası olarak alan bir siyasal tasavvura razı olması üzerinde ayrıca durmaya değer. Özel'in halk kavramına pek bir inancı olmadığı herkesin malumudur. Onun *Halkın Dostları* zamanlarında bile ironik bir biçimde halk kavramına karşı bir antipatisi, bir inançsızlığı olduğu biliniyor. Halk gütmeye konu olan bir sürüden başka bir şey olamaz. Hiçbir zaman gizlemediği seçkinci tutumu da bir gerçekhken, tam da aşağıladığı halk seviyesindeki bir algıya kutsallık atfetmesindeki çelişki görmezden gelinemez. Bu çelişki, bir açıdan Özel'in halk dediği kavramın, modern ideolojilerin yarattığı ve genellikle belli tasarımların pasif aracı olarak düşünülen kategori olduğu söylenerek giderilebilir. Yoksa Özel her zaman bilgeliğine güvendiği bir halk kategorisini daha hep saklı tutar. Bu halkın tekniğe, medeniyete ve modernizme karşı Özel'i hiçbir zaman yanıltmayan sahih/otantik tepkileri çoğu kez Özel'in bu olgulara karşı tezlerini renklendiren mo-

tifler olarak ortaya çıkıyor. Arabanın önüne saman tutan, demir kaşıkla yemeyi haram sayan, "Ağzında geveleme, Türk müsün gâvur musun çabuk söyle!" diyen basbayağı halkın davranışlarına atfedilen bilgelik, derinlik ve hikmet, Batılı aydınların geleneksel, hatta ilkel topluma olan nostaljik özlemlerini ifade biçimlerini andırıyor. Aslında bu konuda batı edebiyatı da kendi halkına karşı bu tür nostaljik yakıştırmalarla doludur.

Özel'in Türkler hakkındaki idealizasyonları, dünya sistemi karşısında İslâm'a atfettiği bütün özellikleri münhasıran Türklere atfetmeye yöneltir. Türkler kapitalizmin karşısında da dünya sisteminin karşısında da sindirilemeyen bir şeydir. Kapitalizm Türk'ü yutmuşsa bile Türk kapitalizmin midesine demir leblebi gibi oturmuştur. "Bu yüzden Türk'ten doğacak bir gelişme alanı bütün dünyaya şifa dağıtabilir. Nasıl olur? Türkiye ve Türkler, sosyolojik izahlarla şimdiye kadar zihinlerde aydınlığa kavuşmuş millet anlayışının dışında bir milleti ve bu milletin neler yaptığını gösterebilirler (*Gerçek Hayat*, 18 Nisan 2003: 11). Bu kadar yüksek perdeden konuşma yetkisi vehmetmenin şizofrenik bir sonucu olabilir bu: Gerçekler aleminden olağanüstü derecede kopmadan, hangi Türklerin kapitalizme karşı gerçekten bütün kapitalizmi tehdit edebilecek bir potansiyel taşıdığına inanılabilir?

Özel'in Türkiye'nin Daru'l-İslâm olmak vasfıyla bir vatan olmasına vurgu yapan yaklaşımı Cumhuriyet'in kurulması ve halifeliğin kaldırılmasından itibaren İslâmcıların devlet, vatan ve millet hakkındaki tasavvurlarına önemli bir açılım veya fark ortaya koyduğunu söylemek gerekiyor. İlk kuşak İslâmcıları devlete ve ülkeye yabancılaştıran diasporik bilincin, Özel örneğinde varoluşsal kaygıları veya kişilik özelliklerinden kaynaklanan boyutları bir kenara bırakabilirsek, teorik düzeyde aşılmış olduğu söylenebilir. O Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda bile İslâm unsurunun her zaman belirleyici olduğuna dair güçlü inancıyla devletle bir özdeşlik aramaya çalışır.

Aslında Özel'in siyasetle ilgili yazdıklarının çoğunda güçlü bir Türk devleti arayışı içinde olduğunu hissettiren temalar vardır. Her ne kadar denetlenen bir ülke görünümündeyse de Türkiye'nin sonuçta İslâm'ı temsil edebilecek ve dünya kapitalizminin, dünya sisteminin tekerine çomak sokabilecek bir potansiyele sahip olduğunu düşünmeye devam eder. Kuşkusuz bu çomağı sokabilmek için katedilmesi gereken uzun yollar vardır. Türkiye epey bir zamandır iki millet arasında bölünmüştür. Bu iki milletin birisi mütegallibedir, devleti yöneten güçtür, Türk'e yabancı, Türk'ü yabancılaştırmaya çalışan, Türk'ü denetleyen güçlerin temsilcisi gibi davranır. Bir de asıl millet vardır. Bu karşıtlık kesinlikle devlet ve millet karşıtlığı değildir.

Özel'in değişik zamanlarda yazdığı veya yaptığı açıklamaların toplamından çıkarılabilecek sonuç, burada hem millet içinde hem de devlet içinde bu iki milletin uzantılarının bulunduğudur. Türkiye'nin İslâm-dışı ve dünya-sisteminin karşısında eli kolu bağlanmış durumda görünmesi mütegallibe milletin siyasetlerinin başarısıyla sağlanmaktadır. Yoksa "TC yaptığı İstiklal Harbi sonunda dünyadaki İslâm topraklarının kurtarılmış bir alanıdır. Yani TC'nin varlığı aslında bir mağlubiyetin sonucu değil, bir galibiyetin sonucudur. Yani biz, yaşadığımız toprakları kapitalist âlemden bir bakıma kaçırdık" (Özel, 2001: 8). Tek bir ruh, tek bir millet arzusuna sahip olan Özel'in bu eğilimi, Hegel'e isnat edilebilecek bir derin devlet tasavvurunu andırsa da, o esas itibariyle devletin derin olamayacağını, tabiatı itibariyle "sığ" bir şey olduğunu da söyleyerek, kendisine bulaşabilecek bir politik sağcılığa karşı da tedbirini alır.

SONUÇ

Görüşlerinin çoğunu günlük fıkra yazıları şeklinde ortaya koymanın bir fikriyatın

oluşmasında kaydedilmesi gereken önemli etkileri olduğu açıktır. Meeker'ın da dikkat çektiği gibi, Özel'in bütün yazıları en fazla 500 kelimeyle ifade edilmek durumunda. Aslında yazarın şair yönü, şairliğindeki özel nitelikleri, bu kısıtlamayı kelimelerini daha özenli ve daha veciz ifade edebilmek bakımından daha yaratıcı bir üslup geliştirmek için bir vesile kılmıştır. Ayrıca günlük fıkra yazarlığı, Özel'in hayatının çoğuna yayılmış bir kronoloji içerisinde yaşamış günübirlik olaylarla etkileşimini olduğu gibi yazılarına aksettirmesini sağlamıştır. Bu anlamda bir doktrin ortaya koymak yerine yaşanan olaylarla diyalojik bir süreç içerisinde sergilenen tavır, tutum ve düşünceler külliyatıyla karşı karşıya kalırız. Hangi yazar veya düşünür olursa olsun, ne kadar çok tutarlı olmaya çalışırsa çalışsın, ne kadar kendine bir bütünlük ve tutarlılık atfederse atfetsin, bu olayların akışı içinde, bu olayların etkisiyle, bir insanın parçalanmaması, farklı tutumlar içine girmemesi mümkün değildir. Sadece Özel'e has bir durum da değildir bu. Üstelik aslında sadece gazete fıkra yazarlarının edebi türüne teşmil edilebilecek bir özellik de değildir bu, ama özellikle fıkra yazarlığı için daha bir geçerlidir. Bir hayat boyunca bir insanın içine girebileceği her türlü halet-i ruhiye, günübirlik yaşanan kişisel veya toplumsal olaylara karşı takınılan tutumlar bu yazılara sıcağı sıcağına yansır. Bazen çok bilinmeyenli bir olay hakkında bir yorum yapmaya zorlanır yazarlar. Sonradan o yorumun ne kadar boş, ne kadar isabetsiz olduğu ortaya çıkar, ama günlük fıkra yazarlığının kendine özgü sınırları içinde bunlar tolere edilir, unutulur gider. İsmet Özel, uzun yıllar güncel olaylar hakkında yorum yapmama konusunda kendini çok fazla tuttu. Yazdığı her kelimeye abartılı bir titizlik gösteren Özel, güncelin herkese atabildiği bu çalımı yememek için çok direndi. Hep soyut düzeylerde ifade etti düşüncelerini, sınanması zor, tartışılması ve reddedilmesi zor bir alanda. Özel gibi birine ancak inanılıp bağlanılabilir, kendisi böyle bir ilişkiyi resmen her zaman reddetse hatta aşağılasa da. Meeker'ın yukarıda alıntıladığımız değerlendirmesinde der gibi göründüğü role çok uygundur: O insanları salt zihinsel veya bilişsel bir çabaya çağırmıyor, dinsel bir arınmaya, kişisel bir yücelmeye püriten bir dindarlık moduyla davet ediyor (Meeker, 1994: 294). O konuşurken de yazarken de vahiy alıyormuş gibi konuşuyor. Sözlerinin tartışılmasına davet etmiyor. Hakikati irad ediyor.

Yazmaya başladığı günden son güne kadar ortaya koyduğu yazı, şiir ve konuşmaların tamamından bütüncül ve tutarlı bir İsmet Özel portresi çıkarmak, esas itibariyle imkânsızdır. Bu kadar çok alanda çok şey yazmış, üstelik günlük fıkra yazarlığı gibi riskli bir alana da girerek yazmış bir insanın, eninde sonunda insan olan birinin, yazdıklarında bulunabilecek tutarlılık, bakan kişinin kafasındaki tutarlılıktan başka bir şey olmaz. Zaman zaman Özel de geçmişte yapıp söylediklerriyle bugünkü tutumları ve söylemleri arasında kesintisiz, kopuntusuz bir süreklilik ve tutarlılık iddia etse de, işin hermenötik tabiatı bunu söylemeye imkân tanımaz. Özel'in iddia ettiği bu tutarlılık algısını, her aşamada geçmişine retrospektif bir okumayla ısrarla atfetmek suretiyle telkin edip sağladığı, rahatlıkla fark edilebilir. İsmet Özel'in ortaya koyduğu metinler bugün Özel'i fazlasıyla aşmıştır. Onların doğru veya yanlış yorumlanmasının inisiyatifi de elinden kaçmıştır. O ısrarla İslâmî kesimden bağlarını koparmış olsa da, İslâmcı düşünceye yaptığı olumlu ve olumsuz katkılar orta yerde duruyor ve etkisini icra etmeye devam edecek görünüyor. Tahrir vazifelerini yaparken kullandığı kendi ifadesiyle "olmuş olmamış olamaz". Doğrusu, İslâmî kesime satmak istediği Türklüğün istediği alıcıyı bulamamış olması, İslâmî kesimin milliyetçiliğe, sağcılığa mutlak bir savrulmaya karşı olan duyarlılığı kadar, Özel'in zaman za-

man hoşlandığı ama zaman zaman da kendisini rahatsız eden üstatlık müessesesinin kayıtsız şartsız işlemediğini gösteriyor ki, İslâmcı kesimin bu son derece olumlu terbiyeyi alışında İsmet Özel'in çok önemli katkıları olmuştur. ❐

DİPNOTLAR

1 Otobiyografisinin başına koyduğu Güney Caroline dağlılarının bir atasözünden aldığı epigraf da Özel'in bu dinamik öz-tanıma duyarlılığını gösteriyor "We ain't what we want to be, and we aint what we're going to be, but we ain't what we was" (olmak istediğimiz şey değiliz, olacağımız şey değiliz, ama daha önce olduğumuz şey de değiliz).

2 Özel'in *Üç Mesele*'de teknik hakkındaki görüşlerinde Heidegger'in etkisi var mı bilemiyoruz. Bu dönemde henüz Heidegger'i okumamış olması muhtemel. Ancak sonraki yazdıklarında Heidegger'in etkisi çok açıkça görülecektir. Özellikle *Tahrir Vazifeleri*'nde bunu güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Bir ihtimal, Özel'in Heidegger'e *Üç Mesele*'dekiyle olan yakınlığını fark ederek sonradan daha fazla yaklaşmış olmasıdır.

3 Meeker onun bu tercihini öteki Müslüman aydınlarda bulunmayan özelliklerinin bir işareti sayıyor. Ona göre "denemelerini okuyunca insanın kapıldığı izlenim, kendisiyle aynı dinsel kanaatleri paylaşan başkalarının konuyu farklı bir biçimde göreceğinin ya da onun vardığı sonuçlara istisnaların getireceğinin tümüyle bilincinde olan yazarın, yazma sürecindeki düşünce akışının izlenebildiğidir. Dolayısıyla dinsel kanaatleri onu, kendi adına düşünmek ve hareket etmek durumunda biri olarak sorumluluk üstlenmekten kurtarmaz; tersine, sorumluluk yüklemektedir. Bu da Özel'in konumuna yepyeni bir nitelik kazandırır. Onun Batı'daki dengini arayacak olsaydık, ciddi, bazen karşı koyulmaz ölçüde güçlü bir ahlakî sorumluluk taşıyan mümin vicdanını vurgulayışıyla ilk Protestanları çağrıştırdığını söyleyebilirdik" (Meeker, 1994: 290-1).

4 Özel, Türkiye'nin dünya sistemi karşısında sahip olduğu imkân ve özgüllükleri ülkenin Tanzimat'tan beri son iki yüz yılda başardıklarından çok başaramadıklarında bulur: "Batılılaştığımız için değil, tam Batılılaşamadığımız için, geleneklerimizden koptuğumuz için değil kopamadığımız için, dünya sisteminin malî hegemonyası altında bir iktisadî başarı elde ettiğimiz için değil, bu hegemonyanın zararını gördüğümüz için ülkemizin bir dönüşüm yaşama imkânı vardır" (Özel, 1998b: 97). Özel, bu dönüşüm imkânından; önce Türkiye'nin, daha sonra dünya Müslümanlarının, nihayetinde de bütün insanlığın kurtuluşuna giden bir yol umar.

5 Özel'in rövanşizmi, dünya sistemi ve bunun Türkiye tarihine etkilerine temel oluşturan siyasî tutum ve analizlerinin tamamına sinmiştir. Adını bizzat kendisinin rövanş olarak koyduğu ifadeleri de olmuştur. 1986'da Toprak'ın yukarıda değindiğimiz yazısında kendisini ütopist olarak nitelemesine karşı kendisini ütopist değil revandikatif olarak anlamak gerektiği uyarısını yapmıştı (Özel, 1986b: 19). 1995'te ise *Gençlik* dergisine verdiği bir mülakatta sadece kendisinin değil, Türkiye'deki İslâmî Hareket'in dinî bir hareket olmaktan önce bir rövanş hareketi olduğunu söylemiştir: "Türkiye'de İslâmî Hareket bir yönüyle bir hak talep etme hareketidir. Buna gâvurca Revandikatif diyoruz. Bunu yaklaşık olarak futbol maçındaki rövanşa benzetebiliriz. Yani İslâmî Hareket Türkiye'de bir rövanş hareketidir. Yani bir maç yapıldı. O maçta biz gol yedik. Şimdi rövanşını isteyen bir hareket bu" (Özel, 1995b: 28-33)

6 Bu konuda Özel'in tartışma üslubu veya görüşlerini dile getirme tarzına bir kusur atfederek bir kişilik değerlendirmesi yapmak, Özel'in siyasal görüşlerini belirgin kılmak açısından tabii ki pek yararlı görünmüyor. Bu tartışmada benimsediği tutuma dikkat çekmeyi, sadece Özel'in siyasetle ilgili çok özel tutumuna, siyaseti imkânsız hale getiren yaklaşımının kişilik temellerine de dikkat çekmektir. Aynı tartışmalar sürdükçe, İslâmî camiadan Özel'in Türklük ile Müslümanlığı özdeşleştiren yaklaşımının bir tür ırkçılık olduğu eleştirileri dillendikçe, Özel'in bu üslubunda gözettiği mutlakçılığı kendini başka türlü bir tafrayla gösterdi. Özel bu konuda kendisini anlamaya çalışmayanlara hakkını helal etmediğini açıkça ilan etti.

Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri

MÜCAHİT BİLİCİ

Türkiye'de İslâmcılığın gelişim ve değişimi üzerinde ulusçuluk sonrası ciddi etkiler bırakmış iki olgudan söz edilebilir. Temelde ekonomik olmasına karşın kültürel sonuçları olan bu olgulardan biri makro dalgalarla gelen küreselleşmedir. Diğeri ise esasen fikrî yahut entelektüel olmasına rağmen siyasî sonuçları da bulunan postmodernizmdir. İslâmî kimliğin siyasî ve kültürel serencamını anlamada bu iki "durum"un önemini ele alacağım bu yazıda İslâmcılık kavramını editörlerin tanımlayıcı tasnifine sadık kalmak açısından kullanıyorum. Gerçekte burada kullanmak durumunda kaldığım haliyle İslâmcılık kavramı, hem İslâmcılığı hem de İslâmî dindarlık anlamlarını ifade etmektedir.

Küreselleşme ve postmodernleşmenin etkileri Türkiye toplumunun geneli ile İslâmcılık özelinde farklı düzeylerde tezahür etmiştir. Her iki olgunun dönüştürücü etkileri biri diğerinden ayırt edilemese de İslâmcılık konusunda daha derin olmuştur. Şüphesiz bütün kayıtlara rağmen İslâmcılık kategorisi son derece geniş ve belirsiz bir kategori olarak durmaktadır. Burada İslâmcılık ilk etapta akla gelecek siyasal İslâmcılıktan ziyade siyasîler dahil olmak üzere kitlelere oranla fikrî akımlarla temasta olan İslâmcı elitlere göndermede bulunmaktadır. O halde, İslâmcılığın küreselleşme ve postmodernizmle olan ilişkisini kolaylık sağlaması açısından İslâmcı entelektüeller üzerinden ele alacağım.

KÜRESELLEŞME VE POST-KEMALİZM

Küreselleşme en basit tanımıyla insan, fikir ve metaların ulus-devlet sisteminin klasik kayıtlarından kurtulup hızlı ve rahat dolaşımını sağlayan bir entegrasyon sürecidir. Dünyanın küçülmesi olarak da görülen küreselleşme aynı zamanda Amerikanlaştırıcı bir boyuta da sahiptir. Hakkında geniş bir literatür bulunan küreselleşmeyi R. Robertson, J. Mittelman gibi uzmanlar hem merkezin hakimiyeti hem de çevrenin direnişi çerçevesinde tartışmışlardır. Kimisine göre içinde iktidar unsurlarının bulunmasına ve dilenilmesine rağmen, ulus-altı kimlik ve cemaatleri açığa çıkarıcı etkileri dolayısıyla bazen özgürleştirici olarak görülmektedir. Mesela, Stuart Hall küreselleşmenin ulus-devleti zayıflattığını, ulus-altı etnik kimlikleri güçlendirdiğini ve nihayet yeni kimliklerin inşasına imkân hazırladığını söyler. Karmaşık bir teveccühe mahzar olan küreselleşme ile Türkiye toplumunun yakın dönem yoğun teması 1980'lere, Turgut Özal dönemi liberalleştirme politikalarına uzanmaktadır. Ekonomik

gerekçelerle tetiklenmiş bulunan bu sürecin Türkiye üzerindeki etkileri ekonomik alanla sınırlı kalmamış kültürel ve siyasî alanlara da sıçramıştır.

Türkiye'de İslâm açısından küreselleşmeyi kendisinden önceki başka iki süreçle birlikte ele almakta yarar var. Avrupa sömürgeciliği eğer teritoryal bir mahiyet arz edip ideolojik olarak da "medenileştirme misyonu" adını aldıysa onun zorunlu bitişinin (İkinci Dünya Savaşı) hemen akabinde yükselmeye başlayan "modernleşme" ideolojisinin kültürel bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Şüphesiz Türkiye gibi teritoryal olarak sömürgeleştirilmemiş ülkelerde modernleşmenin tarihi, sömürgeciliğin bitişinden çok önceye uzanır. Ancak modernleşme akımının pek çok, özellikle de kültürel noktada sömürgeciliğin devamı olduğu yolunda son dönemde yoğunlaşan argümanlar var. Modernleşmenin, sömürgeciliğin reddi veya Batılılaşma arzusu etrafında örgütlenmiş olması mahiyet itibariyle çok fark etmiyor, özellikle de elitleri ile kitleleri arasında derin uçurumlar bulunan toplumlar için bu argümanlar daha çok kayda değerdir. Bu noktada küreselleşmenin Türkiye örneğindeki en önemli etkisi bir kültürel sömürgeleştirme ideolojisi olarak da görülen Kemalizmin hegemonyasını sona erdirmesidir. Ulus-devlet modeli etrafında örgütlenen Kemalist ideoloji ulus-devletin acze düştüğü bu yeni durum karşısında kendisini yeniden üretememiş ve halen devam etmekte olan krize girmiştir. Küreselleşme sadece sömürge altyapısını tahrip etmekle kalmadı, elitler arasında liberal eğilimleri artırmak suretiyle elitler arasındaki anti-İslâm söylemi zayıflattı.

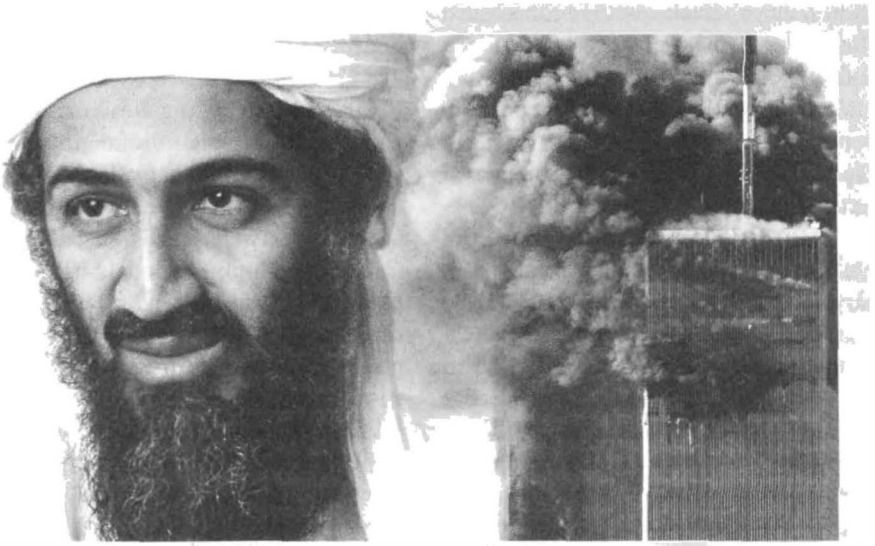
Küreselleşme ayrıca İslâmcı kesimlerin dış dünyayla ve diğer Müslümanlarla temaslarının artmasına sebep oldu. Toplumu uluslararası etkileşime açık hale getiren bu süreç aynı zamanda kendine özgüveni artan bir İslâmî kimlik için zemin oluşturdu. Kalkınmacı milliyetçi bir İslâm (örnek: Millî Görüş) yerine uluslararası kaygı ve iddiaları olan, ancak daha çoğulcu bir İslâm anlayışının ortaya çıkışını teşvik etti. Bu bağlamda ümmet fikri yeniden hayatiyet kazandı.

Kemalist elitin üstünlük araçları üzerindeki tekelinin kırılması ve Türkiye toplumunun kültürel özgüven inşası, İslâmcılığı Türkiye'nin en canlı toplumsal projesi haline getirdi. İslâmcı kitlelerin eğitim ve daha sonraları iktisadî kaynaklar yoluyla Bourdieu'nün kullandığı anlamda sembolik ve kültürel sermaye edinmeleri İslâmcılıktaki protestocu, tepkisel duruşu aşındırdı. Onun yerine iki dallı bir çizgi çıktı ortaya. İlki tüketimci bir pragmatizmdi. Diğer kanatta ise gelişen demokratik bir toplumsal proje olarak yeniden kurgulanan İslâmcılık kısa sürede Gramscigil bir çizgiye geldi. Küreselleşme İslâmcılık için yepyeni imkânlar üretmek suretiyle İslâmcı radikalizmi paradoksal bir şekilde aşındırdı.

Küreselleşmeyi İslâmcılık açısından dönemselleştirmek gerekirse 1980 sonrası Özalizmi bir milat olarak almak gerekir. Ekonomik etkisini seksenlerlerde gösteren küreselleşme doksanlarda kültürel yankısını bulmaya başladı. İslâmcılığın radikal dönüşümleri ise ikibinlere sarktı.

Bazı İslâmcılar küreselleşmenin Türkiye özelindeki özgürleştirici etkilerini hâlâ tercümeci kültür dolayısı ile görmemekte ısrar etmekte ve pragmatist siyaset dışında küreselleşmeyi olumlu etkileri olabilecek potansiyel bir süreç olarak tanımamaktadır. Bunun Ali Bulaç gibi istisnaları bulunmaktadır.

İslâmcılığın sosyo kültürel serüvenin siyasî meyvelerinden birisi Adalet ve Kalkınma Partisi ve temsil ettiği ideolojidir. Ancak siyasî açıdan bile bakıldığında, İslâmcılığın politik ama daha önemli olarak entelektüel açıdan küreselleşmenin Türkiye özelindeki olumlu yönlerini görmesi gecikmeli olmuştur ve Avrupa Birliği gündeminde ancak billurlaşabilmiştir. Ya-



***Usame Bin Ladin ve** "El Kaide", silahlı mücadeleyi benimseyen uluslararası İslâmcı radikalizmin, tam anlamıyla "global" bir yaygınlık ve esneklikle örgütlenmesini ifade ediyordu. Bu dünyaya ilişkin bir toplum tasarımından çok, "düşman"ı tahrip saikinin güdülediği bu oluşumun tedhiş perspektifi "sınırsız"dı. Bin Ladin'in üstlendiği 11 Eylül saldırısı, gibi.*

ni uzunca bir süre İslâmcılık küreselleşmeyi tek yönlü okumak suretiyle zaman kaybetmiştir. Pek çok gözlemciyi şaşırtan Avrupa Birliği taraftarlığının arkaplanında sömürgeci çerçeveden sıyrılma arayışları ile beraber zımnî bir küreselleşme taraftarlığı yatmaktadır.

POSTMODERNİZMLE ENTELEKTÜEL İTTİFAK

Ulusal kalkınmacılık kültürünün başarısızlığı ve Türkiye'de milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki karmaşık birlikteliğin çözülmeye başlaması, İslâmî özerk bir kimlik olarak ayakta durmaya teşvik edecek şartları üretti. Eğer küreselleşme ulus-devlet sonrası dünyanın güçlerini açığa çıkarttıysa, postmodernizm bu yeni durumun adını koydu. Türkiye'de küreselleşme ve postmodernizmin İslâmcı ideoloji ile buluşması son derece ilginç sonuçlar doğurmuştur.

Postmodernizmi Türkiye'ye getirmede İslâmcıların rolü çok önemliyken, aynı şey küreselleşmenin Türkiye'ye ge(tiri)lişi için söylenemez. İslâmcılık, fikrî direniş çabaları içinde postmodern söylemin Türkiye'de dolaşıma girmesinde rol oynamıştır. Ancak küreselleşmeyi ekonomik dinamiklerin yol açtığı liberalizasyon politikalarına borçludur.

Modernliğin krizi olarak görülen postmodernizm modernliğin tekçi ve mutlakıyetçi iddialarından vazgeçiş anına ve bir tür özgüven krizine işaret eden bir durumdur. Lyotard'ın tanımladığı haliyle büyük anlatıların krizi ve modernist akılcı hâkimiyet ve bilme iddialarının yerini bir çoğulcu tevazuya terk etmesi olarak okunabilir postmodernlik. Postmodern eleştiri, Aydınlanmacı akılcı modernliği sert bir dille eleştirerek alternatif bilgi ve yaşam tarzları karşısındaki kibirli tavrını meşruiyetten yoksun hale getirdi. Türkiye'de yankısını bulduğu üzere postmodern düşünce hakikat'i modernleştirici

elitin elinden almak suretiyle söz konusu eliti en değerli hâkimiyet gerekçelerinden mahrum bırakmıştır.

Modernliğin eleştirisini yapan postmodernizm ile yine modernliğin eleştirisini yapan İslâmcılığın entelektüel buluşması Türkiye'de görece erken gerçekleşti. Seksenlerin başında sağ milliyetçilikten özerkleşen İslâmcılık radikal yani sistem karşıtı bir kültürün ürünüydü. Özellikle entelektüel planda sağcı dindarlığın (cemaatlerin) organik aydınlarından farklı olarak İslâmcı aydınlar hem evrensellik iddiasını taşıyor hem de ulus ötesi kaynaklardan besleniyordu. Alt sınıflardan gelen İslâmcı aydınların küreselleşmeyle sınıfsal temasları, postmodernizmle fikrî temaslarına oranla daha sonra gerçekleşti. Taşıyıcı aktörleri noktasında bakılırsa esasen postmodernliğin Türkiye'ye küreselleşmeden önce geldiği söylenebilir. İslâmcı aydınlar Türk kamu sahasında meşru entelektüel figürler olarak ortaya çıktıklarında ellerindeki en önemli malzeme İslâm'ın içeriği değil, İslâm'a da başka her inanç ve ideoloji ile eşit haklar tanınmasını öngören postmodern söylemlerdi. Bu çerçevede İslâmcılar demokrasi eleştirisinden, ekolojik sorunlara din ve bilim tartışmalarından bir arada yaşama formüllerine kadar (örnek: Medine Vesikası) pek çok postmodern konuda tartışmalara katıldılar.

Modern İslâmcılığın İslâm dünyasına olan ilgisi diğer Müslüman coğrafyalardaki İslâmî uyanış kültürlerinin araştırılması ve Türkçe'ye çevrilmesi sonucunu doğurdu. Pakistan'dan Mevdudi, Mısır'dan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup gibi isimlerin popülerleşmesi Türkiye'de adı konulmamış bir anti-sömürgeci dilin gelişmesine katkıda bulundu. Postmodernizmin fikrî himayesinde gerçekleşen bu anti-sömürgeci dil transferi kısa vadede radikal bir söyleme yol açsa da uzun vadede Türkiye'nin özgül şartları içinde yerli bir karakter kazandı.

İslâmcılık, Marksist eleştiri ve postmodern eleştiri arasında önemli geçiş ve alışveriş momentleri bulunmaktadır. Seksenli yılların başı, henüz solun kısmî bir hayatiyet taşıdığı, İslâmî kimliğin de yeni yeni hayatiyet kazandığı yıllarda modernlik ve kapitalizm eleştirileri bu üç kimlik arasında geçişlere olanak sağladı. İsmet Özel bu üç kimlik arasındaki ilişkinin en güzel örneklerinden biridir. Bu ilişki, yüzeyde gelgitlerle dolu bir karakter arz etmekle birlikte temelde esaslı bir örtüşmeye yaslanmaktadır.

Erken dönem İslâmcı postmodernizmi tipik bir modernlik eleştirisidir. Bu dönem, Ivan Illich, Paul Feyerabend gibi isimlerin okunduğu modernliğin fikrî hegemonyasının küçük hamlelerle aşındırıldığı bir karakter arz etmektedir. Bu dönemde İslâmcı aydınlar makro konularla ilgilenmekte felsefî tartışmalar yürütmektedirler. Örneğin, *Kitap* dergisi erken dönem İslâmcı postmodernizmin parlak örneklerinden birisidir. Erken dönem ekleklik postmodernlik zamanla yerini yerlileştirilmiş bir postmodern eleştiriye terk etti (örnek, *Bilgi ve Hikmet*). Ancak bu dönem aynı zamanda İslâmcılığın siyasî yükselişine denk geldiği için entelektüel postmodernlik siyasî ve ekonomik pragmatizmin etki alanına girerek "sulanmaya" başladı. Bu açıdan İslâmcı postmodernizm yine İslâmcı küreselleşmenin dalgaları altında eriyip dağıldı. Kimlikler eski keskinliklerini yitirdi. Ancak kültürel özgüven yankısını buldu. Hatta bütün toplumdaki değişimle paralel bir şekilde yaygınlaştı. Hazmı gerçekleşen postmodern söylem, siyasal pragmatizmle birleşince de başka şekiller aldı. İslâmcı entelektüeller zamanla ortalama bir çizgiye kaydılar. Bu konuda en çarpıcı örnek Ali Bulaç'ın serüvenidir. Bir zamanların en sıradışı konularını postmodern ve İslâmcı perspektifleri birleştirerek ele alan Bulaç bugün itibariyle orta yol bir yorumcuya dönüşmüştür. Şüphesiz bunu bir aşınma veya kayıp ola-

rak değil Türkiye'de Islâmcılık ile toplumun geneli arasında süregelen etkileşimin bir sonucu olarak okumak gerekir. Bulaç açık bir şekilde küreselleşme ve demokrasi yanlısı bir aydın olarak Türkiye toplumuna katkıda bulunmaya devam ediyor.

Postmodernizm, Batı'ya yönelik eleştirinin "Doğulu" olmaktan çıkarılmasına imkân tanıdı. Doğulu/Müslüman toplum üzerinde Batı'ya yönelik oryantalist/sömürgeci eleştiri yasağına Batı'nın içinden eleştiriler getirerek stratejik bir karşılık verildi. Sivil toplum, demokrasi ve otantisite gibi konularla entelektüel gündemi şekillendirmeye başlayan Islâmcı aydınlar, daha sonra eski merkezîliklerini yitirseler de başlattıkları Islâm'la ilgili tartışmalar, Türkiye toplumunun neredeyse süreklilik arz eden tek gündemi haline geldi (ikinci sırada Kürt sorunu geliyordu). Islâmcı entelektüeller 1990'ların sonu ve 2000'lerde eskiye oranla marjinalize oldular ama Islâm bütün bir toplumun gündemi haline geldi.

Günümüzde *Tezkire* dergisi gibi Islâmcı kimliğin/eleştirinin piyasa kültürü karşısında erimesine direnen ve entelektüel tartışmaları Batılı çevrelerle eşzamanlı takip edecek kalitede ele alan dergiler varolmakla birlikte bunlar sayıca azalmış durumdadır. Entelektüel Islâmcılık günümüzde hegemonik bir hüviyet kazanmıştır ve özellikle liberal entelektüel çizgi ile ittifak yaparak daha az görünür ancak daha hâkim bir liderlik sergilemektedir.

11 EYLÜL 2001 SONRASI

Küreselleşmenin niyetlenilmemiş kültürel bir sonucu Islâm'ın ulus devlet kayıtlarından kurtulması olmuştur. Küreselleşme hem Islâm'a ulus ötesi olan doğal mecrasını açtı, hem de Batı ile Islâm arasındaki ilişkiyi Batı toplumları içinde ciddi göçmen Müslüman nüfuslar üreterek dönüşüme uğrattı. Islâm ile ulus-devlet arasındaki hasmane ilişki Islâmcılığın küreselleşme kazanımlarıyla yeniden şekillendi. Ümmet kavramının küreselleşmenin açtığı imkânlarla yeniden hayatiyet kazanması, sömürge sonrası yeni bir Islâmî kimliğin küresel dolaşıma girmesi ve Türkiye gibi kültürel sömürge toplumlarının dışarıyla temas yoluyla özgüven inşa imkânına erişmeleri, Türkiye'de Islâmcılığın dönüşümünde anahtar rol oynadı.

Temelde ekonomik olan küreselleşmenin kültürel ayağında hesapta olmayan bir gelişme Islâm'ın küreselleşmesi ve buna bağlı olarak kültürel bir güç olarak ortaya çıkması olmuştur. 11 Eylül 2001 tarihli terörist saldırılar küreselleşme sürecinden Islâm'ın dışlanması girişimlerine yol açması açısından son derece olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Türkiye'de Islâmsız demokrasi arayışlarının başarısızlığının ortaya çıktığı bir dönemde Islâmsız bir küreselleşme arayışının tetiklenmesi, Islâmcılık açısından şevk kırıcı olmuştur. Ancak Islâmcılığın küreselleşmeye olan ihtiyacı devam etmektedir ve Türkiye'nin Avrupa Birliği ile olan ilişkilerinde ortaya çıktığı haliyle Islâmcılığın artan ölçüde küreselleşme yanlısı bir yol izleyeceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Islâmcılık ile küreselleşme arasındaki ilişki merkezîliğini korumakta, diğer aktörler gibi Islâmcı aktörler de artık hem ulusal hem de ulus ötesi faktörlerin etkisinde hareket etmektedir.

Küreselleşme için söz konusu olan hayatiyet postmodernizm için söylenemez. Zira, Islâm'ın postmodernizmle olan fonksiyonel ilişkisi miadını doldurmuş durumdadır. Islâm artık Batı'nın içinde anormallik/gericilik algılamalarının zincirini kırmaya çalışan bir din olmaktan çıkmış bulunuyor. Islâm'ın küreselleşme kültürü içindeki hazmının nasıl gerçekleşeceği ve Islâm'ın küreselleşme sonrası dünyada nerede duracağı gibi soruların cevabı halen devam etmekte olan siyasî, askerî ve kültürel çatışma ve diyaloglara bağlı olarak ortaya çıkacak. ❐

Cumhuriyet'in Dindar Kadınları

YILDIZ RAMAZANOĞLU

GİRİŞ

II. Meşrutiyet sonrasının siyasî ve kültürel akımlarından biri olarak değerlendirilen İslâmcılık, düz bir çizgi üzerinden anlaşılması mümkün olamayacak kadar çok boyutludur ve karmaşık açılımları vardır. İslâmcılık modernleşme ve Batılılaşma karşısında geleneği savunmaya çalışan muhafazakâr ve muhalif bir hareket mi, yoksa İslâmî kalmayı savunmakla beraber, hareket noktası, metodu ve argümanları itibariyle modernleştirici yönü ağır basan, İslâmî ve Batılı değerlerin uyum içinde bir arada var olabileceğini savunan telifçi bir akım mıdır? (Kara, 94: 19). Gerek modernleşme gerekse modern paradigmalara direnme noktasında verilen kamusal mücadelenin görünür toplumsal aktörleri kadınlardır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tarihî bir dönüşüm yaşayan kadınların yüzyıllardır yoğun bir gelenek örgüsü içinde akıp giden kendi yaşamlarına eleştirel yaklaşımları ve İslâm'ın pratiklerine dair yoğun sorgulamaları Meşrutiyet sonrasına rastlar. 1886'da sahibi ve yazarları kadınlar olarak çıkarılmaya başlanan *Şükufezar* adlı dergide, 1895'ten itibaren "Hanımlara Mahsus Gazete"de, Osmanlı Müdaafa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin yaptığı çalışmalarda, *Kadınlar Dünyası* dergisinin oluşturduğu kadın platformunda ve daha birçok yayın organında kadınlar kadınlık durumlarını ve terakkilerine mani olan İslâm telakkilerini tartıştılar. Bu tartışmalar Cumhuriyet elitleri tarafından yeterince değerlendirilemedi, büyük ölçüde görmezden gelindi. Renkli ve çok sesli bir dünyanın kadınları "kostüm moderni" tek tip "Cumhuriyet kadını" projesi çerçevesinde yeni bir zapturapt altına alınma girişimine muhatap oldular.

Cumhuriyet kadını projesi, Müslüman Osmanlı kadınının norm olarak konan Batılı kadına evrilmesi ve sekülerleştirilmesi projesidir. Burada uzun vadede dinle radikal bir kopuş hedeflenmişse de 1926'da kabul edilen medeni hukuk, 1934'te hayata geçirilen kadınların seçme seçilme hakkı, II. Abdülhamit zamanında projelendirilen fakat savaşlar yüzünden uygulanamayan kızlar için de zorunlu eğitim gibi olumlu düzenlemeler, dönemin büyük kazanımlarıdır.

Medeniyet dönüşümünün her aşamasında yaşanan süreçlerde kadın konusu güncelliğini hiç kaybetmeden ateşli tartışmalara neden oldu. Muhafazakâr kanadın tüm kesimlerinden yazarlar bu polemiklere katıldılar (Kurnaz, 1996: 17-70). 1980 sonrasında darbe atmosferinin oluşturduğu depolitizasyon ortamı, İran İslâm Devrimi'nin dünyada estirdiği dinî rüzgâr, kent-

leşme süreci içinde kızlarının İmam-Hatiplerde okumasına ikna olmuş babaların sonraki yıllarda üniversite eğitimi talebiyle karşılaşmaları, süreç aynılığı içinde seküler ve feminist kadın hareketlerinin ivme kazanmış olması, dindar kadınların toplumsal taleplerini yükseltmelerine neden oldu.

Cumhuriyet elitleri tarafından öngörülmeyen bu çıkış ve bastırılmış dindarlığın yeni kamusal tezahürleri, dışarıdan ötekileştirici ve statü kaybettirici keskin tanımlamaları devreye soktu. Siyaseti yönlendirme gücünü elinde bulunduran seçkinler, on yıllardır izlenen pozitivist politikalara rağmen İslâmî değerlere bağlılığı hâlâ sürdürüyor olmayı "irtica" kavramıyla karşıladılar. Doğu Bloku'nun çöküşünün ardından artık tartışmasız referans olarak ortaya konan kapitalist Batı, dünya ölçeğinde muhalif İslâm'ı fundamentalizm olarak değerlendirdi. Özellikle de "siyasal İslâmcılık" amaçlı bir kodlamayla siyasî ya da kamusal hayata katılmak isteyen Müslümanları köktenci radikal gibi kimliklerin içine gömüp yerleştirme çabalarının ürünü bir terim olarak kullanılmaya başlandı (Bulaç, 2000: 24). Bu zeminde "biz İslâmcılar!" diye kendilerini tanımlayan kimseler bulunmamasına rağmen dinle barışık, modern paradigmaları tartışmaya açıp revizyondan geçiren, özgün kimlik arayışını sürdüren kadınlar da dışarıdan İslâmcı olarak adlandırıldı.

Başörtülü genç kadınlar, 1990'lardan itibaren sadece İslâmcı hareketin canlı bir kolunu oluşturmakla kalmadılar. Kendi iç dünyası olan canlı, arayışçı bir hareket meydana getirdiler. Bu arada kısmen İslâmcı hareketin mevcut yapılarını da sorgulamaya yöneldiler.

İSLÂMCI KADININ KAMUSAL GÖRÜNÜRLÜĞÜ: BAŞÖRTÜSÜ

3 Mart 1924'te kabul edilerek uygulamaya konulan Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde seküler, pozitivist, resmî tarihe dayalı bir eğitim anlayışı benimsendi. Bu eğitime tâbi yeni kuşak kız öğrencilerin geçmişe ait olduğu varsayılan ve genelde bir önceki kuşakların yaşam felsefesini temsil ettiği düşünülen başörtüsü ile felsefî bir kopuşu getirmesi beklenirdi. Batılılaşma projesi gereği kadınlara yapılan dönüştürücü telkinlerde kadın giyimindeki değişimin önemi üzerine çok kuvvetli vurgular vardı.

Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde yönetici elit sınıfın çevresinde bulunan modern giyimli kadınlar, yeni Türk kadınının prototipi olarak öne çıkarılmıştı. Yöneticiler, kadının kendi iradesiyle toplumsal/siyasal yaşama katılmasını istemişler, bunun kolay olmadığını görünce dinin ve geleneklerin kadın üzerindeki baskısını yukarıdan aşağıya kimi zaman zor kullanarak aşmaya çalışmışlardır (Meriç, 2000: 202). Değerli olmak, kabul görmek isteyen bir kadın için Cumhuriyet kadınına örneklik etmesi düşünülen Batılı kadın profilinin tamamen içselleştirilmesi gerekirdi.

Alfabe değişikliği yüzünden Osmanlı kadınlarının tartışmaları, gelecek tasavvurları ve yeni kadın telakkileriyle bir bağlantı

kuramayan, kültürel sürekliliği yaşayamayan Cumhuriyet'in dindar kadınları uzun yıllar olup bitene susarak cevap verdiler. 1980 sonrasında geometrik katsayıyla artan oranlarda genç kızların, örtülü ve evde, açık ve kamuda normunu proje gereği kabullenmeleri beklenirken örtülü ve kamuda gibi bir taleple ortaya çıkmalarının kültürel ve felsefî kodlarının iyi okunması gerekmektedir. Büyük modern dönüşüme çok önemli bir hadise ise de, bu dönüşüme verilen cevaplardan herhangi birinin nihaî bir cevap modeli olduğunu kabul etmek için bir neden yoktur. Gelecek hâlâ açıktır (Hodgson, 2001: 343). Baştan beri hiçbir sürecine katılmadıkları bir kültürün bire bir taklitçisi olmak yerine moderni ve geleneği yeniden üretmeye talip olan kadınların özgün arayışları ve kaygılarının yanı sıra modern ve Batılı kadına eleştirel bir yaklaşımları vardır.

Özel alan kamusal alan ayrımındaki kalın çizgilere itibar etmeyen "her yerde neyseniz o olun" teklifini de içinde barındıran bir tutum olarak örtünme, görünürlük olarak benzese de içerik olarak annelerin "kadının yeri evidir" tutumundan farklılaşmayı da temsil etmekte, gelenek ve modernlik arasındaki dengeyi modernlik lehine bozmaktadır. Bu da kendilerini, kadınları toplumsal hayata katma ülküsünün taşıyıcıları olarak gören elitlerin İslâmcı kadınlara gösterdikleri tepki açısından paradoksaldır.

İslâmcı kadın olgusunun gelişmesinde modernleşmenin dünya ölçeğinde takındığı emperyal yaklaşımlar, sadece Avrupalı ve Amerikalı insanların hak ve hukukunu önceleyen hukuki düzenlemelere duyulan tepkiler de önemli rol oynadı. Çifte standartlı tavır alışlar, modernleşme dayatması altındaki Müslüman uluslarda kendi kuşatıcı değerlerini keşfetme zorunluluğunu ortaya çıkardı. Yaşanılan hayatı yeniden anlamlandırma yoluna gittiler. İslâmcı kadınlar da bu büyük cevap arayışı içinde kendi argümanlarını ürettiler.

Buna göre İslâmî literatürde insan bedenini sergilemek için giyinmez. Bedenini örtmek için giyinir. Elbise onun için ikinci bir deri değil, ilk evdir. Giyimin insanı tabii etkilerden korumak dışında çok kesin başka bir görevi daha vardır. Biyolojik olanı teolojik olanla aşmak (Meriç, 1987: 35-36). Nur-31 ayeti indiğinden beri ayetin gereği olan bir farz-ı ayın olarak erkekler ve kadınlar mahrem olarak bildirilen vücutlarını kapatmışlar; kadınlarda bu başörtüsünü de içermiştir. Orijin olarak bu kural Hıristiyan ve Yahudi kadınlar için de varit olup dindar Yahudi kadınlar halen başörtüsü kullanırlar.

Özellikle üniversitelere giden genç kızlar bu kararın hiçbir siyasal kurumun telkiniyle gerçekleşmediğini, doğrudan kendi kimlik arayışları, dinî ve vicdanî muhasebeleri sonucu bu kararı aldıklarını, çoğu kez ailelerine rağmen tercihlerini bu yönde kullandıklarını beyan etmişlerdir (Oğuzhan, 1998; Şişman, 98; Özdalga, 98; Saruhan, 99). İşin bireysel ve özgün boyutu atlanarak kimi çevreler tarafından kadınların başlarını örtmeleri toplu bir hareket ve norm dışı olarak tanımlandı. Okuma yazma bilmeyen, oy kullanırken kocasının gösterdiği yere parmak basan örtülü kadınlar, temiz Anadolu kadını olarak kıymetlendirilirken onların mesela doktor olmak isteyen kızları siyasallaşmış bir bölücü olarak tasnif edilip sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda ayrımcılığa tâbi tutuldular. Bu durum cumhuriyet elitlerinin izah etmekte zorlandıkları bir çelişki olarak durmaktadır. Başörtüsü yasaklarıyla binlerce genç kızın eğitimine ket vurulması kız çocukların okuması seferberlikleri, yaşam alanlarının genişletilmesi ülküleriyle de ters düşmektedir.

Dinle barışık olmak, vahyi, bilgilenmenin temel kaynağı olarak görmeyi sürdürmek ve dinî referansları birinci elden anlamak gibi avantajları kullanan İslâmcı kadınlar, dinin pratiklerini içerden dönüştürerek bir yanıyla gelenekten kopuşu

da temsil etmektedirler. Bu tespit Osmanlı kadınının kendi doğal mecrasındaki dönüşümünü, özü muhafaza etmekten çok özü dönüştürme çabalarını, dolayısıyla büyük sosyal değişmeyi içerir. 21. yüzyılda Müslüman kadının modern ve gelenek tecrübelerinden yararlanarak kendini yeniden üretmesi olarak da görülebilir. Araba ve bilgisayar kullanan, yabancı dilleri konuşan, bir kafede arkadaşlarıyla buluşan, kasabadan şehre okumaya gelen, bir ev tutup tek başına oturan kadınlar başka kadınlardır artık. Durumu ilginç kılan, İslâm'ın dünyanın önemli sayıdaki bir insan kesitinin kimliği olması ve hatta daha ötede bir öz, bir varoluş sorunu olmasıdır. Küresel ya da yerli projeler onun yerini dolduramıyor. Dünya ölçeğinde de siyasallığın İslâmlaşma ile mücadelesinde sosyolojik anlamda bir kültürel durum olan İslâmlaşmayla mücadelede bir güç yapısı olan siyasallık istenen sonuçlara ulaşamıyor (Göksu, 00: 9).

ÖZGÜRLEŞME VE ÖZEL ALANA KAPANMA ARASINDA İSLÂMCI KADIN

Özgürleşme, kadın hakları çerçevesinde okunduğunda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte kadının kamusal alana çıkışı, gücünü ve iradesini evin dışında kanıtlaması olarak görüldü. Kamusal alan yeni bir medeniyet kurma sürecinde modernliğin vitrini olarak algılandığından buradaki görünürlük ve içerik resmî olarak belirleniyor, sivil bir kamu oluşması engelleniyordu. Dindar kadınların, paylaşmak istedikleri kamusal alanın içeriğine yönelik eleştirileri, ortak alanların yeniden yapılandırılmasına ilişkin somut önerileri yoktu. Buna rağmen kamusal alan olarak tanımlanmış verili ortak mekânlarda kadınların -düşük statülü konumlar hariç- başörtülü olarak yerini alması hâkim siyasal ve kültürel tercihleri tehdit eden bir unsur olarak görüldü.

Türkiye bu noktada kamusal alanla ilgili tartışmaların çok gerisinde kaldı. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabında siyasal otorite ve toplumsal erklerin karşılıklı çıkar ilişkileri içinde kamusal alanı dışlamalarını kamusallığın "yeniden feodalleştirilmesi" olarak adlandırır. Arendt'de ortak ilgi ve duyarlılıkların paylaşılamadığı insanların fazlasıyla özelleştikleri bir dünyada ortak dünyanın sonunun geldiğini yazar. Sennett farklılıkları dışlamaya ve nötrleştirmeye yönelenlere karşı düzensizliğin yararlarını savunmak gerekir, der.

Başörtülü kadınlar marjinal bir tercihi ortaya koymazlar. Yüzyıllardır bu giyinişi taşımış insanların doğal bir devamıdırlar. I. Meşrutiyet'ten günümüze Türkiye'de de tesettürün özgürleştirici mi, yoksa kendini gerçekleştirme kabiliyetini engelleyici mi olduğu tartışmaları yaşanmıştır. Tesettürün kadının terakkisine mani olduğunu düşünenler olduğu gibi sokağa yani kamu alanına çıkışını kolaylaştırıcı meşru bir zemin oluşturduğunu düşünenler de var.

Burada genelde kendilerini kadın hareketleri içinde seküler, sosyalist feminist ya da Kemalist çizgide tanımlayan kadın araştırmacı ve yazarların hemen hepsi, hâkim otoriteye paralel olarak örtünün statü kaybettirici, ikinci sınıf olmayı kabul eden daraltıcı yanı hakkında ittifak halindedirler. İstisnai bazı yazarlar bu kanaatin oluşumunun kökeninde Batılı oryantalistlerin yaklaşımlarından, Doğu'nun Batı'daki imajından etkilenmenin yattığını söylerler. Buna göre İslâm hakkında sömürgeci bir anlatı oluşmuştur. Bu anlatıda kadın konusu merkezî bir öneme sahiptir. Batı'nın şarkiyatçı söylemi İslâm ülkelerindeki Batıcı aydınlar tarafından yeniden üretildi. Böylece sömürgeciliğin ihraç etmeyi düşündüğü modernleşme projesinde örtü açık bir hedef olageldi. Sömürgeci tezin yerli dilde bu tür ifadesi yerel şarkiyatçıların yavaş yavaş belirginleşen kendilerine dönük nefretlerini tasvir etmektedir (Kadıoğlu,

1997: 99-118). Öte yandan İslâm toplumlarında gittikçe genişleyen hatta feminist söylem de taşıyan bir kitle kadın haklarının İslâm'ın orijininde çözüleceğini düşünmekte geleneksel pratiklerin aşılmasını savunmaktadır (Göksu, 2000). İslâmcılığı İslâm dünyasındaki değişimin yegâne anahtarı olarak görenler de vardır. Burada örtünmenin kente dönük yüzü, kamusal alanda başarı ve statüye talip olan dindar kadınların dindarlığı yeniden üretmeleri, takipçilerinin gelenekçiler olmaması gerçekleri göz ardı edilmemelidir. Örtünme, Müslüman toplumların Batılı kadının kamusal alanda varoluş biçiminin öncelikle bedenleriyle oluşuna, erotik ve estetik rekabet ortamına açık bir meta olarak görülmelerine de tepki vermektir. Bu noktada norm olarak ortaya konan Batılı kadın ve tek tip medeniyet zorlaması tartışmaya açılmakta, örtülü-evde-aşağı statüde retoriği parçalanmaktadır. Norm dışı kabul edilen bu durum, dışarıdan tanımlanmayı reddederek kendilerini birinci elden tanımlama hakkını kullanan kadınların arayışıdır. Kadınlar moderni kendileri yeniden ve kendilerine göre üretmektedirler (İlyasoğlu, 1994).

İnsanların kendilerini nasıl tanımlayıp kendi özgürlüklerini nasıl kurduklarına aldırmaksızın onları dışardan tanımlamak Batılı bir tarzdır. Avrupa'ya ilk giden kuşaklar arasında da örtünme gündelik hayat pratiğinden geri çekilme olarak algılanırken, sonraki kuşak örtülü kızların, bunu tam tersine özgürleşmenin ve varoluş alanlarını genişletmenin bir aracına dönüştürdükleri, entegre olunan toplumun sakıncalı pratiklerinden korunmaya vurgu yaptıkları ortadadır. Bu bağlamda Avrupa'da İslâm'a bağlılık, dinî giysi ve toplumdan geri çekilme arasında varsayılan ilişkiye dair basmakalıp düşüncelerin kırılıyor olmasının getirdiği bir şaşkınlık da var (Karakaşoğlu, 1999). Burada sadece İslâmî aidiyetlerini Batılı anlayışa karşı ayakta tutma isteği değil, aynı zamanda farklı gerçeklik ve kadınlık durumlarının da tanınması yolundaki hakkı ifade ediyorlar.

Türkiye'de yaşanan refahlı kadın tecrübesi de ilginç bir deneyim. Bu durumda da kadınlar başörtüsü örtmek suretiyle muhafazakâr aile otoritelerinden sokağa çıkış için vize alıyorlar. Ülke genelinde olanı biteni izleyen, haklarına sahip çıkan, geleneksel erkek otoritesine başkaldıran kadınlar etken birer özneye, siyasal haklarını kullanmaya çalışan kadınlara dönüşüyorlar (Sevindi, 1998). Kimi yönleriyle değişimi ve modernleşmeyi temsil ettiklerini düşündürten yeni dindar kadınlar İslâm'la ve örtünmeyle özgürleştiklerini savundular. Yanlış pratiklerden dinin sorumlu tutulamayacağını düşünen feminist yazarlar da var. Cumhuriyet projesi dahilinde gerçekleştirilen aile ve evlilikle ilgili yeni hukukî düzenlemelere direncin İslâm'dan kaynaklandığını düşünmek yanıltıcıdır. Çünkü örf hukuklarının, İslâmî hukuka uymaktan çok, ona ters düştükleri seçici bir biçimde ataerkil ayrıcalıkları korurken İslâm hukukunun öngördüğü kadın haklarını, özellikle ve anlamlı bir şekilde kadınların miras haklarını tanımadıkları görülmektedir (Kandiyoti, 1991).

Önyargılı yaklaşımlar nedeniyle Müslüman kadınlar dünya kadın konferanslarında oluşan platformlarda kendi özgünlüklerini ortaya koymalarının engellenmeye çalışıldığını düşünüyorlar. Amerikalı bir grup Müslüman kadın hukukçu tarafından kurulan Kerame adlı örgütün Pekin Konferansı'nda dağıttığı bildiride şu görüşlere yer verildi: Müslüman kadınların büyük bir kısmı kendilerini, onların hakları için konuştuğunu iddia eden Batılı feministler tarafından susturulmuş hissetmektedirler. Tezlerini desteklemek için Müslüman kadınların sözcüsü olarak seçtikleri kadınlar da, Müslüman taban desteğinden yoksundurlar ve Batı'da kendi ülkelerinden daha fazla izlenmektedirler (Şişman, 1996: 119).

Dünya kadınlarının bir de İran deneyi-

mi var. Bir makalede, zorla ve mahrum bırakma tehditleriyle başörtüsünü açtıran egemen güçlere karşılık devlet eliyle örtülmesinin yol açtığı toplumsal gerilimi de inceleyen, her iki ülkede de yaşam deneyimi bulunan bir yazar ise kılık kıyafeti güdümleyen yasaklarla daha dindar bir toplum oluşturulamayacağı gibi daha modern ve seküler bir toplumun da tesis edilemeyeceği görüşündedir (Aktaş: 1999: 8).

AYDINLARIN ÖZELEŞTİRİSİ

II. Meşrutiyet dönemi çeşitli konuların gündeme getirilmesi ve tartışılması bakımından görece bir hürriyet havasının yaşanmaya başlandığı sürecin de adıdır kimi tarihçiler için. Bu dönemde kadın meselesi de gündemde geniş yer işgal etmiştir. İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımları kadın meselesine farklı zaviyelerden yaklaştılar. Kadınların eğitim ve öğrenim meselesi herkesi ilgilendiren bir konu oldu.

En muhafazakâr uçta yer alan İslâmcılardan bile kadının eğitimine karşı duran olmadıysa da bunun sınırlarını çizmekten de geri kalmadılar. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi kadının da tıpkı erkek gibi malı üzerinde tasarruf edip gezip eğlenebileceğini, kadın cemiyetlerinde konferans verip dinleyebileceğini, eğitimine evliyken bile devam edebileceğini ticaretine de şeran mani bir hal bulunmadığını söylerken çarşafsız ve bir erkeğin yanında sokağa çıkmasına şiddetle karşı çıkıyordu. Bunun yanı sıra yine Musa Kazım, Mahmut Esat Efendi, Ahmet Naim, Aksekili Ahmet Hamdi gibi kişiler *Sebîlürreşad*'daki yazılarıyla çeşitli çekinceler koymakla birlikte çok evliliği, kadının boşanma hakkı olmamasını savunmuşlardır (Kurnaz, 1992: 96).

O dönemin İslâmcıları, asıl İslâm ile yaşanan İslâm'ı birbirinden ayırmak gerektiğini düşünmüşlerdir ki, bu da zımnen yanlış pratiklerin varlığının kabulüdür. Ilımlı bir İslâmcı olarak görülen Mehmet Âkif de kızların eğitimine destek vermiş fakat diğer İslâmcılar gibi çalışma hayatına katılımlarında muhalif davranmıştır (Kurnaz, 1992: 92-101). Cumhuriyet öncesinde aydınlar kadın konusunda genelde kökten bir yüzleşmeye gidemediler. Çoğu Batılılaşmaya karşı kadınları bir kale mesabesinde gördüğünden kadının açılıp saçılması kalenin düşmesi olarak görülüyordu ve geleneğin kadın üzerinden korunması öncelikli bir tutum olarak kabul görüyordu. Mehmet Âkif'te "Süleymaniye kürsüsünde" şiirinde birçok kadının ezilmesi ve horlanmasının İslâm'dan değil, İslâm'ı öne sürerek kendi cehaletlerini sergileyenlerden kaynaklandığını öne sürer. Kadınların İslâm'la çatışmasına karşı çıkar.

Dönemin en ünlü kadın yazarı Fatma Aliye ve daha birçok kadın da kadınların tesettürünü İslâm'ın gereği olarak savunmuş ve buna riayet etmek koşuluyla kadınların önündeki tüm engellerin kaldırılmasını istemişlerdi. Tesettürün mahiyetini, gerek tesettürün kalkmasını isteyen Batılılaşma yanlıları, gerekse muhafazakârlığın bir uzantısı olarak kadını evde tutmak isteyen gelenekçi erkek yazarlarla tartışmışlardır (Aliye, 1996; Kurnaz, 1996; Çakır, 1994).

Bu konularda Muhammed Abduh ve arkadaşları da kökten özeleştiri yapmışlar ve İslâm rönesansının kadınların siyasal, sosyal ve kültürel olarak ortaya konmuş müstakil mümin kimliklerinin altyapısını oluşturan bütün hakların erkeklerin yorumlarıyla tarih içinde geri alındığını vurgulamışlardır (Ammara, 1980: 11-17).

Bu tartışmalara Kazanlı alim Musa Carullah *Hatun* isimli eseriyle katıldı. Çokeşlilik, tesettür, kadının konumu ve statüsü konularına farklı yaklaşımlar getirdi. 1916'da kaleme aldığı eserini İslâm dünyasında oluşacak tepkileri göz önüne aldığından olacak ancak 1933'te Berlin'de bastırabilmiştir. Eserde çarpıcı bir ifadeyle "varsa fitne, erkeklerin gözlerinde kalplerinde ve dillerinde bulunur. İlle de

tedbir almak gerekiyorsa, erkeklerin gözlerine nikâp, kalplerine âdâb, dillerine ikâp lazım gelir" diyerek kadın açısından kendini yenilemekte ve yeniden üretmekte hâlâ gecikmiş bulunan İslâm dünyasına ışık tuttu (Carullah, 1999).

Tartışmalar günümüz Türkiye'sinde ve tüm İslâm dünyasında hâlâ gündemdeki sıcak yerini koruyor. Kadının hayatî zaruretler dışında evden çıkışını kerih ve haram gören anlayış hâlâ kendine bir yol bulurken, kadınlar tüm bu tartışmaları artık görmezden gelerek veya önünden giderek kendi yollarını açıyorlar. Bu arayışa destek veren aydınlar dünya kamuoyunun İslâmî hareketlerin kadını nereye oturttuğu konusunda ikna olmadığı kanaatinde. Kuran ve Sünnet'ten çıkarıldığı iddia edilen "kadının yeri evidir" söylemi artık hayata katılma ve etkinlik alanlarını genişletme kararlılığı içindeki mümin kadınlar için makul ve inandırıcı değil. İnsanlığın yarısını teşkil eden bir topluluğa toplum hayatında hiçbir rol tanımayan bir yaklaşımın hiçbir geleceği olamaz, diyen bir aydına göre de kadın konusu bizim kara deliklerimizden biridir (Sıddıkı, 1997).

İslâm terbiyesi gereği kadınlarla erkeklerin selamlaştığı, kadınların peygamberin çadırının yanına çadır kurup itikafa girdiği, camide sokakta Hz. Ömer gibi birine kadınların sert tenkitler yöneltebildiği, onun da bu tenkitleri kabul edip kendi fikrinden dönebildiği dönemlerin ardından, fitne denilen içtimaî mikrop, İslâm toplumunu sarmakta gecikmedi. Horasan'dan Basra'ya yerleşen tabii alimlerinden mushaf yazıcısı Matar Ibn Tahman'nın beyanı ilginçtir: Vaktiyle kadınlar erkeklerle birlikte otururlardı şimdi kadının bir tek parmağı bile fitnedir (Hatiboğlu, 2000: 11). Kadına dinin verdiğini fazla bulanlar kadınları fitneden korumak için cehaletten medet ummuşlar, eğitimlerini engellemişler ve Kuran-ı Kerim'e işlerine yarayacak bir ayet eklemek ellerinden gelmediğinden sakat düşüncelerini tatbik ettirebilmek için Hz. Peygamber adına konuşmayı metot edinmişlerdir.

Uhud savaşına katılıp onsekiz yara alan, bir ismi de Nesibe olan Ümmü Varaka, ev halkının, erkek kölelerin önüne durmuş yaşlı müezzinin de yanına alarak namaz kıldırmaktadır. Onu erkeklerin önüne durmuş namaz kıldırıyor diye Peygambere şikâyet ediyorlar. Resulullah, bırakın onu ben izin verdim, evi uzaktır, evindekilere imam olmuş, diyor. Bu olayı nakleden bir yazar, aman hocam kıyamet kopar, aman bunları söyleme mi diyorsunuz. Bana ne canım, kıyamet koparsa o gün kopaydı. Bugün niye kopacak. Bunlar elimizdeki en temel kaynaklarda yazan şeyler, diyor (Islamoğlu, 2000: 51).

İSLÂMCI KADINLARIN FEMİNİST SÖYLEME MESAFESİ

İslâm'la yaşanan kadın rönesansı peygamberin kadınlardan yana kesin tavrını koyması nedeniyle kurumsallaşmaktaydı. Fakat vefatının ardından henüz bir kuşak geçmeden Arap toplumunda İslâm öncesi kadın telakkilerini canlandırma, ayetleri kadın karşıtı bir söylemi öne çıkararak açıklama gayretleri başladı. Devrimci çizginin yerine erkek egemen yorumlar öne çıktı. Bu durum çeşitli dalgalanmalarla günümüze kadar devam etti. Avrupalı kadınlar mülk edinemez ve miras kalan malları üzerinde tasarruf hakkına sahip olamazlarken Müslüman kadınların mülk edinme hakkı, miras hakkı, velayet, vekalet, evlenme, boşanma hakları kimi dönemlerde ihlal edilse de çoğu kez teslim edilmiştir. Peygamber döneminde hayata geçirilen, örneklenen ve gelecek kuşaklara aktarılan olumlu pratiklere rağmen, İslâm toplumlarında daha çok mevzu hadisler üzerine kurulan bir "İslâm'da kadın" anlayışı var (Tuksal, 2000; Zerkeşi, 2001). Bu çizgiyi takip eden anlayışın etkinliği yüzünden hâlâ

kız çocuklar üzerinde yoğun baskılar olduğu söylenebilir.

Türkiye'de 1980 sonrasında dindar-muhafazakâr çevrelerde çok yoğun bir tartışma başladı kadının konumuyla ilgili olarak. Bu noktadan itibaren feminist birikime eğilmek ve oradaki tartışmalardan yararlanmak kaçınılmazdı. İletişimin olağanüstü boyutlarda yaşandığı küçülen dünyada, farklı kadınlık durumlarının algılanması ve kültürler arası aktarımın kendiliğinden gelmesi kaçınılmazdı. Türkiye'deki İslâmcı kadınlar Beauvoir, Fridan, Mitchel ve Millet gibi feminist yazarlardan etkilendiler. Büyüsü bozulmuş bir gelenekle bugüne kadar hep tepkili yaklaşılan modernite arasında özgün bir yol arayışı başlamıştı. Biraz geriye gidersek 19. yüzyıl başlarında modernleşme projelerinin Osmanlı bürokratları tarafından tepeden inme olarak uygulanmaya başlamasıyla kadınlara gelenek ve modernlik arasındaki sınırları belirleme rolü verilmişti (Kadıoğlu, 1999: 101).

Bu Şirin Tekeli'nin kavramsallaştırmasıyla 'devlet feminizmi'nin başlangıcıydı. Büyük hızla uygulanmaya başlanan reformlar artık mevcut kültürel birikimlere karşı bir hücum niteliğine bürünmüştü.

Arap dünyasının kadınlarının yazma serüvenlerinin derlendiği bir kitapta kadınların tarihteki konumlarını belirlemek, geleneksel ve siyasal baskılar altındaki anlatıyla yüz yüze gelmek ve kendilerine özgü ayrı bir bireysel kimlik oluşturmak ihtiyacının bu kadınları yazmaya zorladığından söz edilir (Fakir, 1999). Türkiye'deki kadınların durumu da benzerlik gösterir. Özellikle kadın bedeninin görünürlüğü üzerinden yürütülen iktidar mücadelesi ve laikliğin inşası adına kadınların örtünmesine yapılan baskılar kadınları kendi üzerlerine düşünmeye zorlamış ve verili sosyal kodların derinden sorgulanmasına yol açmıştır.

1980 sonrası hızla yaygınlaşan örtünmenin eve değil kamusal alana doğru okunması, örtülü kadınların modernlik tarafından kodlanan eğitim ve meslek alanlarına geçmesiyle örtünmenin mahiyetinin değişmesi, başörtülü kadınların "İslâmcı feminist" olarak dışarıdan adlandırılmalarına neden olmuştur. Kimi yazarlara göre kadının konumuyla ilgili sömürgeci feminist, şarkiyatçı Kemalist ve siyasal İslâmcı kaynaklardan türeyen söylemler aslında kadın cinselliği üzerindeki somut kontrol araçlarını güçlendirerek, Türkiye'de tabandan gelen feminist hareketlerin gelişmesini engellemektedir (Kadıoğlu, 1999: 101).

Bu noktada bir karmaşa yaşanmakta, köken olarak Müslüman olmakla birlikte İslâm'la kökten bir hesaplaşmayla kendini artık sadece feminizme nispet eden Teslime Nesrin, Neval El-Sadevi gibi kadın yazarlar literatürde ısrarla "Müslüman feminist" olarak kullanılmaktadır. Kadınlar kendilerini sadece 'Müslüman' olarak tanımladıktan sonra diğer kadınların tecrübelerinden yararlanırken kendilerini feminist olarak tanımlamayı mahzurlu buluyorlar çoğu kez. İslâmî ideolojinin feminizmle eklemlenebilmesi meselesinde modelin kendisinin dönüşümünün hiçbir şekilde söz konusu olmadığı bu yapıda, kadınların kamusal yaşamda sayısal olarak çoğalmaları, eşitlikçi iddiaların aksine pek bir şey vaat etmiyor. Bu durumda da sisteme entegrasyon ve dolayısıyla bir suskunluk durumu kaçınılmaz bir son gibi görünüyor (Bulut, 2001: 101). Bir ideoloji olarak görülen, Batı sömürgeciliyle paralel olarak İslâm dünyasına giriş yapan, aileyi ve çocuğu dışladığı düşünülen feminizm fazla itibar görmeden izleniyor. Pekin dünya kadın konferansında Nijeryalı Müslüman kadınları temsilen tebliğ sunan bir konuşmacı kadınların sadece kadın olmaları hasebiyle bir birliktelik içinde olmalarının mümkün olmadığını söylüyor. Bu düşünceye göre dinleri ve dünya tasavvurları kadın erkek insanları bir araya toplayan daha kapsayıcı birlikteliklerdir. Kadın olmak

onlar için bir kimlik ya da problem teşkil etmemektedir (Şişman, *a.g.e.*).

Türkiye açısından baktığımızda da sosyalist Marksist bir zeminde yükselen 1980 sonrası feminist hareket, Batı merkezli oryantalist söylemin etkisi altındadır. Müslüman kadınlara göre başörtüsü kullara, erkek egemen sistemlere, dünyaya hatta kendi nefsine kul olmak yerine Allah'a kul olmanın, böylece içindeki sonsuzluk duygusuyla tanışmanın yolunu açmaktadır. Bunu anlamanın yolu ataerkilliği gelenekselle, Doğu'yla veya İslâm'la özdeşleştirmekten vazgeçmektir. Ataerkilliğin sadece geleneksel yüzüne değil, modern yüzüne de dikkat çekilmesi gerekiyor. Feminist kadınlarla Müslüman kadınlar aynı erkek egemen dünyada benzer ezilme biçimlerini yaşadıkları için doğal olarak çoğu kez aynı sorunları dile getirmekte, Müslüman kadınlar ataerkillik sorununu çözümleme konusunda oldukça zengin bir birikime sahip olan feminist söylemden istifade etmektedirler (Gülnaz, 2000: 99-102).

İran'da da kadın hareketleri bağlamında yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Kadınlar doksanlı yıllarda özellikle kadınlarla ilgili hukuki tartışmalara kendi birikimleriyle doğrudan katılmışlar, yeni yorum ve içtihatlar için pratikleri gözden geçirmişlerdir (Roy, Khosrokhavar, 2000: 160). Kadınlar Zenan, Zen, Peyam-ı Hacer gibi dergilerde tartışılan konularda cinslerin eşitliğini savunmuşlar, fakat bu yapılırken İslâm'a atıfta bulunmuşlardır. Peygamber öncesi ataerkilliğe tekrar dönmemek için çalışmalar yapmakta, kazanımları artırmak ve geri adım atmamak için mücadele vermektedirler. Azem Telegani, Faize Rafsancani, Fatıma Hatemi gibi birçok kadın geniş bir taban desteğiyle çalışmalarını sürdürüyorlar. Bunu yaparken kendilerini feminizme nispet etmeden İslâmî gerekçelere dayanmak, kadınların Batıcılıkla suçlanmalarını bertaraf etmekle kalmaz, kadınlar hususunda yanlı davranan yargıçları ataerkillikle suçlama olanağı da verir.

Türkiye'den bakıldığında Türk feministlerin genelde ortak bir özellik olarak İslâm konusunda ilgisiz ve donanımsız olup, eleştirmek için bile İslâm'dan referans gösterip yorum yapamamaları dikkat çekicidir. Bu Türk feminizminin İslâm öncesi Türk kültürü ve cinsler arası eşitliği referans almalarına bağlanmakta Türkiye'de modernleşme tarihinin henüz kadınlar tarafından yazılmadığı fikri kabul görmektedir.

21. yüzyılın Müslüman kadın profilini oluşturmak için bütün tecrübelerden yararlanmanın ötesinde kadınlar kendilerinden yola çıkıyorlar. Feminist hareket kendi içinden yeni kuşaklar tarafından üsttenci, elitist, beyaz, evrenselci, tek tipçi, dayatmacı ve dünya kadınlarının çoğunu ikna edememiş olmakla suçlanırken, İslâmcı kadınlar feminist hareketle aralarına mesafe koyuyorlar.

SONUÇ

İslâmcı kadınların ortaya çıkışı daha çok 78 kuşağının modernleşmeyi ve geleneği sorgulamaları süreciyle başlamıştır. Bu da Cumhuriyet'in kuruluşundan 50-60 yıl sonrasına karşılık gelir. Dindar kadınlar 'Cumhuriyet kadını' projesinin daraltıcı ve ülke gerçeklerini yok sayan dayatmasına karşılık 'Cumhuriyet kadınları' çoğulculuğunu ortaya koydular. Bu dindar kadınların mevcut varoluşları tekrarlamaktan çoğu kez uzak kalamadıkları gerçeğini değiştiremese de, kadın bedeninin beğeniye açılması üzerine geniş bir pazar oluşturan giyim, kozmetik ve reklam sektörlerini endişelendiren bir durumdur.

Ülkenin sekülerleşmiş ve modern kadınlarıyla başlangıçtan itibaren aynı eğitim kurumlarının tedrisinden geçmiş olmalarına rağmen, İslâmcı kadınların, kendi kültür ve inanç birikimlerine ne şekilde ulaştıkları, hangi okumalar ve süreçler vasıtasıyla mevcut statükoyla yüzleşerek, seküler arkadaşlarından farklılaştıkları, üzerinde durulması gereken bir konudur. ❐

Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir "Aracı" Olarak Kadınlar

AYŞE SAKTANBER

Türkiye'de sosyal bilimlerde 1980'lerin sonlarına dek, nüfusu büyük oranda Müslümanlardan oluşan diğer ülkelerden farklı olarak, kadınlar üzerine İslâm başlığı altında çalışmak yaygın bir tavır değildi. Onun yerine, daha önce başka bir yerde de tartışmış olduğum gibi (Saktanber, 1997: 170-3) kadınların İslâmiyet bağlamındaki toplumsal statüleri daha ziyade "kurtuluş ve özgürlük" eksenleri etrafında sorunsallaştırılmıştır. Kadınların "kurtulmuş fakat özgürleşememiş" olduğu önkabulü bu sorunsalın uzlaşma noktasını oluşturur. Ancak İslâmiyet'in buradaki rolü üzerine yapılan vurgu, İslâm'ın kadınların toplumsal statülerinin belirlenme sürecindeki kısıtlayıcı rolünden (Bingöllü, 1979), kadının özgürleşmesini engelleyen ataerkil muhafazakâr yapılar dahilinde ortaya çıkan kültürel denetim biçimlerine kayar (Kandiyoti, 1987). Öte yandan gene aynı yazında, İslâmiyet'in kadınların toplumsal-kültürel kimliklerinin ve statülerinin oluşumu sürecindeki etkileri İslâmî yeniden canlanma ve/veya köktendincilik üst başlığı altında ve ancak 1980'lerin ikinci yarısından sonra gerçekleştirilmeye başlanan çalışmalarla adeta yeniden keşfedilmiştir (örneğin bkz. Acar, 1990; 1991; Arat, 1990a ve 1990b; Ertürk, 1991; Göle, 1991; İlyasoğlu, 1994; Kadıoğlu, 1994; Toprak, 1994; Saktanber, 1994).

Türkiye'de sosyal bilimler yazınında kadınların toplumsal statülerini değerlendirmek üzere İslâm'ı çıkış noktası olarak almamanın iki ana nedeni olduğu düşünülebilir: 1) İslâmî öğretiyi herhangi bir toplumda kadınların toplumsal kimliklerinin oluşum biçimlerini dolaysız bir şekilde anlamaya yarayacak bir kaynak olarak gören totolojik yaklaşımlara karşı geliştirilen eleştirel tavır. 2) Türkiye'de din-toplum-birey ilişkisini çözümlemek üzere gelişen devlet merkezli bakış açısının sosyal bilimlere de damgasını vurmuş olması. Bu ikinci yaklaşım kendisini genellikle Türkiye'de dinin özel olarak bireylerin toplumsal ve siyasal davranış biçimleri, genel olarak da toplumsal hayat üzerindeki etkisinin devlet tarafından yeterince denetlenmiş olduğu varsayımına dayandırarak ifade eder. Buna paralel olarak Türkiye'de sosyal bilimcilerin de devletin sıkı denetimine tâbi bir laiklik anlayışının koruyucu şemsiyesi altında, kendileriyle din olgusu arasına, İslâmiyet'i referans almayan analitik bir mesafe koyabildiklerini söylemek mümkündür. Öte yandan, Türkiye'de İslâmiyet'in ülkenin toplumsal, siyasal ve kültürel dinamikleri içinde yer alma biçiminin kendine özgü koşulları olduğunu hatırlamak gerekir. Bu çerçevede Türkiye'de İslâmiyet, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, Avrupa sömürgeciliğine ancak Müslüman milliyetçilik akımları aracılığıyla meydan okuyabilmiş diğer pek çok Müslüman ülkede olduğunun aksine, uluslaşma sürecinin getirdiği otantik bir çağdaş kimlik arayışının temel meşruiyet kaynağı olmamıştır. İslâmiyet devletin resmî dini olmadığı gibi, toplumsal yasaların oluşumuna dayanak da teşkil etmemiş, ama buna karşılık din devlet tarafından özel alana ait vicdanî bir mesele olarak tanımlanarak, belirli bir otorite alanı içinde tutulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Türkiye'de sosyal bilimler yazını da oldukça uzun bir süre kendisini kamusal alandaki

her tür dinî faaliyetin devlet denetimine tâbi olduğu ve dinî hizmetlerin de devlet eliyle ve devletin tercihleriyle gerçekleştirildiği bir din-devlet-toplum ilişkisi üzerine bina etmiştir.

Türkiye'de kadınlar üzerine yapılan çalışmalar da gene hayli uzun bir süre, genellikle Marksizm yanlısı bir söylemle desteklenmiş, ancak yukardaki gibi bir görüş açısının verili olduğu bir ortamda toplumsal resmin arkaplanını tarımsal/geleneksel yapılardan kentsel/modern yapılara geçişin oluşturduğu kendine özgü bir toplumsal değişim çerçevesi içinde gerçekleşmiştir. Bu çalışmalar kadını öncelikle toplumsal kalkınmacılığın bir parçası ve aracı olarak görmüş ve kadınların toplumsal durumlarını ekonomi, siyaset, eğitim, aile hayatı vb. gibi toplumsal bütünün görece özerk fakat birbirleriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olan parçaları karşısında aldıkları yer itibariyle değerlendirmişlerdir. Ancak, zaman içinde gelişen feminist duyarlılığa paralel olarak böyle bir "kadın ve" anlayışı, yerini giderek kadınların toplumsal süreçlerin ve yapıların şekillenmesinde oynadığı rolü basitçe bir "ve" bağlacına indirgemeyen çalışmalara bırakmıştır. Ancak bütün bu gelişmeler süresinde, dinin kadınların toplumsal statülerinin oluşumunda etkili olan toplumsal yapıları ve siyasaları azımsanmayacak derecede enforme eden; kadınlığa ilişkin söylemlerin ve doğrudan kadınların gündelik yaşamlarının oluşumunda son derece etkin bir toplumsal faktör olması gerçeğine karşın, esas itibariyle din, toplumsal kalkınmayla özdeşleştirilen bir modernleşme anlayışına giden yolda zamanla silinerek ortadan kalkması gereken, eski geleneğe ait bir şey olarak görülmüştür. Hatta "seks rolleri" gibi bir kategorinin toplumsal sınıf, gelir dağılımı, eğitim seviyesi, aile tipi vd. gibi toplumsal yapı analizlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başladığı dönemlerde dahi, söz konusu "seks rolleri"nin oluşumu ve belirlenmesi süreçlerinde dinin, yani İslâmiyet'in, nasıl bir rol oynamakta olduğu sorusu dikkate alınmamıştır. Benzer bir biçimde, analitik bir kategori olarak ataerkilliğin ve onun parametrelerinin kadınların toplumsal konumlarının içinde analiz edildiği bütünsel bir çerçeve haline gelmeye başladığı zaman bile, dinin bu ataerkil yapıların ve pratiklerin oluşumu ve meşrulaştırılmasında ne gibi olası rolleri olduğu herhangi bir entellektüel merak konusu olmamıştır.

Daha genel bir planda, din-devlet-siyaset ilişkilerine odaklanmış siyaset bilimi yazınını bu tartışmadan ayırmak kaydıyla denilebilir ki, Şerif Mardin'in çığır açıcı çalışmalarının dışında, din olgusu toplumsal süreçlerin kültürel yönlerini incelemeyi hedefleyen toplumsal analizlerin içinde önemli bir yer işgal etmemiştir. Yıllar boyunca, Mardin tek başına Türk sosyal bilimcilerini dini basitçe gerikalmış bir geçmişin tortusu olarak değil, ama toplumsal değişme sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak görmeye davet etmiştir. İyi bilinen çalışması *Din ve İdeoloji*'den (Mardin, 1969) başlayarak, Mardin'in kendisi de dönemin verili teorik paradigmalarının sınırlarını da zorlayarak dinin nasıl halk kültürünün içinde canlı bir ideolojik öğe olarak çalıştığını göstermeye çalışmıştır. Buna ek olarak toplumsal değişme sürecinde dinin farklı yönlerini çalışmış olan Yalman'ın (1969) ve Vergin'in (1985) çalışmaları da kendilerini yalnızca dinin toplumsal değişme sürecindeki gelenekselleştirici etkisiyle sınırlamamış çok az sayıdaki çalışmaya örnek örnek gösterilebilir. Sonuç olarak, 1990'lara kadar, Richard L. Tapper'in derlediği *Islam in Modern Turkey* (1991) adlı kitabın dışında Türk sosyal bilimcilerinin, daha ziyade söylemsel analiz ağırlıklı da olsa, konuyu farklı toplumsal ve kültürel yönleriyle ele alarak araştıran toplu bir çalışma girişimine rastlanmaz.

Böyle bir ihmal, belki de Türk toplumu üzerine yapılmış antropolojik çalışmaların seyrekliğinin bir tezahürü olarak yo-

rumlanabilir. Kaldı ki bu az sayıdaki çalışma da Türk sosyal bilimcileri tarafından gerçekleştirilmemiştir. Oysa, 1949 gibi erken bir dönemde, henüz Cumhuriyet dönemi ilk dalga İslâmcılık tartışmalarının çok başlarında, Stirling'in (1958) Türkiye'de yürüttüğü köy araştırmalarından edindiği saha deneyimlerine dayanarak köylülerin eskiden beri gelen ve dinle beslenen yerel âdetleri ile kendilerine yeni sunulan laik kültürel kodlar arasında nasıl bir uzlaşma arayışına girmiş olduklarını gözlemlediği görülür. Benzer bir yaklaşıma Thomas (1952) ve Reed'in (1954; 1956) 1950'lerde, ama bu kez "modern" kentli Müslümanlar arasında yürüttüğü çalışmalarda da rastlanır. 1970'lere gelindiğinde, gene benzer bir yolun Türkiye'de taşra kenti ve kasaba sakinlerinin gündelik yaşamlarında laik ve dinî ideolojiler arasındaki büyük boşluğu kapatmak üzere ne türden köprüler kurmaya çalıştıklarını anlamayı amaçlayan bir araştırma merakının Fallers (1974a; 1974b) ve Magneralla (1974) tarafından da takip edilmiş olduğu görülür. Daha sonraları, hem birlikte hem de ayrı ayrı yaptıkları çalışmalarında dinî ritüellerin kasaba sakinlerinin gündelik yaşamlarında ürettiği anlamları da ele almış olan Nancy (şimdi Lindisfarne) ve Richard Tapper (1987), yukarıdaki gibi bir uzlaştırma çabasının, yükselen İslâmcılık akımları karşısında aldığı son halin nasıl ifade edilmekte olduğunu, başlığını gündelik bir gazete manşetinden aldıkları "Tanrı'ya şükür, laiğiz!" adlı makaleleri aracılığıyla saptayacaklardır. Ancak gene daha 1970'lerde Fallers ve Fallers (1976) gibi araştırmacılar için Türkiye'de din, kasaba hayatında "seks rolleri"nin aldığı biçimler ve bunların farklı toplumsal katmanlar arasında nasıl farklılaştığını saptarken es geçilecek bir olgu değildi. Daha sonraları gerçekleştirilen az sayıdaki antropolojik çalışmada da, örneğin Delaney (1991) için kırsal kesimde toplumsal cinsiyet ve yaradılış anlayışı arasında kurulan bağın incelenmesinde İslâm kaynaklı kozmoloji bilgisinin hayatı nasıl sarmaladığı göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

1990'lara kadar Türk toplumunda dinin kültürel dokunun farklı katmanlarında aldığı biçimler ve dinî sembol ve anlamlandırma pratiklerinin söz konusu katmanların içinde nasıl karşılıklı bir dönüşüme yol açtığının araştırılması adına yaşanan ihmalkârlığın, tek bir istisnaya rağmen, kendisini kadın çalışmaları yazınında da tekrarladığı görülür. Bu bağlamda Binnaz Toprak (Bingöllü), Abadan-Unat tarafından derlenen ve Türkiye'de kadın çalışmalarında bir döneme damgasını vurmuş olan *Türk Toplumunda Kadın* adlı kitapta yer alan çalışmasıyla bu alanda uzun süre tek başına durur (Bingöllü-Toprak, 1979). Toprak söz konusu çalışmada öncelikle kadının kamusal alandaki düşük toplumsal statüsünün anlaşılmasında dinin oynadığı rolün ihmal edilmesinin yol açtığı sonuçlara dikkat çeker.

Böylece yukarıdaki tartışmanın ışığında Marcus (1992) gibi diğer bir yabancı araştırmacının Türkiye'de toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin nasıl kurulduğunu anlamaya çalışırken, İslâmiyet'in bu alandaki önemini kavrayabilmek adına araştırmalarına oryantalist edebiyat klasiklerinden başlamak yerine, özellikle de 1980'lere dek oluşturulmuş Türk sosyal bilimler yazınına bağlı kalsaydı nasıl bir sonuca ulaşacağını merak etmek gayet meşru bir soru haline gelir sanırım.

Tartışmamın başında belirtmiş olduğum gibi Türkiye'de kadın çalışmalarında İslâmiyet ancak 1990'ların başlarında, o da İslâmî uyanış vb. başlığı altında kimlik oluşumu süreçlerinde işlevsel olan bir unsur olarak söz konusu yazında kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak bu kez de bu süreç içinde İslâmî ideolojilerin yalnızca kadınların toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinde oynadığı role odaklanılıp, aynı süreçlerin erkeklerin toplumsal cinsiyet konumlarında adeta herhangi bir etkisi yokmuşçasına *davranılmıştır*. İslâ-

miyet ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki yakın ilişkinin açıklaması için ise bir dizi etkenin arasından önplana çıkarı önemli bir tanesini Toprak'ın İslâmî kimlik politikaları üzerine yapmış olduğu şu tartışmada bulmak mümkün. Toprak kimlik politikalarının İslâmcılığın ayırt edici özelliği haline geldiğini söyledikten sonra ekliyor: Eğer bu hareket toplumsal cinsiyet meselesinden soyundurulursa onu iktidar mücadelesi veren diğer siyasî hareketlerden ayırmak için geriye çok az şey kalır (Bingöllü-Toprak, 1979: 295). Ben de bu toplumsal cinsiyet kimliğinin diğerlerinden ancak örtündüğü müddetçe farklılaştırıldığını savunacağım. Öyle ki bu alanda Türk sosyal bilim yazınında yayımlanmış ilk iki kitaba verilen adlar da ya *Modern Mahrem* (Göle, 1991) ya da *Örtülü Kimlik* (İlyasoğlu, 1994) olmuştur. Özdalga'nın (1998) daha sonraki bir dönemde yayımlanan çalışması ise zaten tümüyle örtülü kadınların kamusal alanda karşı karşıya kaldıkları başörtüsü yasağının yasal macerasına ve kişisel hikâyeleri dinlenen üç örtülü kadın aracılığıyla bu yasağın örtülü kadınlar üzerinde yarattığı problemleri dile getirmeye odaklanmış bir çalışmadır. Örtülü kadınları merkez alan çalışmaların içinde Göle'nin Türkiye'deki İslâmî yeniden canlanma olgusuna odaklanarak Türk modernleşme projesi üzerine bina ettiği çalışması, alanında önemli bir açılım getirmiştir, ancak Göle yukarda belirtilen çerçeve içinde İslâmcı kadınların toplumsal duruşlarını ve kadının kamusal alandaki görünürlük ve örtünme meselesini çalışmanın merkezine oturttuğu halde, meselenin önemini küçülteceği gerekçesiyle çalışmasının kadına odaklı bir çalışma olmadığını belirtme ihtiyacını duymuştur. Buna göre, öyle denilebilir ki Göle'nin önerdiği haliyle Kemalist medeniyet projesi kadınların erkeklerin kimliklerinin basit birer yansıması durumuna indirgendiği erkeklere ait bir medeniyet macerası olarak okunabilir. Bu yaklaşıma paralel olarak, Türkiye'nin son dönemlerdeki sosyal bilim söyleminde İslâmcı ve/veya örtülü kadınların kimliği neredeyse tamamen bu kadınların modernite karşısında yerleştirildikleri yere göre tanımlanmaktadır. Öte yandan aynı söylem içinde örtülü kadınlar genellikle Kemalist kadınların karşıtları olarak kurgulanarak, Kemalist kadınlar da adeta bu toplumda var olan ve genel olarak bütün kadınları etkileyen ataerkil kontrolden, özel olarak da dini denetleme mekanizmalarından tamamen muaf tutulabilirlermiş gibi bir varsayımdan hareket edilmektedir. Oysa bu tutum, yani söz konusu ettiğim bu düşünsel çerçeve içinde İslâmiyet'in toplumdaki yerinin tayahhül edilme biçiminin tam da dine kendinden menkul bir var oluş atfeden İslâmî köktendicilerin din tasavvuruna denk düştüğünün ciddi bir göstergesi olarak da ele alınabilir. Diğer bir deyişle, sorunu başka bir biçimde ele alırsak, bu tam da laikliği içinde dinin kendiliğinden buharlaşarak yok olmadığı bir gündelik yaşam pratiği, kültürel bir süreç ve bir yaşam siyaseti olarak değil ama sadece ve basitçe topluma devletce yukardan empoze edilmiş bir yasal düzenleme olarak görmekle eşanlamlıdır. Bu aslında tam da hem Kandiyoti hem de Toprak'ın yukarda zikrettiğim çalışmalarında doğrudan olmasa da, dolaylı bir biçimde din karşısında kadınların toplumsal konumlarını anlamaya çalışırlarken karşı çıktıkları bir bakış açısıdır. Benzer bir biçimde Acar (1991 ve 1995) ve Arat (1990 ve 1995) İslâmcı kadınlar diye adlandırılan kadınların konumlarını verili almak yerine, bu kadınların çeşitli kadın dergileri aracılığıyla kendilerine ve topluma ne anlatmaya çalıştıklarını araştırmışlardır. Farklı İslâmî çevreler tarafından yayımlanan bu dergiler de dinin kadınların hayatlarında oynadığı rolden ziyade, belirli İslâmî gruplara ait İslâmî ideolojilerin dünya görüşlerini yansıtmaktan öteye gitmezler. Buna rağmen bize bu çevreler içinde yer alan kadınların söylemsel düzeyde bile olsa ne

türden yaşam biçimlerine öykündüklerini ve deneyimlediklerini göstermeleri açısından söz konusu dergilerin incelenmeleri bu alana önemli bir katkıda bulunmuştur. Benzer bir biçimde oldukça erken bir çalışma olarak resimli çocuk kitaplarında Müslüman kimliğinin kurgulanışı üzerine 1980'lerin ikinci yarısında yaptığım araştırma da bu formatif söylemsel düzeye yönelik araştırmalardan biri olarak görülebilir (Saktanber, 1991). Ancak benim Türkiye'deki din olgusuna olan ilgim daha önce başka yerlerde de belirttiğim gibi (Saktanber, 1997 ve 2002) daha ziyade İslâmî bir toplumsal düzenin diğerlerine üstün olacağına inanan insanların gündelik hayatlarının düzenlenişinde dinin bu insanlara nasıl rehberlik ettiğini kavramaya yönelik olmuştur. Bu çerçevede 1990'ların başlarında Ankara'da daha ziyade Nakşibendî bağlantıları kuvvetli Sünnî Müslümanların kurduğu bir sitede toplam olarak iki yıllık bir süreye yayılacak olan etno-sosyolojik bir alan çalışması gerçekleştirdim. Bu çalışma kendilerini şuurlu Müslümanlar olarak tanımlayan insanların ve onların mensup oldukları ailelerin kısaca "İslâmiyet'i yaşamak" diye adlandırdıkları kapsayıcı bir yaşam siyasetini, dinî olan veya olmayan çok çeşitli gündelik söylem, yol yordam ve pratikleriyle birlikte incelemeyi amaçlamıştır. İslâmî yaşam tarzının söylemselliğinin, ritminin ve strateji üreten prensiplerinin diyalojik sınırlarını kavramayı amaçlayan bu çalışma Türk toplumunun yeniden İslâmlaştırılması diyebileceğimiz daha geniş bir siyasal-toplumsal projenin önemli bir kesitine ışık tutmayı amaçlar. Araştırmanın en önemli bulgularından biri ise bir İslâmî yaşam tarzı geliştirme ve İslâmiyet'i yaşamak diye adlandırılan bu uzun vadeli çabanın kadınların yönlendirici katılımı olmadan hiç bir biçimde mümkün olamayacağıdır. Bu bağlamda din-toplum-birey ilişkisine bakarken benimsenmesi gereken strateji kadınları daha önemli siyasal ve toplumsal meselelerin birer yan ürünü olarak görmek yerine, onların toplumsal süreçlerin gerçek birer aktörü oldukları varsayımından hareket etmektir diye düşünüyorum. Kadınların toplumsal ezilmişlikleri, onları kurbanlaştırıcı bir bakış açısı içine yerleştirerek çalışmamızı gerektirmediği gibi, son yıllarda örneklerine sıkça rastlanıldığı gibi örtülü kadınları ancak başörtüleri nedeniyle çalışma konusu yapmak da ne genel olarak sosyal bilim yazınını, ne de kadın çalışmaları alanını en azından kavramsal ve yöntemsel açıdan zenginleştirip, geliştirecek bir tutum olmamıştır kanaatindeyim. Bu çerçevede, her ne kadar bu çalışmayı öngörülen hacminin çok ötesine taşıyacak bir konu olması nedeniyle burada detaylarıyla üzerinde durulmayacaksa da başörtülü kadınların kendileri tarafından geliştirilen kadın yazınının da daha ziyade kılık kıyafet ve modernite söylemine sıkışıp kalmış bir yazın olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda söz konusu yazın "içeriden" bir bakış açısı sağlamasının ötesinde genel anlamda sosyal bilimlerde kadın ve din ilişkisi üzerine kurulan yazının zaaflarının giderilmesine yarayan bir katkı sağlamamıştır. Sonuç olarak İslâmî yeniden uyanış gibi siyasal bir haraketlenme aracılığıyla dinin kadınların toplumsal yaşamındaki yerinin araştırılması üzerine hatırı sayılır bir duyarlılık ve bilgi birikiminin sağlanmış olması, Türkiye'de sosyal bilimler yazınında kültür siyaseti, kültürel üretim ve kültürün üretimi alanlarında yeni ufuklar açmıştır denilebilir (örneğin bkz. Navaro Yashin, 2002; Saktanber, 2002).

İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine

SİBEL ERASLAN

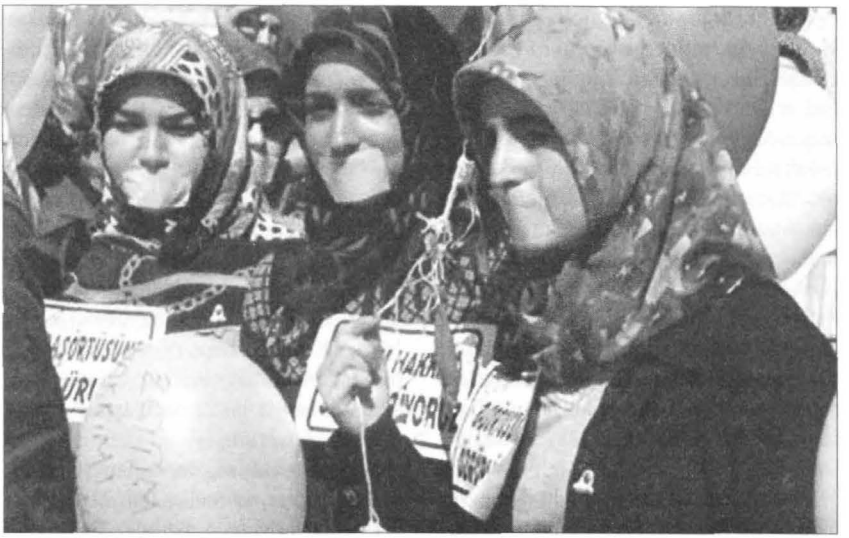
"Türkiye'de, İslâmcı Kadın Hareketi var mıdır?" sorusu, cevaplanması hâlâ güç bir soru. Bir hareketin, kadın hareketi olarak kabul edilebilmesi için gereken süreçler nelerdir? Kadınların belli konulardaki hassasiyetleri ve çoğu kez "reflektif" olarak adlandırılabilecek "hareketlilikleri", kadın hareketi olarak belirlenmekte tek başına yeterlilik arz eder mi? Güçlü ve tarihî-ideolojik arkaplanı olan genel hareketlerin içinde, çoğu kez kaynaşan-bağdaş(tırıl)an kadın eylemleri, yeşerdikleri genel-ideolojik zeminlerin dışında bağımsız bir kadın hareketi olarak ele alınıp değerlendirilebilir mi? (Eraslan, 2002a: 239). Bu sorular da henüz kesin cevaplarını almadı.

Her ne kadar, Margot Bedran gibi Arap-Ortadoğu feminizmi hakkında araştırmalar yapan az sayıda kadın; çıkış ve söylem itibariyle "kadının dezavantajlı konumuna" dikkat çeken hemen her hareketliliği, feminist kadın hareketi olarak belirleme taraftarıysalar da (Bedran, 2002), İslâmcı kadın hareketliliğinin; yapısal tasavvurlar içeren, özne vurgulu bir kadın hareketinden ziyade; *genel tanımıyla siyasal, reaktif/tedrici ve ilişkisel* boyutta bir kadın sesliliği olduğunu düşünüyorum. Bedran ve Pope ile "hareket ve hareketlilik" üzerine yaptığımız uzun ve anlamlı konuşmalar neticesinde, şahsi kanaatim; "İslâmî kadın hareketliliği" ifadesini kullanmanın daha uygun olduğu yönündedir.

Bu makalede, Türkiye'deki İslâmî duyarlılığa sahip kadınların siyasal etkinliklerini, onların "zaman" anlayışları üzerinden bahsetmek isterim. "Zamanı kullanma alışkanlığı" gibi baskıcı ve iddialı bir deyim de değil tercih ettiğim, "zaman içinde davranış" diyebilirim belki. Zira İslâmcı kadınların, zamanı çok önemsediklerini de biliyorum. Bu dünyanın ölümlü ve geçici bir dünya olduğuna inanan insanların, bir eylem veya konuya zaman ayırıp, o eylem ve konuyu önemseyebilmeleri için, ilahî olduğuna inandıkları öğreti içinde bir anlam izdüşümü yakalayabilmeleri gerekir.

Cihan Aktaş'ın *Tesettür ve Toplum* (1992) adlı eserinde, 1980'li yıllarda üniversiteye giden tesettürlü talebelerle yaptığı görüşmelerde, "bir Müslüman hanım olarak niçin üniversiteye gittikleri" sorusuna verilen cevaplarda, mihenk noktasını "tebliğ" olarak bulan ifadelerin, İslâmcı kadınların bir duruş ve eylemliliğe zaman ayırmalarının özüyle çok ilintili olduğunu düşünüyorum. Yine doksanlar boyunca, Refah ve Fazilet partilerinde örgütleşen siyasî kadınların, "niçin politika?" şeklinde sorduğum sorulara "Allah rızası için" şeklinde verdikleri cevap da, bu *zaman algısı* ile ilgili.

"Evden çıkmayı" (kamusal alana girme değil), *kutsal bilgi* ile ilintili bir halde gördükleri vakit kabul eden kadınları, *toplumsal görünürlüğe* davet etmek çok kolay değildi şüphesiz. Şehirde yaşayan dindar kadınların, 1960'lara kadar, ihtiyaç, akraba ve komşu ziyaretleri dışında evlerinin dışına çıkmaları çok alışılmış bir tavır değildi. Yaşları altmış civarındaki pek çok kentli dindar kadın, 1967'den itibaren Şule Yüksel'in konferanslarını dinlemek için dışarı çıktıklarını anlatmışlardır sözgelimi. 1980'lerde üniversiteye devam eden tesettürlü kızlar da, Şule gibi "evden dışarı çıkabilme"nin bir başka ön-



"Bu kitle eskiden evden çıkmanın, erkeklerle konuşmanın günah olduğunu düşünüyordu, şimdi bunları bıraktı, hayatın içinde var olmak istiyor. Kendisini sadece anne olarak değil, işi ve çevresiyle gerçekleştirmek istiyor" (Hidayet Şefkatli Tuksal, Birikim, *Eylül 2000).*

cülüğünü yapmışlardır. Fakat dışarı çıkanlar bu çıkışlarını, zamana yön vermek ve zaman içinde belirleyici olmak yerine, "tebliğ" ya da "Allah rızası" gibi dinsel temalarla açıklamaktadır.

Bir ucu "kader" ve "ahret bilgisi"ne dayalı, diğer ucu ise, hem dünyadaki hem ülkemizdeki geniş anlamıyla "İslâmî hareket"le ilintili (hatta içinde) olarak gelişen bu siyasal hareketliliğin, tamamen İslâmcı kadınların kontrolünde gelişmediğini de biliyorum. Ama 1990'larda başlayan Refah Partisi tecrübeleri ile kadınlar, "zamanın getirdiği günlük ihtiyaçlar" şeklindeki politik talepleriyle, 1980'lerdeki kadınlara göre bir adım daha yaklaştıkları "kamusal görünürlük"e gerçek anlamıyla ne zaman kavuşacaklar, hâlâ şüpheli. Zira bizzat "görünür" olmak kavramı bile şüpheyle karşılanan bir tanımlama. Gösteriş ve görünmeden çok kendini, yaptıklarını ve başarılarını örtme, gizleme, ortaya çıkarmama bunlarla övünmeme ve dünyalık işlerin peşinde koşarken aslî ve dikey muhasebe odağını yitirmeme telkinleri muhakkak ki dinen nakledilen kuvvetli telkinlerden... Bununla birlikte 2000'lerdeki İslâmcı kadınların ise, 1990'lardaki kadınlardan farklı olarak daha ben merkezli, bireysel olanı toplumsal olandan daha önceye alan, cemiyet içindeki genel geçer kariyerleri daha fazla önemseyen ve bunun etkisi altında oldukları da bir başka gerçek (adım adım uhrevî olandan dünyevî olana doğru yaşanan bu evrilmede, 28 Şubat 1997'deki ağır baskıcı sürecin sebep olduğu depolitizasyonun çok önemli olduğunu düşünüyorum).

Bununla birlikte 1990'lardaki bu oldukça spontane politik talepleri (eğitim, istihdam, güvenlik ve yaşama onuru gibi), başlı başına ve bağımsız bir kadın hareketi olarak ifade etmek taraftarı da değilim.

Aslında benzer bir kargaşa, "siyaset" kelimesi etrafında da yaşanabilir. Hangi eylemler, hangi aşamalardan sonra siyasal etkinlik olarak kabul edilecektir? Bu soruya da siyasetin bin bir çeşit tanımlamaları arasından, "siyaset, nem'aları paylaşmak demektir" şeklindeki ifadeyle

cevap aradığımı söylemeliyim. Nema kavramıyla, sadece ekonomi ve hukuk taleplerine işaret edilmediği, yönetsel güç erkinin paylaşımından, hayatı yaşamaya dair bütün kolaylıkların da "nema" parantezi içinde, kadınların hedefinde olduğunu belirtmeliyim. Bu manada, İslâmcı kadınların, okuma, eğitim ve istihdama yönelik talepleri, örtülü kız öğrencilerin direnişleri, sivil toplum örgütlenmeleri, yazın serüvenleri ve yazmayla çok ilişkilendirdikleri var oluş öyküleri, daha da ardından siyasî partiler içindeki çalışmaları da hepsi birlikte, nema paylaşmak talebinden hareketle, siyasal taleplerdir.

Ülkemizdeki seküler ve anti-demokratik basınç düzeyi, bu kadar abartılı olmasaydı, belki İslâmcı kadınların "siyasallaşmış" olarak kabul gören varoluş ve görünür olabilme mücadeleleri de bu derecede belirgin olmayacaktı. Ama gücün karşısında ve gücün belirlediği/izin verdiği yöntemler aracılığıyla görünürlük ve var olabilme mücadelesi elde etmeye çalışan her hareket de, siyaset anlamı içinde yer alır ve bu yüzden de medenidir zaten.

Girişteki benzeri sorular, hâlâ kesin cevaplarını bulamamış olmakla birlikte, İslâmcı camia içindeki kadın eylemlilikleri, yadsınamayacak kadar *çok, çeşitli ve taşıyıcı* seviyededir. Başlangıcında, kadın hareketi olma bilinciyle çıkış yapmamış olsa da, 1968'den bu yana giderek *hareketlilik'ten, harekete; reaksiyonerlikten tez'li duruşa* yürüyen bir İslâmcı kadın yapısından söz etmek yerinde olacaktır.

1968 yılının, "dışarı çıkabilen" İslâmcı kadınların "görünürlük kazanma"sı yolunda, önemli bir kavşak olduğunu düşünüyorum. Hatice Babacan adlı Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencisi bir kadının, başını örttüğü gerekçesiyle hocası tarafından darp edilerek okuldan atılmasını müteakip başlayan öğrenci boykotları, aslında aradan kırk yıla yakın bir zaman dilimi geçmiş olsa da, İslâmcı kadın hareketliliğinde, adeta bir kader belirleyiciliği rolü oynamıştır. İslâmcı kadınların, eğitim haklarını talep etmekle başlayan, eylem yazgısına paralel olarak seslerini duyurdukları yazın sahasını (edebiyat, gazete, dergi), ardından 1989'da başlayan politik görünürlüklerini (RP) ve müteakiben 1994'ten itibaren hızlanan sivil toplum örgütleşmelerini, 1998'den sonra kazandıkları sıcak/reel politik tecrübelerin (FP-Merve Kavakçı) hepsini de birbirleriyle pek yakın ilintili olmaları bakımından, genel anlamda bir "siyasallaşma" olarak değerlendiriyorum.

Siyaset temasını, dar anlamda parlamentarizm ya da reel-politik olarak kullanmama taraftarı olmamda, Tocqueville'in (1962), siyaset yapabilirliği *sivil katılım* ve *adem-i merkeziyet* anlamında bir imkân olarak sunmasının katkısı da var şüphesiz. Merkezî güç yapısalını, merkez dışı alternatif hareketliliklerle bölebilmeyi ve devlet/birey ilişkisindeki birey aleyhine ve devlet lehine kurgulanmış sıkleti, daha adil bir biçime taşıyabilmeyi hedefleyen bir katılım, elbette *sivil* olduğu kadar *siyasî* de olacaktır. Bu manada iktidar eleştirisi ile gelen bütün hareketler, muhalif ve siyasîdir. İslâmcı kadınlar da var oluş imkân ve imkânsızlıklarına rağmen, muhalif ve siyasî bir eylemselliğin içindedir... Belki de, kadın sesinin ve itirazlarının olduğu hemen her alana "nisaiyat" genelleştirmesiyle bakan Bedran'a yakın duran şarklılığımdan dolayı böyle düşünüyorum. Siyaset, bütün yaşama alanlarına nüfuz etmiş girift bir mevzu.

Bununla birlikte; 1960'ların ikinci yarısından sonra, önce gazeteciliği, ardından da romancılığı ile sesini yükselten Şule Yüksel ile 1972 yılında örtülü olduğu gerekçesiyle Baro'dan atılan Avukat Emine Aykenar'ın, 1987'de İstanbul Üniversitesi'ne alınmadıkları için üniversitelerde boykot başlatan kızlarla, 2000'lerde sadece eğitimlerine devam edebilmek için yurtdışına çıkmak zorunda kalmış üç bin

beş yüz civarındaki kız talebenin ve 1998 yılında örtülü olduğu gerekçesiyle önce TBMM'den ardından da vatandaşlıktan atılan Merve Kavakçı'nın da aynı rotada yürüdüğü bir başka gerçek.

Bu vadide, ister sanatkâr, ister meslek sahibi, ister sivil toplum örgütçüsü olsun, İslâmcı kadınların, ortaya çıkış orijinlerinde, görünürlük mücadelelerinde, kılık kıyafetleriyle ilgili olarak yaşadıkları sorun ve yasaklamalar hep itici güç ve başlangıç hızı olmuştur. Bu gerçeğin, beni zaman zaman daraltmış ve, düşünce ufkumun üzerinde bir yük ağırlığı oluşturmuş olduğunu düşünüyorum. Düşünen bir insan olarak, sadece kılık kıyafeti üzerinden savunmalar yapmak zorunda bıraktırılmak, pek tabii bir daraltma/daralmadır.

Fakat, İslâmcı kadın hareketliliğinin nüvesindeki bu itirazın, özgürleşmeyi referans alan bir hukuk mücadelesini de çevresinde yaparak yürüyor oluşu, önemli bir siyasî dili de beraberinde taşımıştır. İtikadi temelini İslâm dinine dayandıran ve fakat varoluş mücadelesi ve taleplerinde modern siyaset ve hukuk diliyle gelişen bu savunma biçimi, şaşırtıcı derecede eklektik ve postyapısalcı olmakla beraber, *şimdiki zamana ve yakın gelecek zamana münhasırlaştırılmış* bir siyasî zaman anlayışını da beraberinde taşımaktadır. "İyi gitmeyen şeyler vardı, onları değiştirmek gerekiyordu, biz de değiştirmek için dışarı çıkmaya karar verdik" diyen bir ses (Yazak, 1995).

İslâmcı kadın hareketliliğinin siyaset dilini, kısa ve yakın vadedeki zaman algısı içinde belirleyen şartlar; aynı zamanda bu hareketi bireysel feminizmden ayıran bir önem arz ederken, İslâmcı kadınlarda var olan "nihai geniş ve kuşatıcı - üst gelecek zaman" algısının "kader" inancı ve bilgisi içindeki anlamına da vurgu yapar. İslamî duyarlılığı olan kadınların, zamanı doğrusal ve çizgisel mânâda ve sürekli gelişmeye ayarlı bir rekabet ölçeği olarak algılamadıkları da bir diğer önemli gerçek. "Hayrın Allah'tan geldiği" bilgisiyle, başarısızlık gibi görünen şeylerin, bir imtihandan ibaret olduğu bilgisinin zaman zaman bizleri aşırı kaderci ya da başarısızlıklarına ilahî bir kılıf arayarak, hayatı geçiştirmeye çalışan kadınlar haline dönüştürüp dönüştürmediğini de hâlâ soruyorum kendime mesela... Bununla birlikte zaman, iyilikler ve salih eylemlerle donandığı zaman, gerçek anlamını bulacaktır. Söz gelimi çok başarılı, kariyer sahibi ve zengin bir kadın olabilirsiniz, ama iyi doğru, yardımsever ve adil olmadığınızda, bunun hiçbir anlamı bulunmadığı gibi, zamanınızı iyi kullanmış biri de olamazsınız ve zaman bütün başarılarınıza rağmen, sizin aleyhinize akıp gitmiş ve tükenmiş bir çağlayandan başka bir şey değildir. Bu bağlamda Müslüman kadının zaman ve başarıya yüklediği anlamlar elbette farklı ve orijinaldir.

Ahret inancı, İslâmcı kadınları; "dünyevî özne"/"birey"/"ben merkezci" olmalarına dair talepleri olan diğer kadın hareketlerinden ayrıştırır. Mestroviç'in "dünyevîleşme" olarak tarif ettiği, giderek tüm içkin değerlerden sıyrılarak "ne olsa gider" rüzgârının tanrılaştırdığı "ben" kavramı, Müslüman kadınlar tarafından her zaman şüpheyle karşılanacaktır. Zira "Ben", dinî literatürde, yeterince tedirgin edici bir kavramdır (bu arada, 1980'lerden itibaren görülmeye/fark edilmeye başlanan İslâmcı kadınlara içerden yöneltilen en önemli eleştiri de, bu "modern ben"i inşa etmekte olduklarıdır. İslâmcı kadınlar, geleneği kırmak ve geleneğin içindeki susan ve itaat eden kadın kimliğini zedelemekle suçlanmaktadırlar zaman zaman...).

İslâmcı kadınların siyasal anlamıyla "başarı" mevzuundaki farklı duruşları da yine zaman algısı ile ilgili olup, bu hareketliliği feminizmden ayıran en önemli meselelerdendir. İslamcı kadınlara göre, başarının olup olmadığını belirleyecek olan, Yaratıcı'dır ve bu belirleme zamanlar üstü bir gelecek zamanda anlamını bulacak ve yine onlara düşen, geniş ve

gelecek zamanlardaki insanlığın hizmetine *hibe* edilen bir çabadan ibarettir. Bu bağlamda, modern siyasetin bir türlü anlayamayacağı-kabul de etmeyeceği bir "Allah rızası" kavramını buluruz ki; İslâmcı kadınların eylem/reaksiyon momentini kuran bir anlamdır. Yani, yapıp eylediklerimiz belki bugün itibariyle bizlere bir başarı getirmeyebilir, ama biz Allah rızası için bunları bunları yaptık ve yapıyoruz şeklinde bir *feragat*.

Bu feragatin, ahlakî ve idealist bir *adanmışlığı* da beraberinde taşıdığı aşikârdır. Sanırım siyaset yapan diğer kadınlar açısından İslâmcı kadınların "amatör ve civar etkinlikler" düzeyinde algılanmasının sebebi de budur. Bununla birlikte, Allah rızası mefhumunun, yine İslâmcı erkekler ve özellikle sermaye idarecileri tarafından, zaman zaman kullanıldığını da düşünüyorum. Allah rızası ilkesi, serbest piyasa ilkeleri ve serbest rekabet kavramıyla elbette ki aynı kulvarda yarışamaz. Bu bağlamda, şimdiki zaman ve kısa gelecek için başarı arzu edenlerle, başarıyı Allah'ın tevfiki olarak görenler arasında büyük bir zaman buudu farklılığı vardır. Ruşen Çakır'ın erkeklere itaat olarak belirlediği bu rekabet etmemeyi, erkeklere değil Allah'a itaat olarak değerlendirdiğimi söylemeliyim.

Öte yandan, İslâmcı kadınların genel anlamda siyasetteki zaman algısı farklılığının, *tecrübeye dayalı eksikliklerden* beslendiğini de düşünüyorum. İslâmcı kadınların, özellikle didaktik yazıcılıklarında, tarihî referans olarak atıf yapageldikleri figürler üzerinden de bunu okuyabiliriz. Sözünü ettiğimiz yazılarda, genç kadınlara prototip olarak sunulan karakterler bunun en önemli göstergelerindendir. Kuran'da zikri geçen azize kadınlar ve Asrı Saadet döneminde yaşamış hanımlardan bahseden bu tarihî referanslarda, üçüncü durakta, her nedense hep Millî Mücadele yıllarındaki Nene Hatun gibi kahraman kadınlar durur. Ama uzun, o upuzun insanlık tarihinin içinde bilinmezlik bulutu ardında yaşamış, döneminde etkin olmuş nice kadın vardır şüphesiz. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında, İslâmcı kadınların tarihî araştırmalara, akademik çerçevede önem vermeye başlamaları, Osmanlıca evrak okuma ve akademik manada bu tarihi günümüze taşıma eylemleri bu bakımdan çok önemlidir. Belki "yeni bir kadın tarihi yazma" gibi, beni çok heyecanlandıran romantik bir ütopya olmasa da, İslâmcı kadınların kendilerine reel tecrübelere dayalı bir tarihî perspektif ve yakın geçmişe dair dayanacak istinad isimleri aramaları, bu manada hiç de tesadüfî değildir.[1]

Bu konuda, Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* (1996) adlı eseri, sadece feminist kadınlar için değil tüm ülke kadınları için önemli bir dayanak ve umut olmuştur. Yine Mualla Gülnaz'ın, bu konudaki çabaları (2000: 81) oldukça anlamlıdır. Aynı kadın tarihleri üzerinden yapılan farklı okumalar, hem İslâmcı kadınlara hem feminist kadınlara, eylem miladı konusunda çağ içi deneyimleri sunmak bakımından, oldukça yüreklendirici olmuştur.

Feministlerle, İslâmcı kadınların ortak tarih atıflarını aynı kahramanlar üzerinden okumaya başlamaları, onları birbirine yaklaştırmış mıdır? Seküler-oligarşik basıncın, bunun önünde hâlâ en büyük engellerden olduğunu düşünüyorum.

Fakat siyasî geçmişle anlam bağı kurmak sanıldığı kadar kolay da değildir. Sözgelimi, 1923 yılında, "Kadınlar Halk Fırkası"nı kurma girişiminde bulunan Nezihe Muhittin ile Refah Partisi kadınlarının misyon itibariyle birbirleriyle ne kadar halef selef olabilecekleri de tartışmalıdır mesela... Neticede aynı yüzyıl içinde ve aynı topraklarda siyaset yapmaya çabalayan bu aktif hareketliliklerin, yine erkekler tarafından akim bıraktırılan (Nezahat Nurettin Hanım'a, kadınların oy verme hakkı olmadığı için izin verilmemiştir, Refah Partili hanımların ise, partisi kapa-

tılmıştır) bu iki girişimin, aynı kodlar üzerinden konuştuğunu söyleyebilir miyiz? "Muhittin'in görüşleri, başta Comte ve Durkheim olmak üzere, Fransız pozitivist felsefesine dayanıyordu. Ulus, uygarlık ve toplumsal düzen kavramlarını temellendiren egemen ilerleme ve reform" (Baykan, 1998: 98) yanlısı fikirleriyle belki bugünün Kemalist, milliyetçi kadın siyasî söyleminin tarihî arkaplanını adlandırabilir. Muhittin, ilerleme, gelişme, millet sevgisi gibi konularda Refah Partili kadınlara da tarihi bir geçmiş olarak sunulabilir, fakat sözgelimi RP'nin evrensel barış ve dünya İslâm kardeşliğine yaptığı vurgu, Nezihe Muhittin'in *siyasette zaman ve yön algısıyla* çok da bağdaşmamaktadır.

Bu küçük örnekte dahi, siyasî tecrübeyi milatlandırma konusunda İslâmcı kadınlar yeterince anlamlı bir tarih belleği bulmakta zorlanmaktadırlar. Kendi coğrafyalarında, "diğer kadınlar" tarafından halksız bir şekilde, adeta *diaspora*ya mahkûm edilişlerinde, tarihî tecrübeye dayalı bu eksiklik (alfabe değişikliği sebebiyle kaynaklara ulaşamama ve yasaklar yüzünden eğitime devam edememe ve akademik çalışmalardan uzak tutulma gibi sebeplerden doğan bir eksiklik), İslâmcı kadınların yaptığı siyaseti, özgün bir kadın hareketi olmaktan çıkarıp, genel İslâmcı hareketin içinde bir alt hareketlilik olmaya yöneltmektedir. Tecrübe eksikliği ve tarihî milat konusundaki belirsizliklerde, İslâmî kesimin kadınlarını ve kızlarını, şüpheci bir refleksle eğitime ve okula göndermeme eğiliminin de tesiri vardır. Allah'tan bu septik korumacı tavır, 1990'larda hemen bütün tesir sahasını kaybetmiş gibidir.

İslâmcı kadın; siyaset deyince, şimdiki ve yakın zaman içindeki hayatı yaşamaya dair taleplerini sıralamakta ve mücadelesini buna yoğunlaştırmaktadır. Refah Partisi Ankara kadın Komitesi başkanı Halise Çiftçi, o zamanlar niçin siyaset yaptıklarını "Hayata burnumuzu sokmak istiyorduk" diye açıklıyor (Eraslan, 2000: 215).

Şimdiki zaman tempolu bu siyaset algısı, ister istemez kadın meselesini politikanın bir *mevzuu* ve bir *nesnesi* haline de atmaktadır. Kadın bahsinin, politikanın bir nesnesi olması, ister dinî ister seküler cihette olsun siyasetin içindeki bütün kadınları, çok önemli mânâda etkilemektedir. Bu sonuç, kadın ve siyaset bağlantısını, yapısal olmaktan çıkarıp, ilişkisel boyuta indirgemektedir. İslâmcı kadınların, ben merkezci birey talepleri çok belirgin olmadığından, sözgelimi partileri ya da örgütleri kapatıldığında, diğer feministlere göre daha az darbe aldıklarını da söyleyebiliriz. Kader bilgisi, siyasî başarısızlıkları kabul eden bir itaatkârlıktan çok, hiç yenilmemiş gibi yeniden ve sıfırdan başlayabilme gücü vermektedir...

İslâmcı kadınların siyasallaşmayla ilişkilerinde yazma serüvenini önemli bir kategori olarak görüyorum. 2000 itibariyle, kadınların çıkarmış olduğu 13 dergi içinde 1983'ten beri aralıksız yayın yapan ve "Kadınların kaleminden kadın erkek herkese" logosuyla neşredilen *Mektup* dergisinin tirajı elli binlerdedir. En çok satan dört İslâmi gazetenin (*Zaman, Vakit, Yeni Şafak* ve *Milli Gazete)* köşe yazarları arasından altısı kadındır. Yetmişlerde erkekler tarafından hazırlanan yemek tarifi ve mevsim temizliğine dair meselelerle donanmış kadın-aile-nisa sayfaları, 1990'larda artık yerini, türbanlı muhabirler tarafından hazırlanan, magazin-televizyon-sanat sayfalarına bırakmıştır. 1990'larda yazılı medyada muhabir/yazar olarak görev yapan elli iki kadın emekçinin hiçbirisine "türbanlı" oldukları gerekçesiyle "sarı basın kartı" verilmemektedir.

Yine İslâmcı kadın hareketliliğinin motor gücü olan türbanlı öğrencilerin eğitim hakları için devam ettirdikleri mücadele de önemini korumaktadır. Ak-Der (Ayrımcılığa Karşı kadın Hakları Derneği) sözcülerinden Güzeyya Bingöl'ün ifadesiyle "30.000 civarında derdest dava, örtü mağduru kadınlar tarafından görülmekte ve dernek bunların altı yüz civarındaki

yekunuyla koordinasyonel manada ilgilidir" (Eraslan, 2002: 256).

İslâmcı kadınların sivil hareketliliği 1994 sonrası adeta bir patlama yaşamıştır. İslâmcı kadınların 1968 sonrası kurdukları ilk kadın derneği 1987 yılında Asiye Dilipak tarafından kurulmuş olan Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'dir. Bugün sayıları 300 civarındaki kadın dernek, kulüp, vakıf ve gurupla, İslâmcı kadınlar önemli bir siyasî baskı grubu gücüdür. Sözgelimi Gökkuşağı Kadın Platformu, kırk altı alt grubu içinde barındıran dev bir kadın çatısıdır. Bursa'daki Çınar Kadın Platformu on dört alt kadın grubuyla 1995'ten beri faaldir. Diyarbakır'da Necla Hattapoğlu tarafından kurulan (eski RP Hanım Komisyonu Başkanı) Güneydoğu Kadın Platformu ise, bölgesel olumsuz şartlar ve ataerkil geleneksel yapıya rağmen, çıkış tezini "kadın" olarak belirlemesi hasebiyle kayda değerdir. Başkent Kadın Platformu ise, Ankara'daki kentli ve yüksek tahsilli kadınların bir araya gelerek ihdas ettiği ve kadın aleyhine gelişen ve çoğu kez de dinî görünüşlü olan geleneksel anlayışa getirdiği eleştirilerle dikkat çekmektedir. Kamuoyu, Başkent Kadın Platformu sözcülerinden Dr. Hidayet Tuksal'ı dinsel ve kalıplaşmış yargılar içindeki kadın sorunsalına getirdiği çarpıcı yaklaşımlarla tanımaktadır. Yine yukarıda sözünü ettiğimiz Ak-Der, örtüleri yüzünden üniversite eğitimlerine devam edemeyen öğrencilerin kurmuş olduğu bir dernektir. Bu sözünü ettiğimiz kuruluşların kurucu üyeleri, idarî kurulları, icra heyetleri ve denetim örgütleri tamamen kadınlar tarafından oluşturulmuştur.

İslâmcı kadınların genel siyasetin içinde, reel siyasî tecrübeleri, 1983 yılında Refah Partisi'nin kadın üyeleri kaydetmesiyle başlamıştır. Arazide ilk çalışmalar 1989 yılında başlar. 1990 yılında ise; il, ilçe, mahalle, sokak (sandık) teşkilatlanmalarına temel teşkil edecek hamleler hızla katedilecektir. Aynı yıl, başta İstanbul, takiben Ankara, İzmir, Antalya, Konya, Samsun, Bursa, Erzurum ve Sivas kadın komiteleri ve tüm kentlerde kadın teşkilatları kısa zamanda kurulmuştur.

Kadınlar illerde otuz, ilçelerde on dört, mahallelerde yedi, sokaklarda beşer kişilik örgütleriyle, sözgelimi 1995'te İstanbul'da 18.000 kadın teşkilatçıyla dev bir dinamo olmuşlardır.

Kapatılmadan evvel, 1995 yılının Nisan ayı hanımlar komisyonu divanının deklare ettiği yıllık rapora göre; İstanbul'daki 31 ilçenin hepsinde, 863 mahallenin 805'inde, 1825 sandıktan 1587'sinde siyasî örgütlenme tamamlanmış olup, yıl içinde 377.889 kadın üye kaydedilmiştir. Yine yıl içinde 1572 konferans, 3465 eğitim semineri, 326 salon toplantısı, 14.231 ev sohbeti, 3740 doğum, 4245 taziye, 12.625 hasta ziyareti gerçekleştirilerek, 1.262.577 kişiye ulaşılmıştır.[2]

Kadınların, Refah Partisi'nden Fazilet Partisi'ne geçen evrede, arazi çalışmalarından giderek siyasetin teorisiyle ilgili bazı çabalar içine girdiği de önemli bir tespittir. Nitekim; 8 Mart 1998 günü Fazilet Partisi kadın politikaları olarak deklare edilen bildiri, bunun en bariz örneğidir.

> *32 sayfada ifadesini bulan kadın politikaları, İslâmi camiada, o tarihe değin yazılan "kadın/politika" ilişkilerine dair tüm yazılardan farklı olarak, kadını, mensubu bulunduğu sosyal birlikler, ve bu sosyal birliklerdeki vazifelerinden ibaret bir tanımlamayla değil de, var oluş uzayında ve birinci tekil şahsiyet özne olarak ifade etme yolunu tercih etmiştir. Kadın, bir insan teki olarak onuru ve hukukuyla başlı başına bir değer olarak ifade edilmiştir. Sözgelimi kadının aile içindeki rol ve anlamı, kısaca annelik kimliği, insan teki olarak kimliğinden daha sonraya dördüncü başlığa ertelenmiştir* (Fazilet Partisi Kadın Politikaları, Fazilet Partisi Yayınları, Ankara, 1998).

Bunun yanı sıra ayrımcılık, cinsiyete ilişkin ve ideolojik manalarıyla tartışılmış,

kadını kuşatan hukuk sorunları irdelenmiş, sözgelimi medeni yasa değişiklik tasarısına yönelik fikirler serdedilmiş, kadın aleyhine var edilen "kamu düzeni" ve "kamu yararı" gibi kavramlar eleştirilmiş, kadınların boşanma sonrası yaşadıkları ekonomik çaresizlik ve mevcut yasaların bu konuya duyarsızlığı dile getirilmiştir. Yine, kadın ve sağlık ilişkisi, sağlık hizmetlerinden yararlanma politikaları, kadın sağlığı politikası, kadın ve eğitim, kadın ve sosyal güvenlik mekanizmaları ve kentleşme-göç sorunu karşısında kadın, ayrıca özel olarak korunmaya muhtaç gruplar başlığı altında, sokak çocukları, engelliler ve yurtdışında yaşayan kadınlarımızın, idarî, hukukî ve kültürel-psikolojik sorunları gibi mevzular, kadın ve şiddet başlığı ve şiddetin sebeplerine göre, alan araştırmaları, kadın-medya ilişkileri, çevre anlam ve bilinci üzerindeki özne olarak kadın, kadın ve sanat gibi başlıklar ışığında yazılmış bir kadın politikasıdır.

"FP Kadın Politikaları", Türkiye siyasî tarihinde ve halihazırda, teorisi kadınlar tarafından hazırlanmış, yazılı-basılı ve deklare edilmiş tek siyasî metin olması bakımından ciddi bir önem taşıyor.

Bütün bu çevresel hareketlilikleri, giderek genişleyen bünyesinde absorbe ederek parantezinde sayan Soğuk Savaş sonrası siyaset anlayışı, adem-i merkezîleşen görüntüsüne karşılık, paradoksal olarak, merkezileşme eğilimindedir. Sivil ve şimdiki zaman tempolu her hareketçik, evrilen süreçte, "kaostan kurtuluş" adı altında politika sümeni altına sürülmektedir.

Kadınların gelecek zamana soracağı en anlamlı sorulardan biri de "eşitlik mi farklılık mı?" olacaktır. İslâmcı kadınların yurttaşlık ve temel haklar bakımından başlattığı hukuksal eşitlik mücadelesi, onların, "kul" olarak, geniş ve üst gelecekte, bireysel ve herkes için ayrı ve farklı olacağına inandıkları nihai değerlendirmeyle bir tezat oluşturmakta mıdır? Bu dikey muhasebe içindeki kadın; siyasete, kamusal alan kavramına ve başarıya endeksli çağ modasına çoğu kez şüpheyle bakmaktadır. Fakat hepsinin de ister istemez içinde... Gelenek ve modern arasında salınan şimdiki zaman sarkacında hep asılı kalarak... ❐

DİPNOTLAR

1 Dr. Ayşenur Kurtoğlu'nun Tanzimat dönemi ilk kadın yayınları hakkında yaptığı araştırmalar bunun ilk örneklerindendir.

2 Refah Partisi, İstanbul İl Hanımlar Komisyonu Nisan Ayı Genişletilmiş Marmara Bölgesi Divan Toplantısı Faaliyet Raporu.

Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar

CİHAN AKTAŞ

Cumhuriyet'ten sonra, kadının kamusal alana katılımı yönündeki kılık kıyafet ve hayat tarzında zahirde Batılı kadınları ve yaşantılarını model alan düzenlemeler üzerine, dindar aileler bir içe çekilme tutumunu benimsemişlerdir. Kız çocuklarını mevcut okullara göndermemiş ya da onları özel olarak eğitmeyi tercih etmişlerdir. Yeni hayat tarzları ve eğitim öğretim kurumları karşısındaki çekinceler kısmen, dinî ve geleneksel simgeleri, hayat tarzlarını dışlamaya kararlı olarak sunulan yeni kamusal alanın duyurduğu korkuyla ilişkilendirilebilecek bir tür agorafobiye, bir 'sokak korkusu'na dönüşebilmiştir. Demokrat Parti ile gelen görece özgürlük ortamında bu konuda bir rahatlama ve esneme meydana gelmiştir. Ancak yine de bu dönemde dindar ailelerin kadınlarının ve kızlarının kamusal hayata katılması eğiliminde oldukları söylenemez. Dindar ve iffetli bir genç kız ve kadın için türlü tuzaklarla dolu olarak görülen 'sokak' ve kamusal hayat, çoğunlukla erkekler dolayımıyla tanınmaktadır. Kadınların enerjilerini, varlıksal önem arz eden değer ve simgelerini dönüştürecek şekilde kurgulanmış kamusal alan yerine, ailelerinin huzur ve mutluluğu için harcamaları tercih ve tavsiye edilmektedir. Dinî iddialı yayınlarda bu bağlamda yer alan yazılarda kadının temel görevinin evin iç idaresi, kocasının bakım ve saadeti, çocuk yetiştirme ve terbiyesi olduğu ve bunlar yapılmadığı takdirde cemiyetin iç dengesinin bozulacağı görüşü hâkimdir (*İslam*, 1956).

Bu yıllarda dergi ve gazetelerde dindar kadınların kendileriyle ilgili doğrudan ifadelerine pek rastlanmaz. Bu konuda bir istisna olarak Necip Fazıl Kısakürek'in eşi Neslihan Kısakürek'in *Büyük Doğu*'da kadın meseleleri üzerine yazdığı yazılar gösterilebilir. Kılık kıyafetin sık sık konu edildiği bu yazılarda, dünkü çarşaf ve ferace içinde zarflaşan giyim ölçüsünün, aynı şahsiyet kavgasıyla yeni zamana ve mekâna tatbik edilebilmesi durumunda, dünyanın en şık, zarif ve müstesna kadın örneklerini dünyaya sunabileceği üzerinde durulur (*Büyük Doğu*, 1946). *Büyük Doğu* bu yıllarda 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı gösterilerinde kız öğrencilerin giyimleri, kürtaj gibi konulara da ağırlıklı olarak yer vermiştir.

50'li yıllarda İslâm'da kadın ve tesettür konularındaki ağır eleştiriler ve baskılar, dindar kesimlerde bu konuların her zaman açıklamaya dönük olarak gündemde kalmasına neden olmuştur. Değişen dünya koşullarında artık çok partili sisteme geçen, NATO'ya giren, Avrupa ile askerî ve siyasî alanlarda yakın bağlar kurmaya çalışan bir Türkiye söz konusuydu. Demokratik Parti iktidardaydı ve seçmenlerinin dinî konulardaki beklentilerinin farkında olan Adnan Menderes, 16 Haziran 1950'de Meclis'ten dinî meselelerle ilgili bir dizi yasa çıkartmayı ihmal etmeyecekti. Buna göre ezan yine Arapça olacak, haftada üç kez de radyoda Kuran okunacaktı. 1951'de İmam-Hatip okulları yeniden açıldı. Eylül 1956'da basına din öğretiminin yeni ders yılı başında ortaokulların birinci ve ikinci sınıflarında ve Latin harfleriyle başlayacağı açıklandı (Caporal, 1982: 249).

Medeniyet ve hayat tarzında yozlaşma olarak nitelendirilecek değişiklikler en çok kadın ve aile üzerinden tartışılmakta

ve bu iki alanın muhafazası konusunda büyük hassasiyet gösterilmektedir. Daha önceki yıllarda bere kullanan ve çarşaf giyenlerin "Kıyafet Kanunu'na uymadıkları" gerekçesiyle suçlanmaları bu yıllarda da devam etmiştir. Öyle ki *Büyük Doğu*'nun 1954 Nisan'ındaki kapağında, gözü yaşlı ve tesettürlü bir genç kız fotoğrafı görülmektedir. 1943'te yayımlanmaya başlayan ve ciddi muhalif organlarından biri olarak zaman zaman kapatılma dolayısıyla yayımına ara vermeye mecbur kalan *Büyük Doğu*, 1950'li yıllarda döneminin entelektüel-İslâmî duyarlığını yansıtan ve tanımlayan bir dergi olarak öne çıkmaktadır. Dergi, şekilde Batı medeniyetini kendine örnek alan ulusal politikaları eleştirirken, 'İslâmî' hayat tarzı için geçerli olan telakkiler konusunda da özeleştirilerde bulunmaktan geri durmamaktadır. Necip Fazıl'a göre 'kadını kafes arkalarına ve haremlere hapsetmek, hiç kimsenin karşısına çıkarmamak ve topuğundan saçına kadar simsiyah bir torba içine sokup öylece ve bir an için cemiyet koridorundan geçirivermek, İslâmî ölçü ve gereklerin emrettiği bir iş değildir" (Kısakürek, 1973: 131). Kılık kıyafet değişmelerinin doğal bir süreç istediğini ifade eden Necip Fazıl, asıl eleştirilmesi gerekenin "kravat, pantolon ve hatta şapka değil, bu unsurları şahsiyet hesabına vuramamak" olduğu görüşünü savunur. Necip Fazıl'a göre kravat, pantolon ve şapka, bir buçuk asırdır gardırop kadrosunun dışına çıkamadığımızın ve iç maktalara nüfuz edemediğimizin maddi işaretleri olmuştur (*a.g.e.*: 350) Buna karşılık, İslâmî ölçülere uygun giyimiyle kadın, tesir ve kıymetinin azamisine ulaştırılmıştır. Bir tek tel saçın bile dahil olduğu bu haya ve hicap şartları yerine geldikten sonra kadına ev, mektep, salon, daire, konser, konferans, merasim; kısacası, dinî bir yasakla belirtilmemiş her yer açık olacaktır (*a.g.e.*: 346)

Dönemin dindar kesimler üzerinde etkili bir başka şahsiyeti olan 'Bediüzzaman' Said Nursî'nin Müslüman kadın ve tesettür üzerine görüşlerini özlü olarak, *Hanımlar Rehberi* isimli eserinde bulabiliriz. Kadın, çocuk, evlilik, annelik, tesettür, eşlerin karşılıklı İslâmî hak ve ödevleri, kadınların İslâmî görevleri, İslâmî evlilik, çok evlilik gibi konuların yer aldığı kitapta ayrıca Said Nursi'ye İstanbul, İzmir, Manisa, Konya gibi şehirlerden 'Nur talebeleri' hanımların gönderdikleri mektup ve şiirler de bulunuyor (Nursi, 1981: 11-14)

Nursi, *Hanımlar Rehberi*'nde kadınların fıtraten 'mes'ud bir aile hayatı' geçirme temayülünde oldukları görüşünün altını çizmiştir. Mümin bir hanım için önemli olan dini yaşamaktır, dindar bir erkeğe itaat etmek de bu dinî yaşantının bir parçası olarak kabule şayandır. Kadının kocasına itaati doğrudan doğruya bir erkeğe itaati değil, Allah'a itaatin bir temsili olarak değerlidir. Mümin bir kadın bu şekilde bir temsile uygun düşmeyecek bir erkekle evlenmektense, bekâr kalmayı ve kendi geçimini sağlama yönünde çaba göstermeyi yeğlemelidir:

> *Maişet derdi için serseri, ahlaksız, frenkmeşrep bir kocanın tahakkümü altına girmektense, fıtratınızdaki iktisat ve kanaatla, köylü masum kadınların nafakalarını kendileri çıkarmak için çalışmaları nev'inden kendinizi idare etmeye çalışınız; satmağa çalışmayınız. Şayet size münasip olmayan bir erkek kısmet olsa, siz kısmetinize razı olunuz ve kanaat ediniz. İnşallah rızanız ve kanaatinizle o da ıslah olur. Yoksa şimdiki işittiğim gibi, mahkemelere boşanmak için müracaat edeceksiniz. Bu da haysiyet-i İslâmiye ve şeref-i milliyemize yakışmaz* (*a.g.e.*: 5-15).

Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'da kullandığı söylem, hitap ettiği nispeten okuma ve yazma gibi etkinliklere eğilimli kadınları tesettürlü olarak kamusal alana çıkma yönünde teşvik etmiştir. Bunun yanında Said Nursî'nin söyleminin, dinlerinin gereklerini yaşayacakları şartları oluşturma-

da kadınlara mekân ve işlevsellik açılarından kısıtlanmaya mecbur olmakla birlikte dinî sorumluluk açısından kendi faaliyet alanını oluşturmakla yükümlü tebliğciler olarak bir rol yüklediği söylenebilir. Bu yayınlar Müslümanların yeni düzen içinde cemaat ve birey olarak kendilerini yeniden tanımlamalarını hem yönlendirirler hem de bu tanımlama çabalarının aynası olurlar. Bu arada Batı'daki hayat tarzının ve Batılı kadının model olarak kullanımında yaşanılan hayal kırıklıklarını yansıtan metinlere, birer doğrulama aracı olarak sık sık başvurulur. Yıllardan beri oluşturulmaya çalışılan 'ulusal kadın modeli', kadınlar arasında henüz somutluk kazanabilmiş değildir. Bu yönde ya her açıdan Batılılaşarak toplumuna yabancılaşmış bir azınlık ya da zihinsel bir kaygı taşımadan sadece Batılı kadınlar gibi yaşamaya ve görünmeye büyük önem atfeden 'monden' kadınlar vardır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* isimli romanında israfa ve gösterişe dayalı hayat tarzlarını eleştirdiği, *Panorama*'da ise 'biblo kadınlar' olarak isimlendirdiği bu kadın tipleri, dindar kesimlerin eleştirilerine haklılık kazandıran bir şekilde, karikatürleştirilerek tasvir edilirler (Karaosmanoğlu, 1971: 151-2).

Modernleşmenin Batılı hayat tarzlarının iktibası şeklinde yansıtılmasını sağlayan araçlara, sözgelimi Cumhuriyet balolarına, Halkevleri temsillerine ait fotoğraflar, bu doğrultudaki kuşkuların sürmesini etkilemekte, bu nedenle de bu araçlarla sunulan mesajlar istenildiği ölçüde yaygınlık kazanamamaktadır. 'Gülüyle dikeniyle Batılılaşmak', medeniyet vizyonu bakımından kabul edilmez bulunmaktadır (Aktaş, 1995: 248). Kayıtsız şartsız bir modernleşme, dinî inançları ve yaşantıları iptal etmeye kurgulanan kuşkulu bir hedef olarak algılanmaktadır. Kamusal alanın dinsel simgelerden arındırılmış olması yönünde de tartışmalar sürmektedir. Sözgelimi 1955'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir genelgeyle bünyesinde çalışan bayan memurların başlarını örtmelerini istemesi basında tartışmalara yol açmıştır (*Cumhuriyet*, 26 Mart 1956). Bu konuda gazetelerde yer alan yazılarda sıklıkla 'namus ve şerefin çarşafla, fesle elde edilemeyeceği", bu tür 'ucube' kılıkların bizi Batı ülkeleri nezdinde gülünç düşürdüğü ifade ediliyordu. Alınan bütün tedbirlere ve yapılan propagandalara karşılık kadınların örtünmekte ısrarı, Batılılaşma ve çağdaşlaşma yolunda en önemli bir sorun olarak görülüyor ve ağır bir dille eleştiriliyordu. Buna bağlı olarak kadın dernekleri toplumsal fotoğrafın 'çağdaşlaşması' adına, mesela çarşaf giyen kadınlara manto bağışı' gibi çeşitli kampanyalar düzenliyorlardı (*Cumhuriyet*, 27 Mart 1965). Bu kampanyalarda kullanılan dil hemen her zaman üstten ve buyurgan bir tona sahipti. Nitekim, 2000 yılında bu dönem için yapılan değerlendirmelerde, Halide Edip'in temsil ettiği 'hanımefendilik' imgesinde somutlaşan yeni bir tür kadınlık durumunun, Kemalist milliyetçi kadınlar için ayırt edici bir kimlik özelliği haline gelirken, onların eline bir 'değnek' vererek alt sınıf erkekler ve kadınlar üzerinde hakimiyet kurmalarını sağladığından söz edilmektedir. (Durakbaşa, 2000: 137-8). Kuşkusuz bu *yaklaşım*, 'alt sınıf' diye isimlendirilen kesimleri, modernleşme politikalarına olsun, araçlarına olsun, temkinli yaklaşmaya sevk etmiştir. Kılık kıyafet değişimi konusundaki fazlasıyla ısrarlı bu tür talep ve uygulamalar, ileride gazeteci İlhan Selçuk tarafından 'Gardırop Atatürkçülüğü' olarak adlandırılacaktır.

1960 darbesinden sonra kılık kıyafeti düzenleyen bir kanun olmadığı halde, şapka ile ilgili kanunu kıyafet kanunuymuş gibi görme ve gösterme eğiliminin olağanlaştığı görülmektedir. Bu yıllarda 'dinsel bağnazlığa' karşı mücadelede 'aydın din adamları yetiştirme' şeklindeki bir çözüm arayışı, daha vurgulu olarak gündeme gelmiştir. Bununla birlikte dindar kadınların kamusal alana açılma konu-

sundaki korku ve çekingenliklerinin azaldığı söylenebilir. Birçoğu tercüme kitap ve dergilerde yer alan dinî içerikli yazılar, bunun bir nedenidir. Daha önemli bir neden ise 1950'li yıllardan itibaren yaşanan kentleşmenin dindar kadını ev ve özel alanla sınırlı bir hayat tarzından çıkmaya mecbur etmesidir. Dolayısıyla bir yandan bu Batı'yı model alan kamusal alanda ahlaklı ve iffetli olmanın şartları ve gerekleri konuşulmaktayken, diğer yandan da kamusal alanda Müslüman kadının dininin icaplarını yerine getireceği şekilde düzenlemeler yapılması talebi kendini dayatmaktadır. Yine de aile dışındaki hayatın kadın için tehlikelerle dolu olduğuna dair bir kaygı her zaman dillendirilmektedir. Sözgelimi, 1968 yılında Türkiye İslâm Enstitüsü Talebe Federasyonu tarafından dağıtılan 'Müslüman Türk Kadınlarına Hitap' başlıklı beyannamede, "kadın hakları, hürriyetleri teraneleri altında kadının yaratılışına zıt bir hayat tarzına sürüklendiği, aile müessesesinin zayıfladığı, fuhuş ve zinanın kolaylaştığı, bunun da adının hürriyet konulduğu" şeklinde görüşlere yer verildiği görülmektedir (*Akşam*, 27 Mart 1968).

İrticanın yükselmesine ilişkin açıklamaların 1968'lerde yoğunluk kazanması, o yıllarda öğrenci olaylarındaki kutuplaşmaların etkileri yanı sıra, öğrenim görmüş ve kültürlü sayılan kadınlar arasında örtünme eğiliminin artış göstermesiyle de ilgilidir. Dindar bir aileden gelmemekle birlikte eğitim-öğretim sürecinde edindiği bilgilerle dine yönelen kadınlar birer tebliğci olarak basın dünyasında yer almaya başlamışlardı. Genç kızlar başörtülü olarak üniversitelere gidiyor ve ilahiyat fakültesi öğrencisi Hatice Babacan örneğinde izlendiği üzere, gerekirse örtüleri uğruna üniversiteleri terk edebiliyorlardı. Kültürlü, eli kalem tutan kadınlar, Şule Yüksel Şenler örneğinde izlendiği gibi gazetelerde köşe yazarı olabiliyor, halktan binlerce kişinin dinlediği konferanslar verebiliyorlardı. Bütün bunlar hem kaygı hem de şaşkınlık duyurtan gelişmelerdi. Öğrenim hayatı içinde başörtülülerin artış göstermesi, İslâmiyet'in ve bazen de 'yobaz' diye nitelendirilen kesimlerin, kadınların okuyup yazmasına izin vermediği şeklindeki klişe yargıyla bağdaşmadığından, kafa karışıklığına yol açıyor ve bu noktada yine "irticanın tırmanması, karanlık güçlerin etkisi", birer izah olarak ileri sürülüyordu. Başörtülülerin üniversitedeki varlığı, dindarların kız çocuklarının öğrenim görme ve meslek sahibi olmaları yönündeki eğilimlerinde bir değişimin göstergesi olarak okunmuyordu. Başörtülü öğrencilerin okullarını bitirerek meslek sahibi olmaları yerine, kamusal alanın Batı'ya yönelik görüntüsünü değiştirme iddiası taşımayan bir seviyede yaşamak üzere, evlerine dönmelerinin tercih edildiği söylenilebilir. Bu tercih kısmen irtica korkusuyla ilişkili olmakla birlikte büyük ölçüde Batılı hayat tarzları ve Batılılaşma anlayışında kadının görüntüsünün kazandığı temsili önemden de kaynaklanıyordu.

1968'de başörtüsünü açmadığı için Ankara İlahiyat Fakültesi'nden atılan Hatice Babacan'a ilişkin haberler basında geniş yer tuttu. Fakülte idaresi ve bazı ders hocaları Babacan'ın tarikatlar tarafından yönlendirildiğini ve başka amaçlar için örtündüğünü ileri sürerek derslere devamına karşı çıkmışlardı. Bu olay üzerine fakülte öğrencileri boykot yapmaya başladılar. Fakülte arkadaşı Z. Münteha Polat'ın anlattığına göre Babacan'ın yaşadığı başörtüsü problemiyle gelen tartışmalar, birçok kız öğrenciyi tesettür meselesini düşünmeye, bu yöndeki ayetleri incelemeye ve örtünmeye sevk etti (*Zaman*, 20.12. 1988). Babacan olayıyla, kamusal alanda tesettürün varlığı yoğun olarak tartışılmaya açıldı. Başörtülüler konusundaki kafa karışıklığı aslında iki yönlüydü. Bir kesim zaten laiklik ve kıyafet devrimleri ya da çağdaşlaşma adına başörtülülerin öğrenci ya da memur olmasına, etkin kişilikler olarak toplum hayatı içinde yer

almasına itiraz ediyordu. Ancak kamusal alanda başörtüsü, dindar kesimler açısından da kadın konusundaki yaklaşımlarını gözden geçirmelerini gerektiren yeni bir olguydu. Başörtüsü yasakları için başlangıçta öne sürülen 'başörtüsü kadınların okuması ve bir meslek sahibi olmasına engel olan şeriat kanunlarının simgesidir' şeklindeki mantığın pratikte geçerliliğini yitirmesine karşılık, yasakların devamında ısrar edilmesi karşı eleştirilere ivme kazandırırken, İslâmî kesim tartışma gündemine 'İslâm'da kadının hakları' konusunu giderek daha da genişleyen boyutlarıyla önemli bir madde olarak yerleştirdi. Din adına Müslüman kadınların kamusal alanda yer almalarına ilişkin olumsuz görüşler ise, İslâm'ın kadına tanıdığı hakların kaynaklara dönerek cevaplandırılması eğilimini güçlendirdi. Bu gelişmeler İslâmî hayat tarzına ilişkin olarak gerek talepleri, gerekse itirazları bulunan kesimlerde, kadın ve tesettür konusunda alışılagelmişten farklı bir söylemin oluşmasını etkiledi. Bu arada sol ve sosyal demokrat diye tanımlanan kesimlerde bu konudaki değerlendirmelerin çeşitlilik kazandığı söylenilebilir. Mesela İlhami Soysal 'Bacılarımız' başlıklı yazısında Hatice Babacan'ı Romanyalı komünist militan Anna Pauker'e benzetmiştir (Soysal, 1968).

Başörtülülere ilişkin yargılardaki kafa karışıklığının önemli nedenlerinden biri, basında etkili olmaya başlayan başörtülü yazarlar oldu. *Sabah*, *Bugün*, *Yeni İstiklal*, *İttihat* ve *Yeni Asya* gibi gazetelerde Şule Yüksel Şenler, Bakiye Ersoy (Marangoz), Mü'mine Güneş, Zeynep Münteha Polat gibi hanımlar köşe yazarı olarak yazılar yazıyorlardı. Bu yazarlar yazılarında İslâm tarihi, İslâmî bilgiler, Müslümanca yaşama, dinin toplumlar için önemi, İslâmî eğitim ve öğretim, İslâm'a göre çocuk terbiyesi, örnek Müslüman hanımlar, tesettür, açık giyimlerin ve modanın toplumda oluşturduğu tahribat... gibi başlıkları ele alıyorlardı. Genel olarak kadın ve tesettür üzerine yazıların ağırlık kazanması, tesettür konusunun ve Müslüman kadının toplumsal pozisyonunun uzun yıllardan beri rahatlıkla konuşulamamış olması yanında tesettürlülere yönelen eleştirilerin hatta saldırıların devam etmesiyle ilgili olmalıdır.

Fakat zaten geniş planda yaşanılan bir karşılaşmalar, çatışmalar, şoklar ve yaralanmalar dönemidir. İslâm toplumlarının modernizmle karşılaştığı ve hesaplaşmaya giriştiği, kendine has bir yenilenme için ihya hareketlerini başlattığı onyıllar boyunca büyük ölçüde temsilci olarak söz sahibi erkekleri daha çok ilgilendiren sorun ve sorular tedrici olarak cevap bulabilmiş ve irdelenebilmişken, kadınlara ilişkin mahremiyet kaygılarıyla gündeme girmeyen, bazen de görülmemesi gereken hatta dile getirilmesi dahi haysiyet kırıcı sayılan sorunların ve soruların yığılması, özellikle yüzyılımızın ikinci yarısına denk düşen bir gerilim alanında Müslüman kadının modernizmle din ve gelenek arasında ana tartışma konularından biri hatta başlıcası olmasını getirmiştir.

ŞULE YÜKSEL ŞENLER

1960'ların ikinci yarısından itibaren ülke gündemine yerleşen tesettür ve 'İslâm'da kadın' konularına açılım getirmeye çalışan kadın yazarlar arasında Şule Yüksel Şenler (d. 1938) özel bir yere sahiptir. Yüksel, gerek birçoğu kitaplaştırılan gazete yazıları ve çeşitli şehirlerde verdiği konferansları, gerekse başörtüsü biçimleriyle bu yıllarda genç kızların ve kadınların örtünme ve İslâmî bir hayat tarzına yönelme kararlarında etkili olmuştur.

Yazı hayatına *Kadın* gazetesinde çeşitli konularda yazılar yazarak başayan Şule Yüksel, kendi deyişiyle 1960'lı yılların ortalarında Risale-i Nur'ları okuduktan sonra hidayete kavuşarak başını örtmüş, namaz kılmaya başlamıştı. *Yeni İstiklal* gazetesine yazılar göndermekte olan Şule Yüksel'in "İslam Kadınını Hitap" başlıklı yazısı bu gazetenin birinci sayfasında Pa-

kistanlı çarşaflı ve peçeli üç üniversite öğrencisini gösteren fotoğrafla birlikte yayımlandı. Bu yazı üzerine Şenler hakkında dava açıldı ve Türk Kadınlar Birliği'nin aleyhteki beyanatları gazetelerde yayımlandı. Şenler 1967'de Mehmet Şevket Eygi'nin yönetimindeki *Bugün* gazetesinde fıkra yazarı olarak yazmaya başladı. Aynı tarihlerde hakkında açılmış olan davada da beraat etti. Cumhurbaşkanı Sunay'ın Kurban Bayramı mesajında yer alan kapalı giyimli kadınların artışını eleştiren ifadesi üzerine *Bugün* gazetesinde yazdığı 'Cumhurbaşkanı'na Açık Mektup' başlıklı yazı dizisi nedeniyle de hakkında dava açılan Yüksel, 1 ay 10 günlük hapse mahkûm oldu. Hapiste bulunduğu sırada başyazarlığını üstlendiği *Seher Vakti* dergisi kapatıldı. Bu arada birçoğu gazetelerde çıkan yazılardan oluşan kitapları üstüste yayımlanmaya başladı. Daha sonra ikinci cildi de yayımlanacak olan *Huzur Sokağı* adlı romanı, en çok ilgi gören ve sayısız baskı yapan kitabıdır. Modern bir genç kız olan Feyza'nın dindar bir genç olan Bilal'e duyduğu aşkın etkisiyle hidayete ererek İslâmî hayat tarzını seçmesini anlatan roman, Yücel Çakmaklı tarafından *Birleşen Yollar* adıyla sinemaya da aktarıldı (Elif Film, 1970).

Yüksel'in 1967-1970 yılları arasında *Bugün* gazetesinde dindar camianın 1960'lı yıllarda duyarlı olduğu komünizm, Halk Partisi, Batılılaşma, solculuk, ilericilik ve gericilik, ateizm, mini etek ve moda, güzellik yarışmaları, kozmetik sanayii gibi konularda eleştirel yazılar yazdığı, gazete yazılarında ayrıca tesettür, Müslüman kadının toplumdaki yeri, İslâmî eğitim meseleleri, hak ve batıl, mukaddesatçılık ve çeşitli hidayet vakalarını üzerinde durduğu görülmektedir (Aktaş, 1989: 252-6).

1970'Lİ YILLAR

Bu yıllarda İslâmî kesimde kadın konusu yine başörtüsü sorunu üzerinden konuşulmaya devam edilmiştir. Bir yenilik olarak, başörtülü okuma ve çalışma konusunda karşılaştıkları problemlerin, kadınları artık doğrudan doğruya bu konuşmalara katılmaya sevk ettiği söylenebilir. 1973 seçimlerinden sonra MSP'nin CHP ile kurduğu kısa koalisyon döneminde müstehcen neşriyatla mücadele, okullarda din ve ahlak dersi uygulamaları, 19 Mayıs törenlerine katılan kız öğrencilerin kıyafetleri bağlamında gazetelere yansıyan başlıklar... dikkatleri ülkedeki İslâmî talepleri olan kesimlerin üzerine yöneltmiştir. MSP'nin geleneksel sağ görüşlerden farklı olarak vurguda bulunduğu kimlik problemi, öğrenci olaylarından da etkilenerek yoğun olarak tartışılmaktadır. Müslüman kadın giyim kuşamı ve aile üzerindeki mihveri rolüyle, bir medeniyet ve kimlik/kişilik göstergesi olarak tartışma gündemlerinde yer almaktadır. İslâmî kaynaklara yönelme eğilimine bağlı olarak kadınlar, dinlerinin kendilerine tanıdığı hakları doğrudan doğruya öğrenmek amacıyla okumaya teşvik ediliyorlardı. Kadının konumunu erkek dolayımlı olarak belirleyen 'İslâm'da kadın hakları' gibi isimleri olan kitaplara yönelik bir eleştiri de bu dönemde dillendirilmeye başlamıştır.

1960 sonrasında yapılanmaya başlanan ve 'yeni İslâmcılık' kapsamında da değerlendirilen *Büyük Doğu, Diriliş* gibi ekollerin biçim verdiği bir İslâmî eğilim, sağcılıktan ayrışarak Müslümanlar için net bir kimlik tanımı yapmakta bir mesafe katetmiş görünmektedir. Bu yapılanma ülkedeki iç savaş manzarası veren çatışmaları dikkatle izlemekte olan Batılı gözlemcilerin dikkatinden kaçmıyordu. Sözgelimi *Le Figaro*'da, Türkiye'deki İslâmî gelişmeleri irdeleyen bir yazıda, Türkiye'nin artık yol kavşağına vardığı, bu noktada Batı ile İslâmiyet arasında bir seçim yapmasının zamanı geldiği ifade ediliyordu. Bu şekilde köktenci bir medeniyet seçimi ise zorlukları, handikapları nedeniyle 'acil' yüzeysel değişiklikleri esas alıyor, dolayısıyla dinî simgelerin kamu-

sal alandaki görünürlükleri konusunda, mantıklı açıklamalara lüzum hissetmeyen aşırı hassasiyetin korunması sürüyordu. 1973'te Emine Aykenar isimli avukat hanımın başörtüsü nedeniyle barodan atılması gibi örnekler, bir taraftan başörtülü okunabileceği ve meslek sahibi olunabileceğini ortaya koyarken, diğer taraftan da başörtüsü ve kamusal alan arasında mevcut gerilimin altını çiziyordu. MC hükümetleri döneminde de başörtüsünün kadının tutsaklığı ya da cehaletini simgelediğine dair görüş pratikte kısmen geçerliliğini yitirdiği halde, 'irtica tehlikesi' öne sürülerek canlı tutulmuştur.

Kadınlardaki siyasallaşma, ülkedeki siyasal gerginliklerden bağımsız düşünülemez. İslâmî eserler okuyan dindarların 'nurculuk'la suçlanarak tutuklanması, teypte Mevlid-i Şerif dinlemenin bile laikliğe aykırı suç sayılması, başörtülü öğrenci ve memurların baskı görmesi, çarşaflı kadınların, sakallı ya da eli tespihli bir erkek fotoğrafının gazetelerde 'irtica' suçlaması için bir belge olarak kullanılması, bu alanda mevcut tepkileri canlı tutuyordu. İslâmî kesimde ise bir yandan "Müslüman kadının toplumdaki yeri ne olmalı?" gibi sorulara cevap aranırken, diğer yandan da Müslüman kadınlarda bu sorunun cevabının yetişemediği hızlı bir toplumsallaşma yaşanmaktaydı. 1974'te yayımlanan Mevdudi'*nin İslam'da Kadın*'ı ve aynı tarihlerde *Milli Gazete*'de tefrika edilen Amerikan asıllı yazar Meryem Cemile'nin *Feminist Hareket'e Karşı Müslüman Kadın* adlı kitapları, Müslüman kadının modern toplum içindeki konumuna getirdikleri yüreklendirici açıklamalarla ilgi görmüştür. Bu yıllarda Müslüman kadınların gerek eğitim ve iş, gerekse sosyal ve kültürel alanlarda faaliyetleri dikkat çekicidir. Kızlarının karma okullarda okumasını istemeyen aileler için, 1977'de öğretime başlayan kız İmam-Hatipleri hatipleri bir seçenek olmuştur.

Yüksek tahsilli tesettürlü hanımlar kurdukları derneklerde özellikle kadınları konu alan konferanslar, kandil ve fetih günü gibi günlerde toplantılar düzenliyorlardı. Hanımlar İlim ve Kültür Derneği 1973'te kuruldu ve 1976'da *Şadırvan* adlı bir dergi neşretmeye başladı. Fevziye Nuroğlu ve arkadaşlarının kurduğu Mukaddesatçı Hanımlar Derneği, o dönemde etkili olmuş bir başka dernek olarak anılabilir. Bu tarihlerde çeşitli gazete ve dergilerde kadınlar, dil ve üslup kaygısını fazla önemsemeden, tesettüre yönelik baskılar, özel kız liseleri açma ihtiyacı, modanın baskısı, Müslüman kadınların feminizme niçin ihtiyaç duymadıkları... gibi konularda yazılar yazdılar. Bekir Topaloğlu'nun ileriki yıllarda sayısız baskı yapacak olan *İslam'da Kadın* isimli kitabına gösterilen ilgi, bu kitabın Müslüman kadının diğer din ve ideolojilerin sunduğu haklara hiç de ihtiyacı olmadığını ileri süren söylemiyle yakından ilgiliydi (Topaloğlu, 1988).

1978'de henüz çok netlik kazanmayan radikal İslâmcı bir çizgiye sahip olduğu söylenebilecek *Şura* dergisi, hanımların yazması için "Rayet" ismi verilen iki sayfa ayırdığını duyurdu (Şura, 29.5.1978, sayı 27: 2). Rayet, Müslümanların Bedir Savaşı'ndaki sancağının adıydı ve Hazret-i Muhammed'in bu sancağı, Hazret-i Ayşe'nin siyah ehramını bir mızrağın ucuna geçirmek suretiyle hazırladığı bildiriliyordu. Bu iki sayfalık bölümün Müslüman genç kızları yazı yazmaya teşvik ederken, onların evlerinde 'yalnızca çeyiz işlemekle' meşgul olmalarını önleme amacına dönük olduğu duyuruluyordu. İdeal Müslüman annelerin yetişmesi bakımından kadınların bireysel bilinçlenme, bilgilenme, politize olma ve toplumsallaşma sorunlarına işaret ediliyordu. Başka önemli bir hedef, tesettürde gün geçtikçe dikkatleri çeken yozlaşmanın önünü alacak bir bilincin oluşumuydu. Rayet yazarlarına göre bebek makinesi ve mutfakla yatak odası ırgatı olmaya isyan etmesi gereken Müslüman kadın, imanından emin olduğu erkeğe bizzat evlenme teklifinde bulunabilirdi (Selami, 1978: 3).

Rayet sayfalarında özetlenen görüşlerin bazıları, 1980'li yıllarda İslâmcı kadınların gündeminde derinleştirilerek yer almıştır. Bu yıllarda İslâmcı kadınlar moda ve kozmetik sanayilerini, İslâmiyet'e hizmet yerine çeyiz ve benzeri meşgalelere zaman ayırmayı, tüketime dayalı hayat tarzını, tüketici çekirdek aile modelini, kadını ikinci sınıf insan sayan ya da kadının erkek için yaratıldığını savunan dinsel iddialı yorumları eleştirdiler. İran Devrimi bu yazılara, siyasal ve entelektüel seviyede bir açılım kazandırdı denilebilir. İran Devrimi'ne katılan kadınlarla ilişkili fotoğraflar, kadınların siyasal-kamusal katılım hakkına ilişkin inançları güçlendirdi. İranlı yazarlardan, özellikle Ali Şeriati'nin *Fatıma Fatımadır* isimli eserinden yapılan tercümelerle, Müslüman kadının özde gelenekler tarafından tanımlanan ve biçimlenen kadın olmadığı, tarihteki görünüşünün Kuran ayetleri ve hadis-i şeriflerdeki görünüşüne göre hem yanıltıcı hem de yetersiz olduğu şeklindeki değerlendirmeler Müslüman kadına ilişkin tartışmalar içine yerleşti. Kadının mahremiyet değerlerinden taviz vermeden toplum hayatı içinde yer edebileceğini ayet ve hadislerle kanıtlamaya dönük yazılarda bir artış gözlendi. Melahat Aktaş'ın *Savaş Çağrısı* (Aktaş, 1980) isimli kitabı, Türkiye'de Müslüman kadına ait meselelerin farklı bir şekilde ele alındığı ilk kitaptır denilebilir. Bu kitapta harem hayatı ile ilişkilendirilen sıradan kadın meşgaleleri eleştirilirken, siyasî açıdan gelişmiş, bir yanıyla 'militan' özellikler arz eden bir kadın modeline vurguda bulunulmaktadır.

1980'Lİ YILLAR

12 Eylül'den sonraki yıllarda, 'irticai gelişmelerin' askerî darbenin gerekçelerinden biri olarak gösterilmesine bağlı olarak, kamusal alanda başörtüsü, bir baskı konusu halinde gündemde kalmaya devam etti. Aralık 1981'de Millî Eğitim Bakanlığı, öğretmen-öğrenci kılık-kıyafetini düzenleyen 8/3349 sayılı yönetmeliği yayımladı ve bu yönetmelik Bakanlar Kurulu tarafından onaylanarak yürürlüğe sokuldu. İlk kez öğretmen ve öğrencilerin kılık kıyafetlerine ilişkin bu denli kapsamlı bir yönetmenlik yayımlanıyor ve imamhatipli kız öğrencilerin başlarını açmasının gerekliliği, bu kadar kesin bir dille ifade ediliyordu. Bu yönetmelik, sonraki yıllarda başörtüsü İslâmcı-laik şeklinde ortaya çıkan bir kutuplaşmanın en çok gerginlik oluşturan ve çözümsüzleşen bir maddesi olarak gündemde kaldı. Yönetmeliklerle ve şahsî kararlarla sürdürülen bir yasağa tepki gösteren öğrencilerin gerginliğin sorumluları olarak sunulması, yasakların devamında ısrarın bir gerekçesine dönüştürülerek, sorunu daha da çözümsüz bir noktaya taşıdı. Bu arada yasak öğretim üyelerini ve yüksek lisans yapmakta olan öğrencileri de kapsamına aldı. Türkiye'de düzenlenen çeşitli uluslararası toplantılarda konuyla ilgili tebliğler sunan ve kamuoyunda 'Başörtülü doçent' olarak tanınan Ege Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Öğr. Üyesi Yrd. Doç. Nebahat Koru, üniversitelerde başörtüsü nedeniyle açığa alınan ilk hanım öğretim üyesi oldu. Belki de askerî darbe sonrasında toplum apolitize edilmek üzere biçimlendirilirken başörtüsü yasağının tavizsiz bir şekilde uygulanmasının, modern eğitim görmüş ve üniversite eğitimi görmekte de ısrarlı hareket eden genç kızları, başlarını açmaya sevk edeceği düşünülmekteydi; ancak yasakların başörtüsü konusunu gündemde tutarak genişletmesi, başörtülü öğrenci sayısının artmasını etkilemiştir denilebilir.

1980'li yıllarda Özal'ın politikaları sistemin tabularını da sarsarken, bu sarsıntının dindar kitlelerdeki etkileri İslâmizasyon ile tesviye edilecektir. Başörtüsü yasağıyla birlikte başörtülü kadınlar, yazılı ve sözlü araçlarla bu yasakla ilgili tartışmalara katılmadan edemediler ve daha çok da tartışmalara, incelemelere konu oldular. 1970'li yıllarda kamusal alana

ilişkin sorular ilk kez hayatın gereklerinden kaynaklanan bir zorunlulukla somut olarak sorulmaya başlanmıştı. 1980'li yıllarda ise başörtülü öğrenciler okuma haklarını dillendirmek üzere meydanlarda ve medyada göründüler. Bu yıllar aynı zamanda başörtüsünün kamusal alanda varolma iddiasıyla bağlı tartışmalara sahne oldu. Genç kızlar elbette İslâm'ın bir gereği olduğuna inanarak başlarını örtme kararı alıyorlardı ama bu onlar için aynı zamanda modern şehir hayatı içinde özgür ve özgün kişilikler olarak yer almayı sağlayan koruyucu, güç kazandıran bir simgeydi.

1980'li yıllarda etkili olan İslâmcı söylemlerin etkisiyle daha önceki dönemlerin sağcı ve muhafazakâr çizgiler taşıyan dindar profilinin hızla değiştiği görülmektedir. Emperyalizmi sorgulayan, yatay ilişkilerden yana, demokrasiye vurguda bulunan, insan hakları bağlamında duyarlı, kimlik ve kendilik gibi konuların tartışılmasını içeren İslâmcı aydınların gündemi gerek dindar kesimler gerekse 'laik' olarak nitelendirilen kesimler tarafından takip edilmektedir. Bu dönemde başka bir yenilik, Müslüman kadınlara ilişkin sorunların bir bakıma Cumhuriyet'ten önceki dönemdeki İslâmcıların gündemini çağrıştıran bir içerikle, daha ziyade Müslüman kadınlar tarafından tartışmaya açılmasıdır. Buna bağlı olarak dinî konumunu ev ve cemaat merkezli faaliyetleriyle tanımlayan 'mü'mine kadın' söyleminin, dinî konumunu kariyer, sosyal hayat ve modern kamusal alana ilişkin talepleriyle bağdaştırmaya çalışan 'İslâmcı kadın' söylemine dönüştüğü söylenebilir. Bu söylemin kendisini dinî kaynaklara dayandırma ihtiyacı, kız öğrencileri ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmeye ve 'İslâm'da Kadın' bağlamında araştırmalar yapmaya sevk etmiştir. Bunlara bir örnek olarak Aysel Z. Tozduman'ın *İslam'da Kadının Hakları* isimli araştırması verilebilir (Tozduman, 1986).

1987-1988 yıllarında *Zaman* gazetesinde "İnsanlar ve Hayat" sayfasında yer alan "İslâm'da Kadın" etrafındaki tartışmalarda da, "İslâm'da Kadın" konusunun alışılagelmiş içeriğini başka bir şekilde, hayattan ve canlı örneklerden yola çıkarak tartışma, anlama, çözümleme ve aşma kaygısı fark edilmektedir. Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Halime Toros, Hatice Öncül (1987) gibi yazarların katıldığı, daha sonra kısmen aynı yazarlar tarafından Ankara'da yayımlanan *Ayça* dergisinde sürdürülen bu tartışmalarda Müslüman kadının eş, anne, gelin olarak geleneksel konumu, Kuran ayetleri ve Hazreti Muhammed'in hayatıyla karşılaştırılarak, irdelenmekteydi. Müslüman kadına ilişkin birikmiş sorunları açık yürekli bir dille ele alan bu tartışmaların katılımcıları, kimliklerini anlama, bireysel duruşlarını önemseme, ataerkil geleneklerle İslâmî değer ve kurumlar arasında bir ayrım yapma eğilimi göstermeleri nedeniyle bazı gazeteci ve sosyologlar tarafından 'İslâmcı feminist' olarak adlandırıldılar. Aynı tarihlerde *Nokta* dergisinin yaptığı 'Türbanlı Feministler' başlıklı dosya, İslâmî kesimde kadınlar arasında görülen entelektüel sıçramaya işaret etmekteydi (*Nokta*, 1987). Ne var ki bu dosyada görüşlerine verilen yazarlar hem başörtüsünün türban olarak isimlendirilmesine, hem de kendi eğilimlerinin feminist literatürle açıklanmasına sıcak bakmıyorlardı. Bu 'feminist' olarak nitelendirilen duyarlık ve eleştiriler, modern hayatın temposu içinde dinî gerekliliklerı gerçekleştirmeyi mümkün kılan yeni bir hayat tarzı kurma, bu hayat tarzının ilişkileri üzerine yeniden düşünme kaygılarıyla yakından ilgiliydi. Dolayısıyla tartışma, eleştiri ve yeniden tanımlama alanlarının kesiştiği noktalar vardı. Sözgelimi tesettürlü kadınların, çıplak kadın bedeninin reklam gibi bir sektörde kullanımına itiraz etmeleri çok tabiidir, burada doğrudan bir feminizm etkisinden söz edilemez. Bununla birlikte kadınların ezildiği ya da istismar edildiği konular açımlanır-

ken bir etkileşim pekâlâ mümkün olabilir ve böyle bir etkileşim önyargılı bir şekilde olumsuzlanamaz.

Bu yıllara has bir fenomen, yazar Emine Şenlikoğlu (d. 1950) ve 1984'ten itibaren editörlüğünü sürdürdüğü, yazarları çoğunlukla kadın olan *Mektup* dergisidir. İlkokulu bitirdikten sonra Kuran kursu öğrenimi gören ve kendi kendini yetiştiren Şenlikoğlu, yazılarından dolayı 163. maddeden yargılanarak bir yıl kadar hapiste yattı. Pek çok kitap yazan ve kitapları birçok baskı yapan Şenlikoğlu, gündelik hayatta dinî yaşama konusunda karşılaşılan zorluk ve çelişkileri ele alan ve kadınları aktif bir hayat tarzı kurmaya çağıran yazılarıyla, muhafazakâr kesimlerde kadınların okumaya yakınlaşmasını ve sosyal faaliyetlere açılmasını etkiledi. Yazarın *İslâm'da Erkek* isimli kitabıyla, muhafazakâr kesimlerde 'dinî açıdan her şeye rağmen üstün erkek' şeklindeki kanaatleri sorguladığı görülmektedir (Şenlikoğlu, 1988).

1990'LI YILLAR

1990'lı yıllarda İslâmcı kadınlarla ilgili önemli bir yenilik, siyasal parti çatıları içinde yaşanan politik mobilizasyon sürecidir. Bu yıllarda Refah Partisi çatısı altında başörtüsü mağduru öğrencilerin yanında ev kadınları da seçmen kitlesini etkileyen ve çoğaltan bir faaliyet gösterdiler. Böyle bir faaliyetle, partinin kadınların etkili olduğu alanlarında hiçbir zaman olmadığı kadar 'öteki' diye isimlendirilebilecek kesimlere yönelik bir anlama, açılma ve diyalog çabaları gündeme gelmiştir. Ayrıca bu dönemin ev kadınlarının, Türkiye tarihinde belki sadece Millî Mücadele yıllarında görülebilecek denli ülke gündemiyle ilgilendikleri ve bu gündemin içine yerleştikleri bir dönem olduğu söylenebilir (Eraslan, 2000: 212).

1980'li yıllarda belki de kamusal alanda kendine yer açma ihtiyacının oluşturduğu kısmen 'militan' denilebilecek bir söylemi olan İslâmcı kadın tipi 1990'lı yıllarda kendini ifade edeceği alanları oluştururken, 'fıtrî' kadın duyarlığını önceleyen ve geleneksel kadın bilgisinin mirasını değerlendirmeyi önemseyen bir profil kazanmaya başlamıştır. 1990'lı yılların ikinci yarısına yoğunlaşan sivil etkinlikler içinde Necla Koytak ve Seyhan Büyükcoşkun'un değişen aile yapısının anneliğe yüklediği problemlerin aşılmasını amaçlayan seminer çalışmaları, Gülsen Ataseven ve Fatma Bostan gibi isimlerle hatırlanan, yerli ve uluslararası tartışma gündemlerine Müslüman kadını da katan Gökkuşağı Kadın Platformu, Ankara Kadın Platformu gibi oluşumlar sayılabilir.

Başörtüsü yasakları yine gündemdedir. Kadınların parti kanalıyla kamu alanında görünürlük kazanmalarıyla birlikte yasaklar bazen sivil kuruluşları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu yöndeki baskılar 28 Şubat sürecinde daha da artarken aynı zamanda rafine içerikler kazanmış, öğrencilerin başlarını açmaları için bazı üniversitelerde ikna odaları kurulması gibi uygulamalara gidilmiştir. Bu dönemde yasakların başörtülü öğrencileri peruk takmayı bir tercih olarak kabullenmeye zorladığı görülmektedir. Kimi öğrenciler ise şartlarını zorlayarak tahsil hayatlarını yurtdışında sürdürmeye yöneldiler. 1980'li yıllarda ciddi bir sorun olarak her zaman gazete manşetlerini işgal eden başörtüsü yasağı giderek genişlerken, toplumsal bir muhalefet söyleminin başörtülü kızlar tarafından dillendirilmesine neden olmuştu. Bu muhalif söylem 1990'lı yıllarda entelektüel ve politik gündemde yer edecek olan modern kamusal alana ilişkin tartışmalara ivme kazandırdı.

1990'lı yıllarda siyasal alanda başörtüsü yasağının çözümsüzleşen bir noktaya taşınması nedeniyle bu muhalefet dili biraz da olsa zayıflarken, geriye hikâyeler bıraktı. Halime Toros, Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Melek Paşalı, Münire Daniş, Selvigül Kandoğmuş Şahin, Yıldız Ramazanoğlu, Hülya Aktaş...

modern dünyada Müslüman kadının özdüşünümselliğini ve kimlik/kişilik çatışmalarını/tartışmalarını yansıtan hikâyelerden oluşan kitapları yayımladılar. 1990'lı yıllarda başörtülü yazarlar verili kamusal alanı değerleri ve katılım imkânları açısından sorgulayan çalışmalara da imza attılar. Nazife Şişman'ın Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile gerçekleştirdiği, başörtülü fenomenini sosyolojik açıdan değil de 'hidayet' açısından ele almaya özen gösteren bir çalışma olan *Kamusal Alanda Başörtülüler* (Şişman ve Barbarosoğlu, 2000), Yıldız Ramazanoğlu'nun editörlüğünü yaptığı, 8 kadın yazarın İslâmcı kadın profilini açımlayan yazılarını bir araya getiren *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (Ramazanoğlu, 2000); Cihan Aktaş'ın başörtülü kadınların sahici bir katılımını mümkün kılan yeni bir kamusallık ihtiyacını irdelediği yazılarından oluşan *Bacıdan Bayana-İslamcı kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (Aktaş, 2001); Nazife Şişman'ın *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası* (Şişman, 2003) isimli kitaplar, bu alanda birkaç örnek. Hidayet Ş. Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* isimli araştırması ise, Müslüman kadının fitne ve fesat konulu rivayetler öne sürülerek takva adına suskunluğa sevk edildiği bir anlama ve yorumlama biçimini irdeleyen bir çalışma olarak dikkat çekicidir (Tuksal, 2000). Başörtülü yazarların etkinleştiği bir diğer kültürel alan, gazete ve dergilerde köşe yazarlığıdır. 1980'li yıllardan itibaren Mine Alpay Gün, Cihan Aktaş, Serap Yavuz, Halime Toros, Ayşe Böhürler, Nazife Şişman, Afet Ilgaz, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Sibel Eraslan, Hasibe Turan, Canan Ceylan, Sabiha Ünlü, Münire Daniş, Nevin Meriç, Neşe Kutlutaş gibi isimler çeşitli gazetelerde ve dergilerde köşe yazarı ya da dosya yazarı olarak yazılar yazdılar.

1990'lı yılların başlarından itibaren başörtülü öğrencilerin kökenlerini ve hayat felsefelerini anlamaya dönük postmodern ve post-feminist eğilimleri yansıtan akademik araştırmaların yaygınlık kazandığı görülmektedir. Yeni kuşak laik cumhuriyetçi aydınların bir önceki kuşağın Müslüman kadınları görmezden gelme ya da onlara sert bir eğitmen olarak yaklaşma politikalarını sürdürmeme eğilimini yansıtan çalışmalara örnek olarak, Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (1990) Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* (1994) isimli kitapları ve Sevda Alankuş Kural'ın "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği" (1997) başlıklı incelemesi verilebilir. Abdurrahman Dilipak'ın *Bir Başka Açıdan Kadın* (1990) ve Prof. Hüseyin Hatemi'nin *İlahi Hikmet'te Kadın* (1990) isimli eserleri ise bu yıllarda İslâmî perspektifle yazılmış kadın meselelerini konu alan iki farklı çalışma örneği olarak gösterilebilir.

MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak

Sınıflı Bir 'İslâmî Ekonomi' mi?

ŞENNUR ÖZDEMİR

Allah, kendisine haksızlık edilen dışında (hiç kimse tarafından) açıkça kötü söz söylenmesini sevmez.

Nisa Süresi, 6/4: 148

GİRİŞ: KAPİTALİZMLE EKLEMLENEN İSLÂM

İslâm'la bağlantılı konuların, temel bir yaklaşım olarak, tarihsel, sosyo-kültürel ve ekonomik boyutlarıyla anlamamızı ve analiz etmemizi mümkün kılacak bir biçimde çalışılması hayatî önemdedir. Tarihsel/kültürel bağlam(lar)a ağırlık veren bu tercihle ilişkili olarak, insan eylemine yön veren güdülerin ve zihniyet farklılıklarının anlaşılmasını mümkün kılacak (değiştirici/dönüştürücü) özne(l) pozisyonları da hesaba katan bir çalışma metodundan[1] sağlanan bilgilere yaslanan ve bu özne(l) algılamalar yanında, bizi tekil durumların ötesindeki genellemelere götürecek tarihsel/yapısal dinamiklerin yakalanmasına da eşzamanlı ağırlık veren çalışmalar gerçekleştirilmelidir. Her şeyden önce farklı kültür ve medeniyetleri (yeniden) karşılıklı etkileşimleri içinde bir bütün olarak ele almayı gerektiren, dışlayıcı/ötekileştirici olmaktan ziyade içerici/benzerliklere odaklanan yaklaşımlar günümüz sosyal bilim çalışmalarında mümkün ve gerekli; ve hatta, zorunlu hale gelmiştir. Dünyanın topyekûn (muhtemelen yeni bir medeniyete) dönüşümüne tekabül eden ve genellikle "küreselleşme" olarak nitelendirilen sürecin bir sonucudur bu. Bu düşünsel çerçeveyi somut gerçeklik düzeyine taşıyacak olursam, MÜSİAD ve Hak-İş gibi sivil/ekonomik alana ait örgütlenmeleri "İslâmcı" hareketin bir parçası olarak ele alan çalışmaların, bunların Türkiye'ye şeriat düzenini getirmek için ne gibi faaliyetler içinde olduklarını sorgulamak gibi pek de akademik sayılamayacak soruların ötesine geçebildiklerini söylemek mümkün değildir. Bu kuruluşların etkinliklerini, basitçe dar anlamda siyasetin konusu olmaya indirgeyen bu çalışmaların analizleri, "şeriat sendikacılığı" "yeşil sermaye" ve "tarikat sermayesi" gibi kavramlaştırmaların ötesine geçmeyerek, olan biteni anlamamıza en küçük bir katkı sağlamamaktadır. Bu haliyle bilimsel çalışmalar, bilinçsizce, en çok da rejim tartışmalarındaki kutuplaşmanın şiddetlenmesine hizmet etmektedir. Bu nedenle ben, çalışmalarımın "siyasal boyut"u dışlamakla eleştirilmesi olasılığını da göze alarak, "rejimin bekası" ile ilgili sorulara kilitlenmiş dar anlamıyla siyaseti çalışmalarımdan bilinçli olarak bütünüyle uzak tuttum.[2] Kültürel ve zihinsel olana öncelik veren ve kırılmalar ve kopuşlardan ziyade devamlılıkların izini

süren bu (yeni) metodolojik çerçevenin dar anlamda ideoloji ve siyasetin sınırlarına sığdırılması mümkün değildir. Süreklilik ve kültüre yapılan vurgu ise zorunlu olarak tarihsel/geleneksel olanla güncel/modern olan arasında yapıcı ve sağlıklı/üretken bağlantıların/köprülerin kurulmasını gerektirir.

MÜSİAD'ın tarihsel süreç içerisindeki serüveninin izlerini, dünyanın yeni hâkim (Batı)[3] medeniyeti karşısında zorlanan Osmanlı İmparatorluğu içindeki arayışların ekonomik ayağını oluşturan millî bir burjuvazi oluşturma çabalarına -özellikle de 1908 ile savaşın her türlü çabanın önüne geçtiği 1918 periyodunda-[4] kadar götürmek gerekir. Ki, o dönemde artık çok kimlikli/kültürlü imparatorluk yapısı ciddi olarak hasar almış durumdaydı ve bütün alanlarda olduğu gibi iktisadî alanda da ana ayırt edici eksen, Müslüman ve Müslüman olmayan olarak belirleniyordu. Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında bu eksen, Batılı/laik ve Müslüman olmak üzere nitelik ve yön değiştirmiş idiyse de *habitus*'u (Bourdieu) Müslümanlığın her türlü eşitsizlik ve sınıflaşmaya karşı direnen bir iklim olarak cumhuriyetli yıllarda da kendi 'yerli burjuvazi'mizin oluşturulması mücadelesi sürdürülmüştür; ve bana kalırsa günümüzün MÜSİAD'ı tarihin bu aşamasında yarı istenç-bağlantılı yarı istenç-dışı bir gelişme olarak gözlerimizin önünde uzanan işte bu özlemi çekilen yerli 'burjuvazi'dir.

Cumhuriyet'in ideoloğu Ziya Gökalp'in ve dönemin yazarlarının kalemlerinden de izlenebileceği gibi, bu dönemde Müslümanlar, ekonomik etkinlik içinde 'İslâmî cihat'tan ekonomik cihat'a giden yolun canlı müteşebbisleri olmaya davet ve teşvik edilmişlerdir (Toprak, 1982: 137-43; 52-3). Temelde, Osmanlı klasik iktisadının ve eşitlik ve adalete dayalı toplumsal dokudan kaynaklanan kültür/zihniyet ve inanç çerçevesinin buna direnç göstermesi nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanan Müslüman girişimci yaratma doğrultusundaki (yukarıdan) politikaların, zaman içinde iç ve dış faktörlerin etkileşimlerinin yarattığı bir sentez sonuç olarak aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşmesinin canlı bir örneği gibidir MÜSİAD, bir ideal tip ya da model olarak. Bu anlamda, güçlü bir Müslüman 'burjuvazi'nin ortaya çıkışıyla Cumhuriyet'in misyonu ve değerleri arasında bir çelişki görmek yerine ikisi arasındaki sürekliliğin ve tamamlayıcılığın altı çizilebilir.

Böylece benim, Roy'un sanki iflas eden bütünüyle İslâm'mışçasına kaleme aldığı, ünlü "siyasal İslâm'ın iflası" (1995) iddiasına, ancak, sözü edilen iflasın, "siyasal" niteliğiyle sınırlı olarak destek vermem söz konusu olabilir. 'Siyasal'ın iflası, Batılı kapitalizmin bütün bileşenleriyle "iflas"ına, en çok da kurgu/soyut 'siyasal niteliğiyle iflasına tekabül eder; ve bunun, İslâmîlik ve bunun uzantısı olan diğer özelliklerine değin genişletilmesi haksızlık olur.[5] Çünkü, her şeyin kolayca kurulup-bozulabilir olduğu varsayımına ve özlemine dayalı "modern siyaset ve buna bağlı ideolojiler"le yakınlığı ve bağlantısı ölçüsünde iflas etmiştir "siyasal İslâm". Özetle, bu kriz, öncelikle ve özünde tüm kural ve kurumlarıyla Batılı *kapitalizm*in krizidir: İnsanlığın karşı karşıya olduğu hayati sorunlar karşısında onun uzantısı olan kontroledayalı (ve *manipülatif*) "modern siyaset aygıtı" ekseninde üretilmiş çözüm yollarından medet uman, mevcut sisteme muhalif ve alternatif olma iddiasındaki siyasal ideoloji ve hareketlerin iflası da ancak böyle bir çerçeve içinde anlam kazanmaktadır.

Bu nedenlerle, benim, daha ziyade, toplumsal, ekonomik, siyasî ve kültürel alanların bütününü yetkinlikle kucaklayacak bir genişleme ve derinleşme süreci olarak nitelendirmeyi uygun gördüğüm bu süreç

yakın tarihli birçok çalışma (Toprak, 1996; Bulaç, 1999)[6] İslâmî nitelikli oluşumların da Türkiye'de 1980'lerin sonları itibariyle hızlanan ve artan sivil toplum olgusunun bir uzantısı olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu iddia ana hatları itibariyle isabetli olsa da, özellikle de siyasal alan ile sosyo-ekonomik ve kültürel/zihinsel alanlar arasındaki bağlantıları önemsemediği ya da görmezden geldiği için sorunludur. Bunun yerine ben, içinden geçtiğimiz dönemin özgünlüğünü, İslâm'la yaşayan ve İslâm adına konuşanların yetkinleşmelerine ve modern süreçlerle iç içe geçen süreçlerin bir parçası haline gelmelerine koşut olarak, muhtemelen 'gelenek'le 'modern' arasındaki köprülerin güçlen(diril)mesiyle bağlantılı olarak, daha sağlıklı ve daha çelişki ve çatışma dolu (her türden ama özellikle de hareket içi) ilişkilerin hâkim olduğu bir dönemdir bu.[7]

Bu nedenle, ana bileşenlerinden birini MÜSİAD'ın oluşturduğu bu süreç, farklı disiplinleri neredeyse bütünüyle birbirinden ayrı ve kopuk olarak düşünüp anlamaya alışık olduğumuz günümüz şartlarının sınırlarını aşacak denli siyasal-toplumsal-ekonomik-kültürel ve hatta inançla bağlantılı manevi düzeylerin hem uygulamada hem de teoride insanları iç içe geçirmeye zorlayacağı biraz özel bir geçiş dönemi olarak ne basitçe siyasal bir ideolojiye, ne de sosyo-ekonomik ağırlığı ve belki de siyasetin evrensel açılımı olarak düşünülen sivil topluma indirgenebilir. Sadece, sivil topluma ve siyasetten yaşamı ilgilendiren her alana yaygınlaşan bir İslâm gerçeğinin güncel gerçeklik açısından aciliyet arz eden bir boyutuna ayrıca dikkat çekmek yerinde olacaktır: Sivil toplumun güçlenmesiyle yerel nüfus ve bu nüfusun alışkanlıklarıyla bağdaşık/bütünleşmiş genişleyen bir orta sınıf olgusu -ki MÜSİAD en çok da bunu temsil eder- birbirini tamamlamaktadır; demokrasi ve orta sınıflar arasındaki bildik bağlantı da,

1990'lara dek taşra kökenli "büyük esnaf" profilinin damga vurduğu "İslâmî sermaye", ölçeğinin büyümesine koşut olarak, kapitalist rasyonalite dilini içselleştirdi. Bu çevrelerde, "İslâmî değerler" ile liberalizm arasında irtibatlar kurma eğilimi arttı.

böylece bizi, yerel ve geleneksel değerlerle birlikte düşünmeye alışık olmadığımız demokrasi kavramı ve süreci açısından daha emin bir konuma oturtur (Moore, 1966: 28; Calhoun, 1994: 215; Göle, 2000: 33-5).

'Kapitalizm'le Eklemlenen İslâm

İslâmî bağlamların genel olarak kapitalist sistem ve özel olarak da dünya demokrasileriyle 'eklemleniyor' olmaları, akademik çalışmalarda dikkatlerin, bu bağdaşırlığın dinamiklerine yönelmesine neden olmuştur. Türkiye'de de 1980'lerde başlayıp 1990'larda görünürlük kazanan ve Giddens'ın (1991) izinden gidildiğinde modernliğin ve kapitalizmin derinleşmesi olarak da 'okunabilecek' sosyo-ekonomik ve kültürel/dinsel dönüşüm sürecinin İslâm'ın bu alanlardaki artan görünürlük

ve etkinliğine paralel olarak yaşama geçtiğine tanıklık etmekteyiz. En genel hatlarıyla, Osmanlı'dan miras kalan devlet-toplum ya da çevre-merkez ikiliğine dayanan sistemin yarattığı siyasal-kültürel tabakalaşmanın yerini, Batılı anlamda bütüncül ve sınıf çatışmalarına da gebe yeni bir model almaktadır. 1980 sonrasının (topluma, dolayısıyla ülkenin "çevresel" dinamiklerine ağırlık ve öncelik veren) liberal politikaları ve küreselleşme olarak nitelendirilen sürecin getirdiği teknolojik, bilimsel ve diğer yeniliklere koşut bir zihinsel çeşitlenmeyi, yani 'geleneksel (düzen)'in dönüşümünü de haber vermektedir.

Bu sürecin (küresel düzeyde geçerli) bağlam, ilişkisellik ve dinamizmini yakalayabilmek bakımından, 'kapitalizmin krizi'nin, tıpkı genel olarak modernliğin ve modernleşmeci paradigmanın krizi gibi alternatif arayışlara ihtiyaç ve meşruluk kazandırdığı ve güçlendirdiği gerçeğine de işaret etmek gerekir. Nitekim, İslâmî bağlamın kapitalist modelle 'eklemlenme'sini zorlaştıran, bağdaşmazlık arz eden noktalarda kapitalist sistemin ve onun siyasal, toplumsal, kültürel ve zihinsel (bilimsel?) uzantılarının da bir gerileme ve/veya dönüşüm geçirdiğini tespit etmek mümkündür. Kim bilir, belki de, İslâm değilse de başka Doğulu bağlam(lar), kapitalizmin derin krizinden önce başarılı alternatif modeller sergileyebildikleri içindir ki, Batılı kapitalizm(ler), özellikle de atomlaşmaya varan bireyciliğin ve aşırı rekabetin yol açtığı sorunlarla karşılaştıkları noktalarda yüzlerini bu alternatif modellere çevirmeye başladıkları için bugün karşı karşıyayızdır "esnek uzmanlaşma" ve "küçük/siyah güzeldir"[8] gibi "öteki"yle aktif etkileşimin kaçınılmazlığını sergileyen, hatta "öteki"ni onaylamaya ve yer yer manasız taklit'e (!) bile varan 'sloganik bir terminoloji'yle... (Özdemir, 2003d). Bu nedenle, "İslâmî ekonomi" ve İslâmî/Doğulu zihinsel arkaplanla çatışmayacak bir çalışma ilişkileri ve mücadele zemini arayışları da, "'İslâmcı hareket'in yeni bir rejime yönelik çabası"nın dolaysız bir uzantısı olarak değil de, bu konuyu hiç değilse en az siyasî yanıyla olduğu kadar, *bütün karmaşıklığı ve çok yönlülüğü içinde* ('kapitalizm'in ve/veya modern sosyo-ekonomik kurumların İslâm toplumlarındaki derinleşme süreçlerinin de bir yansıması olarak örneğin) inceleme konusu edilmek durumundadır.

Bu durumda, iktisadî alanda yaygın girişimcilik için gerekli temeli sağlayan dinamiklerin "küreselleşme" koşullarıyla (İslâm'ın dünya ekonomileriyle bütünleşmesinin bir tür alt yapısal gereksinimi olarak) ilintilendirilerek ele alınması gerekir: "Küreselleşme çağında girişimcilik daha çok kimin, neden ve nasıl nasibidir?" sorusunu kısmen açıklamak üzere anahtar, Batı için teknolojik üstünlüğe karşın kültürel/insanî dinamizm yokluğu derinleşirken; Doğu için insanî/kültürel üstünlüğüne karşın mahrum olduğu bilgi ve teknolojideki geriliğin bu süreçte bertaraf edilmekte olduğu gerçeğinde yatar. Bu "küreselleşme"nin teknolojik ve 'insanı' ve ilişkileri önplana çıkaran altyapısı sayesinde herkese mal olup yaygınlaşması kaçınılmazlaşınca, modernliğin zayıf (b)ağ (Granovetter, 1973) üretici mekanizması bütün kültürlere (Batı için 'olumsuz' sonuçları engellenemeyecek biçimde) mal olmak durumunda kalmıştır. Bu sayede, belki de ilk kez kapitalizm, tabir yerindeyse kendi teknolojik gücünün tuzağına düşmüş ve onun bizatihi kendisine dönük bir silah olarak kullanılması mümkün hale gelmiştir. Bu süreçte, bir zamanlar geleneksel bulunup dışlanan veya ötekileştirilen cemaat ilişkilerine dayalı güçlü (b)ağların zayıf (b)ağlar üzerinden kendisini dönüştürerek adeta başka bir bünyede dirilişi söz konusu olmuştur. Yoğun bir sosyal hareketliliğe yol açan ulusal ve uluslararası akışkanlığın temeli olan bu zayıf (b)ağlar, neden ol-

dukları belirsiz/iki arada bir derede' durumlarla, 'yeni sentezler yaratma'ya dayalı dinamik yaratıcılığın koşullarını sadece mümkün değil, zorunlu da kılmaktadır: hem de irade ve "karakter aşınması"na (Sennett, 2002) en az maruz kalarak. Zira, bütün dünya Sennett'in *karakter aşınması* dediği şeyi şiddetlendiren bu zayıf (b)ağlarla örülürken, tarihsel olarak derin 'esnek, informel ve belirsizlik-bağışık' yapısıyla Doğulu/İslâmî bağlam bu süreçten kazançlı çıkarken, katı formalliklerin yasal önlemlerle daha da belirginleştirildiği Batı açısından bu, belirsizlik ve risk gerektiren girişimcilik temelinin iyice ortadan kalkması anlamına gelmiştir. (MÜSİAD, bu 'kapitalizmle eklemlenme'nin önemli bir bileşeni olan bu 'modernleştirici' (zayıf bağ üreten) girişimcilik sürecinin Türkiye'deki 'ideal tipik' temsilcisi olduğu için de çok önemlidir).

Uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda, MÜSİAD'a atfedilen İslâmîlik özelliği nedeniyle ilk akla gelen İslâmî nitelikli yönetimlerin öncülüğünde Türkiye'nin Batılı ülkelerle olan ilişkilerini askıya alarak veya sınırlayarak içe mi kapanacağı ve Doğulu-İslâmî komşularına mı yöneleceği konusu olmaktadır. Benim incelemelerimin ortaya koyduğu gerçek, bu sürecin tarafların iradelerinin de ötesinde uzun vadede İslâm ülkeleri de dahil daha fazla dışa açılımı beraberinde getireceği yönünde: 1) 'İslâmî olan'ın esneklik ve kolay eklemlenebilirlik gibi niteliklerinden türeyen karma niteliği bunu icap ettirdiği kadar (bu çerçevede, hele de kültürel meydan okuma söz konusu olduğunda böyle bir dışa açılma açısından derin tarihselliğe sahip olan taraf İslâmî iklimdir; ve bu durumda şayet bundan çekinecek birileri olacaksa, bu kesinlikle İslâmî taraf olmayacaktır); 2) içinde bulunduğumuz uluslararası konjonktürün doğası da İslâmî iklimin bu tarihsel-sosyolojik ve doktriner özelliklerinin sağladığı avantajlarla desteklenmektedir.[9]

Mülakat yaptığım MÜSİAD'lı işadamlarının çoğunun meslek etiği ve benzeri konularda gıptayla söz ettikleri bağlam Batı'dır (belki daha fazla bilindiği için özellikle de Almanya). Model olarak Batı'yı görmeleri ve göstermelerindeki kompleksiz ve kendi kimliğinden emin rahatlık dikkat çekici boyutlardadır. Bu işadamlarının çoğu tarafından Batı'ya ait çok övülecek[10] bir durum, genellikle gerçekte İslâm'a uygun olduğu için bizde olması gereken bir güzel özelliğin orada olması biçiminde ele alınır. Özetle, bir işadamının aşağıda alıntıladığım ifadelerine de yansıdığı gibi moda tabiriyle küreselleşme sürecine MÜSİAD'lı işadamları kimlik veya kültürel kaygılarla çekinilecek bir şey olarak yaklaşmamaktadırlar - her ne kadar bazen kârlı olmasa da sadece yardımlaşma biçiminde bile olsa İslâm ülkeleriyle ilişkilerin ihmal edilmemesi gerektiği konusunda bir hassasiyet çoğunda gözlemleniyorsa da. Aşağıda tekrar ele alacağım kavramsal bir notun bu bağlamdaki tezahürüne dikkat çekmeden geçmemeliyim: İşadamlarının küreselleşmeyle aralarında bir sorun görmemeleri asla kapitalizmle aralarında bir sorun görmedikleri anlamına gelmez; burada sözü edilen, "dünya ekonomileriyle bütünleşme"dir; kapitalizm ve onun başka negatif çağrışımlarla kirlenmiş uzantılarıyla değil.

> *[B]izim amacımız, Müslüman ülkeler de dahil dünya ile bütünleşmektir. [...] saplantı haline getirilmemek şartıyla Avrupa ile ilişkilerin kaçınılmazlığı ise açıktır. Ama hele de çok farklı uluslararası dinamiklerin söz konusu olduğu bir ortamda neden diğer ülkelerle de ilişkimiz olamasın?* (MÜSİAD'lı bir işadamıyla yapılan görüşmeden).

Böylece, kapitalizmle kendine özgü bir biçimde 'uzlaşıp/bağdaşarak eklemlenen' İslâm'ın, Doğulu/İslâmî bağlamın ana doğrultu olarak "kapitalizm"e doğru evrilmesi söz konusu olurken dahi çok de-

rin kökleri olan *içerici habitus*'unu[11] harekete geçirerek aşağı ve yukarı sınıflar arasında geçmiştekine benzer bir dengeyi oluşturabileceği ihtimali ise yabana atılacak gibi değildir. Bunun nedenleri çok çeşitli düzeylerde desteklenebilir ve bu çalışmanın öncelikli amacı da bu 'potansiyel özgün katkı'yı ana hatlarıyla tartışmaktır. Bu noktada, söz konusu eklemlenmenin, gerek dünyanın egemen sisteminin içinde bulunduğu kriz, gerekse de bunun neden olduğu kültürlerarası etkileşimin, bu süreci tek taraflı bir dahil olma ve belirlenim ilişkisi olmaktan çıkararak, ideolojik ve düşünsel düzeylerde bile karşılıklı etkileşime dayalı dinamik bir (yeniden) oluşum ya da dönüşüm sürecine işaret ettiğini ifade etmekle yetineceğiz. Ama, bu dinamik etkileşim sürecinin, bu farklı *habitus*'ların sahip olduğu 'öz'lerin taşıdığı farklılıkların doğaları gereği Doğulu/İslâmî bağlamın lehine sonuçlanmasının beklenmesi gerektiğini de eklemeden geçmemeliyim.[12] Zira, bu 'eklemlenme'yle, Batılı ekonomilerin, küçük ölçeği ve insan ilişkilerini ve informelliği öne çıkaran 'post-kapitalist' dönem iddiasının paralelliği tesadüf sayılıp bir kenara bırakılamaz. "İslâmî olan"ın "kapitalizm" ve/veya "dünya ekonomik sistemi"yle eklemlenmesini mümkün kılan, gerçekte, 'kapitalizm(ler)in' Doğulu bağlamlarla ilişki içinde olmaya ve hatta onların özellikleriyle uyumlanmaya ihtiyaç duyma noktasına gelecek denli büyük bir çıkmazın içine düşmüş olmalarıdır. Dolayısıyla, İslâmî bağlamın 'dünya sistemi'yle eklemlenmesinin izlerini sürerken özgünlükler aramanın ötesinde, 'Doğulu/İslâmî olan'ın yeni bir evrensel modelin ortaya çıkış sürecine damgasını hangi noktalarda vuracağını sorgulamak için sağlam nedenler(imiz) mevcuttur.

Zira, her şeyden önce dışlayıcı doğasıyla, geniş kitleler nezdinde sahip olduğu 'şaibeli meşruiyet' ve bununla bağlantılı insan ve kültür alanına dair sorunlar Batılı toplumlar için içinden çıkılması giderek imkânsızlaşan bir derinlik kazanmaktadır. Nitekim, bu çalışmada sözü edilen İslâm'ın dünya ekonomileriyle "eklemlenme"sinin ilk işaretlerini gören Hodgson'ın (cilt: I, 1995: 19-20), kapitalizmin sorunlarıyla yüzleşmek durumunda kalacak İslâm'ın en büyük katkısının (dahası sorumluluğunun), Batılı bağlamın üstesinden gelebileceğine ihtimal vermediği, kitlelerin dinamik bir kültürle donatılması ve ihtiyacı duyulan yeni, yaygın olarak kabul edilmesi mümkün moral vizyonun oluşturulması noktalarında olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira, kendisine göre, İslâm dininin en büyük başarısı, içerdiği tüm çeşitliliğe rağmen, bunları uzlaştırmak suretiyle bir kültürel sürekliliği sağlayabilmesinde ve çok farklı özelliklere sahip kesimler üzerinde etkin olabilmiş olmasında yatmaktadır (Hodgson, cilt: I 1995, 19-20). "Müslümanlar arasındaki bu dinî birliğin, daha geniş bir manevi/kültürel birliğin sadece bir ifadesi olduğu" kanaatine sahiptir.

MÜSİAD VE HAK-İŞ: TÜRKİYE'NİN ÖZGÜN (ORTA) SINIFLAŞMA SERÜVENİ

Kendisiyle görüştügüm Hak-İş uzmanı konfederasyonun, işçilerin sendikalaşması konusunda TÜSİAD'lı iş yerleriyle pek sorun yaşamadıklarını dile getirirken, 'MÜSİAD'ın sendikacılık açısından TÜSİAD'dan daha kötü olduğu'nu vurgulama ihtiyacı duymuştur: "Biz size sendika getirelim" dediğimizde, 'İslâm'da sendika var mı' diye karşılık verebiliyorlar, "bu nedenle bazen yoğun tartışmalar da yaşanabiliyor". Benim MÜSİAD üzerine yaptığım çalışmanın (Özdemir, 2001) bulguları da, MÜSİAD'a atfedilen 'sendika aleyhtarı' konumu doğrulamaktadır. Sendika uzmanı, kendi konumlarını "İslâm'da mazlumu korumak diye bir şeyin olması" noktasında savunduklarını; "anlaşmazlık durumunda devreye girmesi gereken

üçüncü kişi ya da kurumların olması gereğinin bizatihi İslâm dininden kaynaklandığını;[13] bu durumda, kendilerinin de mevcut şartlar altında mücadelenin bir tarafı olmak durumunda kalacakları"nı ileri sürdüklerini öğreniyoruz,[14] böylesi tezlere karşı. Anlaşılan odur ki, Hak-İş'in Müslüman işadamları karşısında başvurdukları silah, "hak-hukuk" tayininin bütün zamanlar için bir kere tayin edilmek suretiyle çözülemeyeceği ve dolayısıyla, günümüz çalışma şartlarında bu bakımdan ayrı bir sendikal örgütlenmenin kaçınılmaz olduğu tezidir. "Rekabet" çağında bunun, örneğin "kalite" tayini gibi konular için de geçerli olduğu; bu bakımdan da MÜSİAD'ın kendileri için bir "sosyal taraf" olmaktan daha fazla bir yakınlık ifade etmediği bana kesin bir dille ifade edilmiştir.[15]

Ortaya konulan bu ilişki çerçevesinde, Hak-İş'in 'özerk' bir sendika olduğu iddia edilmiş olur. Ama, bu çalışmada sorgulanan asıl soruna ilişkin bu 'özerk sendika' olma halinin daha da önemli sonuçları vardır: Bunu, Türkiye'de, dahası İslâmîlik iddiasındaki ekonomik bağlamlarda Batı-tipi sınıflaşmaya geçişin bir işareti olarak değerlendirecek miyiz? Şayet öyle değerlendirmeyeceksek nasıl bir izah çerçevesi geliştireceğiz? Yanıtın "evet" olması halinde, hem Hak-İş'in hem de MÜSİAD'ın 'İslâmîlik' iddialarının zemini izahı kolay olmayacak bir biçimde zedeleneceğinden, soruyu yanıtlarken acele hüküm vermemek gerekir: Öncelikle, birbirleri için birer 'sosyal taraf' olmaktan öte bir anlam ifade etmeseler dahi, bu çalışmanın eksenini belirleyen kavramlardan olan 'ortak İslâmî *habitus*'un taşıyıcıları olduklarından göbeklerinin kesildiği nokta burasıdır. Ayrıca, yayınlarına ve kamuoyunda sergiledikleri duruşlarına (belki bazen kendilerine rağmen) damgasını vuran "İslâmî"lik, İslâm'ın bu iki kuruluşun da kimliğinin temelini oluşturduğunun göstergeleridir.

Hak-İş'in yukarıda yer verilen ve İslâm'ı özerk sendikal örgütlenme içinde (hak için) mücadele vermeyle bağdaşırlığını özetleyen yaklaşımları doğrultusunda bu çabaların İslâmî bağlamın kapsayıcı ve dayanışmacı ruhunu parçalayıp ortadan kaldırması şöyle dursun, bu bağlamla bütünleşecek türden bir 'bireysel ve kurumsal özerklik temeli'nin onu daha da pekiştirip güçlendirebileceği dahi ileri sürülebilir. İki kuruluşun özerk duruşlarının, 'İslâmîlik'leriyle çelişmesinin bir kader olmayacağını destekleyecek başka 'meşrulaştırıcı' açıklamalar da pekâlâ mümkündür: Örneğin, MÜSİAD'ın kapitalizm ve burjuvazi kavramlarına mesafeli durmasının asıl nedeni, bu kavramlarla "sınıfsal sömürü" arasında özdeşliğe varan yakınlıktan kaynaklanmaktadır; bu, sömürüye dayalı ekonomik ilişkilerin reddi konusundah iki kuruluş arasında bir fark olmadığını gösterir. Hak-İş'in ise, İslâm'ın çalışma hayatında gerektirdikleri ve menettiklerini tayin ederken, kendisini, haklı olarak bir 'sosyal taraf' olmaktan öte bir anlam atfetmediği MÜSİAD'ın İslâm ve iş ilişkileri bağlantılı yorum ve değerlendirmeleriyle sınırlı saymak zorunda olması için (ne MÜSİAD ne de bir başka merci tarafından) hiçbir haklı neden ileri sürülemez. Hatta, İslâm'ın 'kişi ile Allah arasına kimseyi sokmama'ya yaptığı vurgu nedeniyle, Hak-İş içinde bazen birbiriyle çelişebilen pek çok farklı sesin çıkması bile mümkün ve meşru kabul edilmelidir. Çalışma yaşamının taraflarını örgütlemek üzere iki farklı-özerk kuruluşun İslâm ortak çatısı altında nasıl olup da bulunabildiği gerçeğini sorgularken, en kaba anlamıyla çatışmacı bir "sınıflılığa geçiş" indirgemeciliğinden kaçınılmalıdır: İşin derinine inince, bunun, İslâm'ın derin bir tarihsellikten güç alan 'özü' açısından olduğu kadar,[16] günümüz koşulları açısından da gerçek bir karşılığı olmadığı için kabul edilemez yüzeysel bir değerlendirme olarak kalacağı anlaşılacaktır.

Nuri Pakdil

IŞIK YANAR -
ABDULLAH TOPÇUOĞLU

Nuri Pakdil'in Türk İslâmcı siyaset düşüncesine katkısını ele almak için onun bu konularda yazdığı doktrin niteliğinde eserlerine bakmak gerekirse çok az şey bulunabileceğini söyleyerek başlamak gerek. Zira Pakdil'in İslâmcı düşünce ve pratiğe katkısı sistematik doktrin kitapları yazmaktan çok farklı bir kanalda olmuştur. Aslında bu yanıyla o yalnız da değildir. Onun da, Necip Fazıl Kısakürek'le başlayan, Sezai Karakoç'la devam eden edebiyatçı veya estet kişiliklerin bütün boyutlarıyla birlikte İslâmcı bir kitlenin oluşumu ve heyecanlandırılmasında, kişiliğinin şekillenmesinde oynadığı rol açısından değerlendirilmelidir her şeyden önce.

Nuri Pakdil, Türk İslâmcılığının oluşumunda özellikle 1970'li yıllardaki edebiyattaki etkinliği yoluyla önemli bir rol oynamış edebiyatçı-İslâmcı figürlerin Sezai Karakoç'tan sonraki en önemli figürlerindendir. İslâmcılığın edebiyat yoluyla ifadesi, kuşkusuz bir siyasî doktrin havasında veya bir fıkıh yorumu olarak ifadesinden çok daha farklıdır. Bir bütün olarak İslâmcılığın siyasî doktrinel metinler ve fıkıh yorumları kadar, belki de daha önemli düzeyde edebî performanstan beslenmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve İsmet Özel gibi hiçbir İslâmî eğitimden geçmemiş isimlerin İslâmcı nüfusun devşirilmesinde ve düşüncelerinin oluşumunda ilahiyatçılardan çok daha etkili oldukları rahatlıkla tespit edilebilecek bir gerçektir. İsmi anılanlar arasında kurduğu ve yıllarca yönettiği *Edebiyat Dergisi* aracılığıyla kendisinin dışında da önemli sayıda İslâmcı edebiyatçı-düşünürün yetişmesini bizzat gözetmiş olan Nuri Pakdil'in özel bir yeri vardır. *Edebiyat Dergisi*, selefleri *Büyük Doğu, Hareket* ve *Diriliş* gibi, İslâmcı mistik-tekke geleneğinin edebiyat üzerinden bir yeni formata kavuşturulmasını temsil ediyor gibi. Hepsinde de bir üstat etrafında toplanan gençler, büyük şehre ilk intibak dönemlerini bu üstadı kendilerine her bakımdan model alarak yapmaya çalışıyor, kendisinden çok şey öğreniyor-

İki oluşumun 'özerk' örgütlere sahip olmasının, özellikle de mağdur taraf açısından neden kaçınılmaz kabul edilmesi gerektiğinin, genel tarihsel/kültürel özellikleri dikkate alan bir teorik yaklaşımla, şu biçimde izah edilmesi mümkündür: Doğulu *habitus* için dinin kapsayıcılık özelliğini istemese de hedef alan 'parçalı/bireyci-kapitalist düzen', bu sürecin mağdurları olarak işçileşecek olanların, halihazırda hegemonik gücünü sürdüren "birleştirici ortak ahlakî paydanın" çıkar ayrışmasının "üstünü örten" meşrulaştırıcı "ortaklaşmacı/cemaatçi" özelliğine karşı uyanık olmayı zorunlu kılar. Sendikacılık ve İslâm bağlantısını inceleyenlerin, ihmal ettikleri bu nokta, İslâm dininin güçlüye 'hak'larından ziyade sorumluluk ve ödevlerini hatırlatan, 'zayıf'ı ise, koruyucu ve mücadeleye 'çağıran' özelliğine vurgu yapılmasını gerektirir.[17] Sadece Hak-İş'in değil, ama bütün bir "İslâm(c)ı camianın/hare-

lar. Sadece bu tür bir düşünce teşekkül okullarının yetmişli yıllardan sonraki İslâmcılığın teşekkülü üzerinde ayrıca durmaya değer. Aktay, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil ve hatta bir tekke kurmamışsa bile İsmet Özel'e kadar ayırt ettiği bir çizgideki İslâmcı edebiyatçılar kuşağının ortak özelliklerine dikkat çekiyor. Buna göre bu edebiyatçı üstatların münzevilikleri, çoğunlukla medeni bir ilişkinin asgari gereklerini bile üstlenmekten kaçınan ve adlarını kaprisli davranışlarıyla da duyurmayı başaran kişilikleri, Batınî bir hakikat anlayışını besleyen bir geleneksel İslâmî *habitus*'un çağdaş yeniden ifadesi olarak görülebilir (Aktay, 1997: 234 vd.). Bu edebiyatçı kuşağın kendilerine özgü kaprisli davranışlarının bile bir "hakikat" atfedilerek efsaneleştirilmesi bundan kaynaklanıyor olsa gerek. Sezai Karakoç'la ilgili en meşhur söylentiler onun kendisin ziyarete gelen taşralı gençleri terslemedeki başarısı olarak kayda geçerken, Nuri Pakdil'in en büyük zevklerinden birinin -doğru veya değil- dönemin en büyük parasını ateşle tutuşturduktan sonra sigarasını bununla yakması olarak anlatılmıştır. Bu davranışı veya bununla ilgili söylentiler, tabii ki onun aynı zamanda paraya ve kapitalizme olan tavrını sembolize eden ve dilden dile dolaşarak İslâmcı kuşaklarda bir anti-kapitalizm duygusunu besleyen bir menkıbe olarak yerini bulacaktır.

*Nuri Pakdil, "yaklaşımının eklektik ve popülist olmaması, dilinin -Enis Batur'un deyimiyle- 'narin' özelliği" ile farklıdır, Sadettin Elibol'a göre (*Hece, *sayı: 85).*

Yetmişli yıllarda Anadolu'dan üniversite okumaya gelen gençlerin Ankara ve İstanbul'da, dönemin yaygın kitlesel militan İslâmcılığına alternatif olarak bir yandan da kendilerini daha seç-

ketin" adalet söylemini dayandırdıkları "hak" kavramı açısından, Islâm'da zayıf durumda olanın mücadele hakkının ne zaman doğduğuna dair bir "meşruiyet" kriterinin mevcudiyetine de dikkat etmek gerekir. Her iki tarafın da birbirinden beklentilerinin "hakkaniyet" ölçülerinde olması gerektiği uyarısı, sadece iktidar konumunda olana dönük olmayıp, ortada maddi olarak elverişsiz koşullar varsa, "yoksulluğun da paylaşılabileceği ve ona sabır gösterilmesi" bağlamında 'zayıf'ı (ya da daha doğru bir ifadeyle yönetici konumunda bulunmayanı) da içerir. Buradaki ölçü, mevcut olumsuzluğun meşru sayılıp sayılamayacağıyla; yani, iktidarın hata ve adaletsizliğinin ürünü olup olmamasıyla ilgilidir.

Bu durumda, Hak-İş'in de ekonomik/maddi yanıyla girişimci olarak nitelendirilen ve insan ilişkileri/kültürel planlarda, kapsayıcılığı ve potansiyel kalıcı

kin hissetmelerini mümkün kılan bir uğraş olarak edebiyat ilginç bir toplanma vesilesi oluşturuyordu. Bu seçkinliğin veya seçkinciliğin bir de hitap ettiği kitlelerin sınıfsal veya mesleki yapısına denk düştüğünü de söylemek mümkün. Genellikle bürokraside veya belli bir meslek grubunda gelecek arayan insanlardan da oluşan bu kitle için edebiyat daha güvenli ve daha uzun vadeli bir arayışın pratik ihtiyaçlarına da karşılık veriyordu.

Nuri Pakdil'in *Edebiyat Dergisi*, edebiyat dünyasında hem Maraşlı gettosunu İslâmcı kimlik ve edebî üslupla kurmaya çalışan bir mimarî anlayışa sahiptir. Ancak kuşkusuz uğraşılan işin tabiatının kazandırdığı özellikler yanında bu İslâmcılığın da 1960'lı ve 1970'li yıllarda inkişaf etmeye yüz tutmuş bir İslâmcılıkla siyasî düşünce bakımından bir dizi ortak yanları da vardır. En önemlisi Batı'yla, Cumhuriyet rejimiyle görece daha açık bir hesaplaşma isteği, ayrıca İslâmcı gelenek içinde de kendini sağ-muhafazakâr bir çizgiden ayırmak adına belli bir epistemolojik kopuşu göze almaya sürükleyecektir. Bu kopuşun en önemli görünümleri, giderek İslâmcı (veya yeşil) sosyalistlik olarak nitelenmeyi hak edecek kadar bir kapitalizm düşmanlığı ve dildeki aşırı öz veya "uyduruk" Türkçe kullanma lehindeki tercihler olarak ortaya çıkıyordu. O dönemlerde (halen bir nebze olduğu gibi) dil tercihleri insanların siyasî kamplarını ve aidiyetlerini ele veren sembolik bir işleve sahipti. Münhasıran solcu Kemalistlerin kullanmayı tercih ettiği dili kullanarak, muhafazakâr çevreyle bir zıtlaşmayı göze alan Pakdil, bu yolla aslında İslâmcılığını sağ-muhafazakâr çizgiden ayırmak konusundaki ısrarını da sergilemiş oluyordu. Kuşkusuz bu ayırım sadece dil tercihi konusunda değil, aynı zamanda kapitalizme karşı pratik tavırlarda da ortaya çıkıyordu. Örneğin, aşağıda da tekrar değineceğimiz gibi banka ve holding reklamlarına karşı gösteriş derecesindeki karşıtlığını sergileme biçimi, daha sonra KDV'yi ve Özal'ın muhafazakâr görünümlü ekonomi politikalarını protesto etmek üzere yaptığı çıkışlar kaydedilebilir.

SİYASÎ DÜŞÜNCENİN PARAMETRELERİ: ANTİ-BATI, ANTİ-KAPİTALİZM, ANTİ-KEMALİZM

Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesinin en yoğun beslendiği damarlar bazı karşıtlıklardır. Bunların en önemlileri de Batı, kapitalizm ve Kemalizmdir. Bütün bu karşıtlıklar Nuri Pakdil'in İslâmcı kişiliğinin teşekkülünde de önemli bir

sistem taşıcılığıyla "orta-tabaka" nitelemesini hak eden özgün bir (orta) sınıflaşma serüveni kapsamında teorize edilmesi mümkün, dahası yerinde ve gereklidir.[18] İnsanların sosyo-kültürel konumlarını belirleyen temel ölçünün "materyal" olmadığı bir ortamda, servetin özellikle de tüketim alanına eşitsiz (dolayısıyla haksız) yansıtılması söz konusu olmadığı ve nüfusun çoğu için, çalıştıranların da çalışanların da (emektar) girişimciler haline gelebilmelerini mümkün kılan elverişli bir ortamın varlığı, dolayısıyla da çalışma hayatının her iki tarafın da 'müstakil birey' olma konumu zedelememesi eşit derecede öneme sahiptir; ve şayet, halihazırda bu bakımdan aşılması imkânsız engeller söz konusu değilse, farklılaşmış, ama sınıfsız bir sosyo-ekonomik yapıdan söz etmemiz hâlâ mümkün demektir.

Şimdi, öncelikle kavramsal duyarlılık alanları olmak üzere, sırasıyla, bu orta sı-

yere sahiptir. Buna mukabil düşünce ve edebiyat performansında Pakdil'in takındığı kendine özgü üslup onu genellikle, yukarıda değindiğimiz gibi, çok karşıtı olduğu bu unsurlarla aynı dili konuşan, aynı bahçelerde gezinen biri izlenimi yaratmıştır. Aşırı Öztürkçecilikle benzediği Kemalistlere mukabil, Batı sanat, edebiyat ve felsefesine olan özel ilgisi onun bu karşıtlık kompozisyonunu daha bir karmaşıklaştırır. Aslında bütün bu çelişkilerin hem kendisi hem de izleyicileri tarafından izahı, İslâmcı siyasî kişiliğin modern dünyadaki mahiyetine dair yine ilginç ipuçlarını verecek cinstendir. Pakdil ve takipçileri yaptıkları işi "ötekiler"in bahçesinde gül yetiştirmek olarak nitelendireceklerdir (Aktay, 1997: 234). Esasen bu niteleme o günün şartlarında belli bir göç sürecinin sonucu olarak Batı tarafından istila edilmiş bir dünyaya bir şekilde gelmiş olan ve kendi bahçesinden yoksun olan bu edebiyatçıların trajik durumuna da işaret eden bir şeydir. Ayrıca başkalarının bahçesinde gül yetiştirme metaforu, bir ölçüde de modern anlayışın ve kapitalizmin istila ettiği bir dünyada, diğer insanlarla yitirilmiş dili ancak güllerle tekrar tesis edebileceğini düşünmeye de tekabül eder. Özdenören'in Elmalılı Hamdi Yazır, Nuri Pakdil'in babası gibi belli bir kuşağın şapka devrimine tepki olarak eve kapanarak aradıkları yeni eylem veya varoluş dünyasını tasvir ederken kullandığı *Gül Yetiştiren Adam* başlığının da aynı edebiyat çevresinin bir imgesi olduğunu hatırlamakta fayda var. *Gül Yetiştiren Adam*'ın temsil ettiği, bir kuşağın eylem biçimidir ve dışarıdaki insanlarla dilsel iletişim yollarının tıkanmasına gönderme yapar. Üstelik Yazır'ınkisi kendisine ait bir dünyadan itilmişken bu dünyanın içinde bulabildiği ve sığınabildiği küçük bir bahçeye işaret eder (Aktay, 1997: 170 vd.).

Türk modernleşmesinin ülkenin geleneksel birikimlerini yok sayarak aldığı mesafeleri, gerçek bir ulus olma yolunda olmadığımızın kanıtı olarak kabul eden Pakdil, ilerlemeci/evrimci söylem karşısında ülkenin manevi mevcudiyetine yönelmenin tarihsel çizgide bir kişilik bulmak ve çağın çağrısını ve fırsatını yakalamak anlamına geldiğini vurgulamıştır. Onun düşünce evreni Türkiye'nin deneyimlerinden yola çıkar, fakat sadece bu doğrultuda ilerlemez. Nitekim, şimdi bir fantezi olarak görünse de 1970'lerde Afrika uluslarının bağımsızlık mücadelelerini destekleyerek dinsel birliktelik temeline dayanan ama yalnızca bu temelde ilerlemeyen ilişkiler kurulması gerekliliğinden bahsederek Ortadoğu'nun bö-

nıflaşmanın "emektar olma" ortak noktasını paylaşan girişimci ve işçi ayakları (MÜSİAD ve Hak-İş bağlamındaki) örgütselliklerine de dayanılarak ele alınacaktır.

Batılı "Kapitalizm ve Burjuvazi" Kavramlarına Mesafeli Bir Duruş...

Çalışmanın girişinde yapılan kısa metodolojik tartışmada altı çizildiği gibi, doğası gereği karşılaştırmalı olmak durumunda olan bu tip bir çalışmada, üzerinde çalışılan konuya ilişkin gerçekliğe olabildiğince yaklaşabilmek bakımından, başvurulan terminoloji ve kavramlar büyük önem taşımaktadır: Bu hususun taşıdığı hayatiyet, kendisini, her şeyden önce, üzerinde çalışılan kuruluşların mensuplarının kendilerini ve üzerinde çalışılan hususları ifade etmek için kullanmayı ve/veya kullanmamayı özellikle tercih ettikleri kavramlarda göstermektedir.[19] Aşağıda

lünmüş coğrafyasında da bir bütünlük aramış ve ümmet eksenli düşünce birikimlerinin kullanımı yönünde örneklerini vermiş, çeviriler yapmıştır.

Cumhuriyet tarihi boyunca tüm İslâmcı söylemlere dayanak teşkil eden ve bir anlamda onların kurucu ideolojik unsurları arasında yer almış olan muhafazakâr söylem onun terakki hakkındaki düşüncesi ve tavrında açığa çıkar. O da, tarihsel birikimlerin, yani devralınan medeniyetin uzantılarına karşı belli bir direnç ve hareket noktası oluşturulması gerektiği konusunda muhafazakâr düşünürlerden farklı düşünmediği izlenimi verir. Nitekim Tanpınarcı anlamda yerellik ve maziyi korunması ve sığınılması gereken bir kök olarak düşünür:

> ... *[K]imi solcu yazarların, Osmanlı dönemini savunur gibi olmaları, yerli kültürümüzü, Osmanlı döneminde ulusun tek varoluş kaynağı olan İslâm düşüncesini benimsedikleri için değildir, tersine, devletin ve toplumun kökeninde, Marksçılığın ülkemizde yerleştirilmesi amacına matuf olarak bazı karineler bulma vehmine müsteniddir* (Pakdil, 1977: 131, 132).

Yine de bu cümleler bizi onun muhafazakâr bir çizgi içerisinde farksız biri olduğu konusunda yanıltmamalıdır. Çünkü Pakdil'in İslâmî olmayan söyleme karşı tavrı oldukça keskin ve nettir. Örneğin *Edebiyat Dergisi*'nde "İçki Reklamı Alınmaz" şeklinde ilan edilen prensip elbette dergiye bu yönde önünü alma konusunda derin düşüncelere sevk eden tekliflerin çokluğundan değil, aksine derginin misyon ve düşünce düzleminde bilhassa sağcı-muhafazakâr zihniyetin en kolay bileşebildiği kapitalizm üzerinden bir kendini-ayrıştırma-arındırma gösterisi olarak görülmüştür.

Doğrusu *Edebiyat Dergisi* sadece ilkelerine uygun reklamlara değil, reklam düşüncesinin kendisine de karşıttır. Bu karşıtlığı ifade biçimi de yine Pakdil'in kişisel üslubunu bir kez daha görmemizi sağlayan bir gösterişle olmaktadır. Dergideki reklam tarifesinin içerdiği Pakdil'e özgü ironi dikkat çekicidir: "İlkelerimize uygun ilanların sütunu 12.000.000.000.000 Liradır. Banka, holding, içki ilanları alınmaz," Pakdil'in bu tavrı muhafazakârlığın içerisinde konumlandırılamayacak kadar sert ve nettir.

Cumhuriyet devrimlerinin ardından İslâmcılığın kendini ifade şekli olarak görünen muhafazakârlığın, Batılılaşmanın gücünü giderek artırmasına paralel olarak, paradoksal olarak Batı'yla gide-

tartışmaya açılacak orta-tabaka tartışmasını yürütmek için başvurulan 'burjuvazi ve kapitalizm' gibi (köken olarak Batılı) kavram setleri, çalışmanın odak noktasını oluşturan sınıflaşma sürecinin dinamiklerinin birbirine yaklaştığı ve uzlaşmaz olduğu noktaları eşzamanlı olarak irdelememizi mümkün kılacak türden kilit kavramlardır.

Doğulu/İslâmî bağlama aitliği çerçevesinde incelenen Türkiye bağlamının sınıflaşma öyküsünü ifade etmek için, kapsayıcılığıyla sağlam bir sistem sürdürücü ve taşıyıcı özelliğe sahip dokusuna daha uygun düşen kültürel/siyasal imalarla yüklü "orta-tabaka" (içerici ve hâlâ görece homojen ve bütüncül) kavramı (burjuvazi gibi Batı tipi orta sınıf(lar)[20] olgusuna karşılık gelen bir kavram yerine) tercih edilmiştir. Benim, "orta-tabaka" olarak nitelendirmeyi tercih ettiğim sistem taşıyıcısı unsurun Batılı ekonomi ve demokrasiler-

rek daha yoğun ilişki kurmasına sebebiyet vermiştir (Aktay, 2003: 349). Diğer taraftan İslâmcılık içerisinden yetişmekte olan Pakdil muhafazakârlığın mümkün bir yol olarak İslâmcılığın önünde ciddi tortular oluşturarak hareket sahasının sınırlarını çizdiğini ve sınırladığını düşünmekteydi. Yeni Düzen, Mutlak Düzen, Öğreti, Tanrı Öğretisi, İnanç Uygarlığı, Devrim gibi kavramlarla Pakdil İslâm dinine ve Kuran-ı Kerim'e alışılmışın dışında vurgularla yeni bir yorumda ve lügatçe üretiminde bulunmuştu. Böylece gündelik dil içinde olağan-sıradan bir durumu ve nitelemeyi işaret eden dini pratik ve teamülleri dolaylı bir anlatımla yenilmeyi hedeflemiştir (Demirci, 2002). Onun üzerinde çok durduğu dil meselesinin hedefinin yerleşik bir beklenti ve politik söylemlerin uzağına çekilerek anlaşılmasına hizmet ettiği görülür. Fakat bu düşüncesinin kimi kitaplarında geleneksel olana karşı zaafla ve bu zaafın doğurduğu terminolojik geriye ket vurmalarla ertelendiği de görülmektedir. Bu ertelenen tavrın dönem itibariyle Türkiye'deki görünüm şekilleri yine muhafazakârlığa eklenebilecek bir yapı göstermektedir.

Edebiyat dergisinde holding reklamları alınmaz prensibiyle kapitalizme karşı tavrını netleştirirken, İslâmcılığın daha sonraki seyri için de önemli bir ufka işaret etmiş oluyordu. Son bölümde ele aldığımız kapitalizmle ilişkisi dolayısıyla yeni-İslâmcılığın mülkiyet hakkındaki görüşlerinin bizzat klasik veya geleneksel İslâmî anlayışlar içinde belli-belirsiz bir yeniliği, bir içtihadı temsil ettiği üzerinde ayrıca durulmalıdır. Bu belirgin tutumların Türkiye'de sağcılığın özellikle 1980'ler sonrasında sermayeyle ilişkisinde öne çıkan kapitalist zihniyetin, Pakdil'e göre Müslüman tavrın kabul edemeyeceği kadar esnek bir yapı arz etmesi karşısında gösterilmiş olması, onun ayrıca İslâm'a veya (genellikle bu tür bir terminolojiyi kullanmasa bile kategorik olarak) İslâmcı düşünceye yüklediği misyonun sınırlarını işaret edebilecek niteliktedir.

EDEBİYAT *DERGİSİ VE DİL TUTUMU*

Niçin yazıyoruz? Nedir amacı kalemi elimize alışımızın? Yazar önce bunları düşünerek masaya oturan kişidir. Bir ağacın çiçek açması gibidir yazının yazılması. Bir kadın doğum yapar sancının sonu muştudur, yazarında cümleleri öyle. Yazar ondan dönemez artık, bağlanmıştır (Pakdil, 1969: 3).

deki karşılıkları, bilindiği gibi, kapitalist sistemin egemenleri ve/veya taşıyıcıları olarak değerlendirilen burjuvazidir.

Doğu'nun, neredeyse yönetici sınıf dışındaki herkesi kapsayacak kadar yaygın, statik ve sisteme içkin bir biçimde "sistem taşıyıcısı" olmuş "orta-tabaka" gerçeğine bütün klasik düşünürlerin bir biçimde kapitalizmin ortaya çıkışında kilit bir rol biçtiği Batılı "burjuvazi" karşılık gelmektedir. Lakin, bu, 'burjuvazi'yi temsil eden insan gruplarının gerçeklik düzeyinde "radikal" bir biçimde farklılaşmış olması, kendisine tekabül edecek kavram seçimini, konunun doğru bir algılanışı için, son derece önemli kıldığı gerçeğini değiştirmemektedir. "Burjuvazi" kavramı karşısındaki 'mesafeli duruş'u(muzu)n, çok daha fazla sayıda haklı nedene dayandığı açıktır.[21] Ancak, Batılı bağlamın karmaşık-parçalı, 'ortak kategoriler altında topla(n)maya' adeta direnen doğasına karşın,

Pakdil, 1969 yılında *Edebiyat Dergisi*'ni, çevresindeki arkadaşlarıyla beraber çıkarmaya başlamıştır. Çıkış amaçlarının başında Batı düşüncesiyle bir hesaplaşma ve bu hesaplaşma sonunda kimliğimize ait niteliklerin yeniden kazanımı ve edebi metinlerle zenginleştirilmesi bulunmaktaydı. Dergi hiç şüphesiz yeni edebiyatçıların beslenerek yetişecekleri ve aynı zamanda derginin söylemini de geliştirecekleri bir okul haline gelmiştir. Bu okul içerisinde İslâm düşüncesinden beslenen bir terminoloji de *Edebiyat Dergisi* çevresinde estetik dolaşıma sokulmuştu: Biat, Arat, Hicret, İns, Ahid gibi kelimelerin kullanımı zamanın edebiyat çevrelerinde tepkiyle karşılansa da Pakdil'in verdiği cevap estetik bir yığmanın bilincini ve kaygısını işaret eder:

> *Bile bile koyduk o sözcükleri; biat'i, ins'i, hicret'i. Bunlar İslâm öğretisinin temel sözcükleri de onun için seçtik bunları. O öğretinin kuramsal yapısını anımsatmak için, önce bizim gözümüzün önünde bulunsun istedik. Bundan doğal ne olabilir?* (Pakdil, 1977: 196).

Dergide yazıları yayımlananların yazdıkları zamanla kitaplaştırılarak, Edebiyat Dergisi Yayınları bünyesinde yayımlandı. Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Alaeddin Özdenören, Erdem Bayazıt, M. Âkif İnan, İsmail Kıllıoğlu, Osman Sarı, Arif Ay, Turan Koç, Ali Göçer, İbrahim Demirci, Hüseyin Su, Ali Karaçalı, İdris Hamza, Ali Ulvi Temel, Fuat Altınsoy, Kamil Aydoğan, Sezai Uğurlu, İlhami Çiçek, İrfan Çevik gibi daha sonra İslâmcı düşünce ve edebiyatın önemli isimleri arasına geçecek isimlerin ilk kitapları da bu yayınevinden çıkmış olacaktı. Batı karşıtlığını esas almasına rağmen dergi yayınları arasında sonradan kitaplaşacak olan Batılı yazarlardan çeviriler de hem derginin hem yayınevinin vitrininde önemli bir yer tutacaktı. Örneğin, Jacques Prévert'den *Harikalar Tablosu, Ay Operası.* Guillevic'ten *Kasırganın Çatırtıları,* daha da önemlisi: *Çağdaş Arap Şiiri, Güldeste,* tümüyle Fransızca'dan ve hepsi de Pakdil'in çevirileriydi; *Çağdaş Arap Öyküsü* ise *Edebiyat Dergisi* yazarlarının (N. Pakdil, Ali Ulvi Temel, Turan Koç, Arif Ay) çevirilerinden oluşuyordu

Pakdil'in yazın eylemini inceleyecek olursak onun titiz bir dil arkeologu olduğunu görürüz. Bilişsel olanla coşkunsal arasında coşkunsal olana doğru ilerleyen zihinsel evrilme sürecinde Rus biçimcilerinin salt metinden yola çıkarak yazınsal olanı mutlaklaştırmalarına benzer bir tavır içerisindedir.

çağdaş toplum düzenleri bağlamında da sistem taşıyıcısı olmak durumunda olan orta sınıf(lar) kategorisinin, gerek ortaya çıkış koşulları, gerekse de barındıkları sistemle ilişkileri bakımından taşıdıkları özellikler ve süreklilik şartları gibi kriterler açısından homojen bir görünüme sahip olma yolunda oldukları bu noktada ayrıca belirtilmelidir. Zira bu grubun, gerek ortaya çıkışı sırasında, gerekse de tarih sahnesine çağdaş kapitalizmin egemenleri olan "burjuvazi" olarak çıkarlarken, Batı'nın hiyerarşik ve ayrıcalıklara dayalı dışlayıcı temel kurumlarına karşı eşitlikçi ve içerici bir ilişki kodunu getirmeye çalışmasıyla Doğulu/İslâmî bağlamın eşitlikçi ve içerici orta tabaka gerçeğine soyut idealler düzeyinde de olsa yaklaştığı ileri sürülebilir. Yine de, Batı'da, "sistem taşıyıcısı orta-tabaka" rolüyle çelişik olarak, mevcut sistemin temel kurumlarına karşı ve ona alternatif olarak (da)

Coşkunsal metinlerin sürmekte olan tek düze gidişe, yabancılaşmaya karşı en güçlü dirençlerden birisi olabileceğini düşünmektedir.

Pakdil yazıyla arasına girebilecek unsurları tehlike olarak addeder. Nitekim erken dönem yapıtlarından birisinde Paris'teki kahve ve hayatın akışındaki oyalamayı yazıdan uzaklaşmak olarak hisseder ve bu psikolojik baskıyı üzerinden atmaya çalışır. Kendi kökleriyle (düşünsel) bağlarındaki diriliği her zaman muhafaza etmeye çalışır (Pakdil, 1999a: 46, 34). Yazının evrensel bir olanak olduğunun bilinciyle edebiyata yönelişi kutsayan bu tavır, bir günlük tadında bütün kitaplarına dağılmıştır. Yazının kamuya sunulmasına kadar olan kısmı "emek" olarak tanımlayan Pakdil'e göre bu kavram *sömürüye* karşı en iyi korunaktır.

Batı'nın dönüşümü devam etmektedir ama isyancı bir söylemin bu dönüştürme çabalarını boşa çıkarabileceğini düşünmektedir. Böylece bütün yapıtlarında hep aynı çabanın sûreti göze çarpar: İsyancı direnişin odağında yaşamak eyleminin dönüştürdüğü bir dil. En küçük yaşam tecrübelerine en yüksek dikkati göstererek modern hayatın sığlığını işaret etmekte kullanacağı, titiz seçilmiş kelimelerle bir araya getirilmiş, tiyatrolarında evrensel simgelerin (palyaço, insan) (Pakdil, 1980) arkasından rahatlıkla konuşabilen bir dil. Daha sonra gelecek olan cümle kurma mücadelesi ise bir anlamda direnişi gösteren önemli bir eylemdir onun için. İçinde bulunduğu gerilimi, mevcut olanın yitip giderek yerine gelmekte olan Batı uygarlığı karşısında cümleler kurarak edebiyatın dinamiklerini harekete geçirmeye çalışacaktır. Tüm bu direniş cümlelerinin bir kitap haline gelmesi ise artık "harlı bir ateştir."

Bu çaba onu Sartre'cı bir varoluşçuluk söylemine benzer bir şekilde (onunki kadar teorik saptamaları olmayan) modernliği saçma bir parodi şeklinde betimlemeye yöneltir. Önemli bir farkla ki, Pakdil, varoluşun gerisinde bir "öz" olduğunu düşünür. Şimdi yaşanılan hayatı ona saçma olarak nitelendirtecek olan bu öz, İslâm akaidinden başka bir şey değildir. Sartre'ın ilk romanı olan *Bulantı*'nın kahramanı Antoine Roquentin'in dünyayı algılamasındaki bütünsel anlamsızlık ile onun kitaplarının anlatıcılarının tasvirleri arasında çok belirgin benzerlikler bulunmaktadır. Pakdil burada olmalarının saçma olduğunu düşündüğü bütün Batılılaşma çabalarının, oldukları gibi olmalarının hiçbir yeter sebebe sahip olmadığını ve kültürel, çevresel ve siyasî sorunlar doğurduğunu düşünmekte ve

ortaya çıkan 'burjuvazi', böylece, sistem yıkıcı ve kurucu-taşıyıcı olmak üzere birbiriyle çelişmeye aday ikili bir işlevin konusudur. Ancak, çok da uzun olmayan bir vadede ve biraz da 'işin doğası gereği' görülmüştür ki, karşı oldukları, ama sonuç olarak için(d)e doğdukları dışlayıcı sistemin temel özellikleri bu yeni "model" sınıf tarafından yeniden üretilmiştir. Hiyerarşik ve dışlayıcı Batılı *habitus*'u yeniden üreterek, yaptıkları, aristokrasinin kahramanlık etiğinin ve kilisenin dışlayıcı otoritesinin bir benzerini, burjuvazinin egemenliğindeki sözde ayrıcalıklardan bütünüyle arındırılmış 'tekelci piyasa'nın keskinleştirdiği 'sınıflı' çağdaş toplum modelinde yeniden hayatiyet kazandırmak olmuştur. Çıkar temelli ve parçalı, sınıflararası ilişkiler bakımından da en iyi olasılıkla her şeyi kendine yontarak 'araçsallaştıran manipülatif karakteriyle" parti siyasetine dayanan bir demokrasi anlayışı bu

hayata bir anlam ve tutarlılık kazandırmanın yolunun İslâmî değerlere sarılmaktan geçtiğini savunmaktadır. Fakat bu sarılmanın mahiyeti üzerinde çok fazla durmadan İslâmî pratiklerin uygulama biçimlerini kitaplarında namaz kılmak üzerine yazdıklarıyla ya da *Edebiyat Dergisi*'nde "banka ve içki reklamı alınmaz" uyarısıyla bir tavra dönüştürdüğünü görmekteyizdir.

> *Bir yazar, kendi söylemini sorgularken de, kullanabildiği fiillerin tüm zamanlarında, çoğulun daha kapsamlı kavranabilmesi için tekilin daha da yalınlaştırılarak yoğunlaştırılmasının mutlak gerekliliğinin altını çiziyor: o yöne doğru hayatın formunu korumak: net diyet tek: yazının iç tutanağında* (Pakdil, 1999b: 36).

Diğer taraftan söylemin düzeyini yatay konumda, *Edebiyat Dergisi* içerisinde yapmaya çalıştığı gibi İslâmî terminolojiden beslenerek yayar: Örneğin İslâm öğretisi için "mutlak düzen", "devrim" gibi kelimeleri kullanır. Bu kullanım erken dönem yapıtlarından itibaren başlamış ve yukarıda bahsettiğim dikey yoğunlaşma halleriyle beslenerek bir bütünlük oluşturmuştur:

> *[S]top - yürüyordu. Koltuğunda Kudüs'üyle, bir elinde yazı makinesiyle, bir elinde çantasıyla. Bu, kesin; emîndi kendisi de; vicdanında derin kazılar yapmaya çalışa çalışa* (Pakdil, 1997a: 45)

Pakdil'in ümmet estetiği içinde Kudüs'ün, Afrika'nın çok özel bir yeri vardır. Bu konudaki ilgisi, sağcı Türk edebiyatının kulağını tıkamış olduğu İslâm dünyasının edebi ürünlerini çevirip Türkçe'de yeniden üretme çabalarına yön verirken, İslâmcılığın enternasyonalist veya ümmetçi siyasî ilgisinin estetik ayağını güçlü bir biçimde beslemiştir.

31 Ocak 1984'te dergi fiilen kapanmıştı ve bu kapanışın sebeplerinin başında derginin kendisine çizdiği misyondan giderek uzaklaşması, Pakdil'in kendisine ve dergiye yüklediği anlamın reel durum karşısında düşsel-ütopik kalması, bu çelişkinin artık taşınamaz olması gibi sebepler bulunmaktaydı. Dergi kapandıktan sonra on üç yıl Pakdil bir sessizlik dönemi içerisine girdi. Esasen derginin yayımlandığı zamanlarda bile benimsediği üslubu imalı ve sembolik anlatımlarıyla itibariyle Pakdil, yeterince münzevi bir konumu sürekli olarak tahkim etmeye devam ediyordu. Reel siyasetin imkânlarına dair inançsızlığı onu bir bakıma apolitik hatta anti-politik bir tavrı sürekli olarak

sisteme eşlik ettiğinden (ve dahası, bu yeni düzen, şayet kitleleri bütünüyle dışlayıp konu-dışı ilan etmeyeceksek, kitleler nezdinde bütünüyle şaibeli veya kabul edilemez olduğundan) aslında "demokrasi" iddiasıyla da modern kapitalizm, hiçbir zaman herkese eşit olanaklar vaat eden bir sistem olarak ayakları yere basan gerçekçi bir proje olarak takdim edilemezdi. Bu durumda, Batılı bağlamın taşıyıcı unsurları olan 'orta sınıf(lar)', varlıklarını dayandıracakları en temel unsurdan geçmişte de şimdi de yoksun(du)lar. Oysa, Doğulu/İslâmî bağlamlar için bunun tam tersi söz konusudur. Derin tarihselliğiyle topluma ve kültüre mal olmuş ve bu nedenle de 'siyaset aygıtı'nın yokluğunda bile (belki de asıl onun yokluğunda) kendisine bir varlık zemini bulabilen "parçalı ve hiyerarşik olmayan kültür ve etik" temelinde yükselen Doğulu "orta-tabaka"nın sahip olduğu değer ve özelliklerin

telkin etmeye itiyordu. İslâmcı siyasal düşüncenin genlerindeki anti-siyasal reflekslerin büyük ölçüde bu tarz yaklaşımlardan kapılmış olduğunu söylemek abartılı olmaz sanırız. Onun gerek mülkiyete gerekse siyasete karşı topyekûn tutumu "kirli siyasa" ve "kirli mülkiyet" nitelemeleriyle şöhret bulacak, bu konuda Müslüman kesimlerin sonradan iyice gelişecek pratik ve pragmatik ihtiyaçları için elverişli bir "mood" sağlamaktan uzak kalacaktır. Pakdil'in 1984 yılında karar verdiği jübilesinde etkili olan unsurlardan birisi Turgut Özal'ın muhafazakâr kişiliğiyle giriştiği liberal ekonomik politikaların hem siyaseti yozlaştırdığına dair edindiği güçlü izlenim, hem de dindarların mülkiyet ilişkilerinin kapitalist düzen içindeki formatına uyarlanmaya yatkınlığı karşısında duyduğu hayal kırıklığı olduğu söylenebilir. Onun tepkisini KDV'yi bir bardağı taşıran son damla olarak nitelemek suretiyle yayınevinin bütün kitaplarını edebiyat dergisi bürosunun önünde KDV'siz, hatta ücretsiz dağıtmaya karar verecek şekilde gösterdiği biliniyor. Bu eylemle başlattığı sessizlik dönemi onun okurlarının artmasına ve İslâmcı camia içerisinde güçlü bir yere oturmasına neden olmuştur. Hiç şüphesiz Nuri Pakdil için yepyeni bir dönem başlamıştır ve onu sükûtun olanaklarıyla beslenen bir söylem geliştirmeye doğru ilerletmiştir.

SÜKÛT SÛRETİNDE, İSLÂMCILIK VE YAZIN

On üç yıllık sessizliğini Şubat 1997'de yine Edebiyat Dergisi Yayınları'ndan çıkan *Sükût Sûretinde* adlı kitabıyla bozmuştur. Onun Türkiye'deki İslâm düşüncesi içerisindeki özel konumu, özellikle *Edebiyat Dergisi* kapandıktan sonra, bir Müslüman olarak kurumlarıyla liberal-kapitalist sömürünün alt ve üst yapılanmalarına ve yabancılaşmaya, kültürel ve siyasî destek veren devlet politikaları karşısındaki "direnişini" giderek yalnızlığa ve toplumsal bir bedensizliğe dönüştüren yazısının ufkunun gerisindeki bu amaçlarda aranmalıdır:

> *Kuşku mu var? Hiç mekanik olur mu direniş? Devingenlik kavramının çekilen her kopyası direnişin hammaddesini verir bize. Manevra çeşitliliğinde direnişin üstüne yoktur. Geriye çekilmesiz manevralardır bunlar da. Gözetleme deliklerinden yönetilir çoğu da. Dilin derin lâbirentlerinde, en önde yürüyen gene direniş. Çağrışımlar alanını da gene o genişletir* (Pakdil, 1998: 21).

buna uyumlandırılmış bir (modern) 'devlet aygıtı'yla ilişkilendirilince daha da serpilip güçleneceği dahi öngörülebilir (Althusser'in [1994] aşağıdaki bölümde daha yakın biçimde ilişkilendirilecek olan 'devletin ideolojik aygıtları'nın Batılı bağlamda kültürel dokuya nüfuz edemeyen bir yüzeysel siyasallığa tekabül ettiği bağlantısını kurarak).

Kitlesel ölçekte paylaşılan bir "ortak etik" temeline yapılan bu vurgunun eşlik ettiği "dayanışmacı ve eşitlikçi" ekonomik ilişkiler alanına karşılık gelecek terminolojik tercihimizi, bize değer yargılarından görece arınık bir ortak zemin sağlayan, "Weberyen/Schumpeteryen girişimci"den (Schumpeter, 1950; Weber, 1992) yana yaptık. Ancak, her şeye rağmen, bu kavramla ilişkilendirilmesi söz konusu olduğunda, Doğulu bağlam için, bağımsız yaratıcı bireyler üzerinde yükselen girişimcilikle, kanaatkâr ve rekabetçi değil daya-

Bu cümlede ifade edildiği gibi düşünce dünyası tekilliğin koyu renklerine doğru siyasî-politik bir eksenden yalnızca edebiyatçı kimliğe doğru yayılmıştır. Edebiyat, İslâm siyasî geleneği içerisinde siyasetçilerin aymaz tutumlarına karşı ulema ve zahitlerin alışılmış kinik tavırlarının bugünkü bir yeniden-ifadesi olarak da okunabilir. Birçok İslâmcı için Nuri Pakdil'in, hatta Sezai Karakoç'un benzer tavırları İslâm tarihindeki eşitlikçi ve anti-mülkiyetçi fikirleri ve mücadeleleriyle bilinen bir Ebu Zerr kişiliğiyle ortak bir çağrışım alanına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Pakdil'in bakış açısı her şeyden önce, onun kendi kendisine oluşturduğu bir iç denetimin ve bu denetimin herhangi bir iradî zaafa uğramadan oluşmuş mevcudiyetiyle temellenir ve *toplumsal cangılı* ve kipleri bu süzgeçten geçirdikten sonra kelimelere döker. Bu elbette kuşkucu tavırdan uzak bir netlikle, mevcut dilin imkânlarını kendi iç denetiminin sınırlarına doğru yaymakla elde edilebilecek bir süreçtir. Kitaplarının birçoğunda çeşitli kelimeler için düşülmüş dipnotların "bir yanlışlık yoktur" uyarılarından ibaret olmasının sebebi, bu sınırları kendi pratik konuşma diliyle açmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır:

Çoğunlukla bir biçimbilimci olarak kendi yazılarının arkasındaki İslâmcı kişiliğin düzlemlerini araştırır ve bu araştırmalarının sonuçlarını kitaplarıyla nesnel bir bedene dönüştürmek ister. Amacı bütün kitaplarının ardındaki yazarın (biçimsel, sanatsal ve ideolojik) gölgesini okura hep aynı organik bütünlükte verebilmektir. Bu bütünlüğün formları duyumsal tikellik olarak görülebilir, fakat bu tikelliğin yoğunlaşma hali onun poetikasının temellerini belirler. Bununla beraber bu poetikanın beslendiği en derin damar İslâm düşüncesinin modern hayatın içindeki görünüm formlarını belirlemek ve bu formları bir direniş kipi haline getirmektir. Çünkü her davranış bir metindir. Bu metnin içerisinden çıkan diyalojik özler Pakdil'e göre İslâm'ın unutulan ya da unutturulan, giderek yabancılaşan veçhesini betimlemektedir. Yabancılaşma olarak adlandırdığı bu unutuş ülkemizde 1923'ten beri olmaktaysa da Pakdil bunu daha sonra Asr-ı Saadet'ten beri kurgulayarak geliştirmiştir. Bu veçhenin onun üslubunda belirişi sözün en yüzeydeki anlamıyla ve aslında kendi belleğinden çok okurun belleğindeki özlere işaret etme olarak ortaya çıkar:

nışmacı Doğulu/İslâmî insan tipi arasındaki uzlaşmazlığın giderilmesini sağlayan koşulların izah edilmesi gerekir. Bu bağdaşırlığın genel koşullarını ortaya koyması bakımından, daha önce de değinilen kapitalizm-sonrası (post-kapitalist) ekonomilerin küçüklük (tek kişiye kadar küçülebilen ölçek konusunun eşitlikçi-dayanışmacı bağlamı desteklemesi anlamında), esneklik ve informellik gibi gereklerinin bu uzlaşırlığı bizatihi hazırlayan faktörler önemlidir. Bunların yanında, tek kişilik etkinlikle küçük ölçek arasında bir kapsayıcılığa sahip bu kavramın, İslâm'ın geniş kesimlerin olabildiğince aynı potada eritilmesini gerektiren maddi altyapıyla son derece uyumlu olduğunu görmek için izleyen bölüm(ler)de, insan çabası/emeği ekseninde anlam kazanan 'yaratıcı ve dinamik' girişimcinin sadece MÜSİAD değil, Hak-İş bağlamındaki geçerliliğinin ispatına çalışılacaktır.

Bizim uygarlığımız da, gün doğmadan kalkma, güneşle beraber doğayı gözetleme, doğayı algılamaya çalışma uygarlığı değil midir? Erken uyananlarımızla doludur tarihimiz: atalarımız, onların da ataları erken kalkarlardı. Unutulur mu hiç, Maraş'taki evimizde erkenden kalkılırdı, gün doğmadan kalkılırdı (Pakdil, 1999a: 20).

Bu betimleme biçimi daha sonra Rasim Özdenören'in ve Cahit Zarifoğlu'nun birçok denemesinde ortaya çıkacak olan aynı özcü simetriye sahiptir.

MÜLKİYET VE İSLÂM

Sömürü karşısında evrensel bir bakış açısı vardır Pakdil'in. Bu bağlamda, Ortadoğu ve Afrika coğrafyaları sıkça zikredilir ve kurtarılması, özgürlüklerine kavuşmaları gereğinden bahsederken bir başka enternasyonal düşünce olan sosyalizme ait bir lügatçeyi kullanır. Emek, mülkiyet gibi kavramları sıklıkla kullansa da sosyalist düşünden beslenmesi bir hayli sınırlıdır. Yazılarında çoğunlukla mülkiyet düşmanlığı olarak algılanabilecek mesajlar vardır. *Ahid Kulesi* adlı yapıtındaki Militan şiiri ve *Derviş Hüneri* adlı yapıtında Galata Köprüsü'yle kurulan çağrışım bunun en iyi örneklerindendir:

MİLİTAN
Mülkiyetini yakan
Kökleri kalbe takan (Pakdil, 1997b: 83)

Galata yağlı, delik derinlerinden boynunu uzatmış: hep mülkiyeti gösterdiğinden mi bitap diyeceğin ya düşmemiş gene: yapan işçilerin alınteri tutuyor (Pakdil, 1997a: 15).

Sonuç olarak Nuri Pakdil bir din söylemi geliştirmekten ziyade, edebi yazının sınırlarında dolaşmayı seçmiş bir yazardır. Edebi örneklerin toplumun katmanlarında yayılmasıyla kültürel bir dönüşümün ve direnişin izini sürmüştür. Bugün bakıldığında *Edebiyat Dergisi* çevresindeki birçok ismin farklı edebi dağılım içerisinde önemli yerlerde olduğunu görüyoruz. Rasim Özdenören, Hüseyin Su gibi kimi hikâyeciler, Cahit Zarifoğlu, İlhami Çiçek gibi şairler onun kavramlarının izini sürmek yerine, edebi derinleşmeyi seçmişlerdir. Diğer taraftan Osman Sarı ve Arif Ay gibi isimlerin de yatay bir yoğunlaşmayla nispeten onun izinde olduğu söylenebilir. Dil tutumundaki belirgin tutumların ise, İbrahim Demirci'yle denemeci bir hüviyete büründüğü görülebilir.

HEM SERMAYEDAR HEM EMEKTAR: GİRİŞİMCİ

MÜSİAD'ın emek ve sermaye boyutlarının kesiştiği "çelişkili" konumunu anlamada girişimcilik, bizim için kilit kavramdır. Girişimcilik, derneğin küçük ve orta ölçekli işletmeleri örgütlüyor olmasından kaynaklanan yapısal özgünlüklerini yakalamamızı sağlarken; bütün bu farklılaşma, modern anlamda işçileşme ve işverenleşme pratikleri hayata geçerken neden ve nasıl olup da "ideal tipik" anlamıyla Batı-tipi bir katı sınıflaşmadan uzak kalabileceklerinin izahını da mümkün kılar. Ayrıca bu kavramla, konunun yapısal ve sosyo-ekonomik yanlarıyla, kültür-bağlantılı değerler ve inanç alanıyla ilintili yanlarının birlikte ele alınması da mümkün hale gelecektir.

Çalışma yaşamındaki mevcudiyeti, çoğu durumda bütünüyle sahip olduğu "in-

sani ve sosyo-kültürel sermaye"lere bağlı olan üretken/dinamik ve yaratıcı girişimci ile Marx'ın en tanımlayıcı özelliği 'aç gözlülüğü ve sömürü" olan sermayedarı arasında çok az bir bağlantı kurulabilir. Weber'in 'Protestan girişimcisi'nin dinsel anlamlarla yüklü çabasını seküler ifadelerle güncellersek eğer, bu girişimci açısından çalışma sürecine damgasını vuran, güç koşullarda yapmaya koyulduğu ve mutlaka para kazanmanın ötesinde anlamlar yüklediği (ya da yüklemek zorunda kaldığı) bu işi, alnının akıyla bitirme isteği, bütün bu sürece damgasını vuran asıl unsurdur. Biraz edebî bir dille, hani şu "ekmeği bile sıksa su çıkaran cinsten, neredeyse yoktan var eden" 'Weberyen/Schumpeteryen girişimci' mutlaka şayet yanında çalışanlar kadar değilse, onlardan daha fazla ve uzun sürelerle çalışıyordur: Zira, giriştiği bu iş bu kişi için basitçe bir iş olmanın ötesinde bir varlık nedeni veya kişisel bir 'takıntı'dır. Görüştüğüm birçok MÜSİAD üyesinin bu özelliğe farklı derecelerde de olsa bir biçimde sahip olduğunu gözlemledim. Batı'dakinin aksine, hâkim kültürel ortamın benzerlik ve dayanışmayı destekleyip perçinleyen özelliği dikkate alındığında, girişimci ile yanında çalıştırdıkları arasındaki çıkar ve yaşam tarzı farklılaşmasının şiddeti çoğu durumda yok denilebilecek kadar düşüktür.

SosyoEekonomik ve
Yapısal Açıklamalar

Hak-İş'in, TÜSİAD'la aralarındaki, işçilerin sendikalılaşmalarını makul karşılayan tutumundan kaynaklanan "iyi" münasebet kadar, MÜSİAD'la olan ilişkilerin 'çekişmeli' niteliği açısından ölçek konusu kilittir. Bilindiği gibi TÜSİAD, az sayıda (çok) büyük ölçekli işletmelerden oluşurken, MÜSİAD çok sayıda küçük ve orta ölçekli işletmeden oluşmaktadır. Küçük işletmelerde, "geleneksel-paternalist" (1992: 61-2; Özdemir, 2001: 234 vd.) esnek çalışma formlarının geçerliliği; buna mukabil, büyüklerde yasal ve yüksel profesyonellik özelliklerinin hâkim olduğu bilinmektedir. Girişimcinin kendisini yanında çalıştırdığı işçiden ayırmaması durumunda işçinin sendikalı olmasına gösterdiği tepkinin şiddeti de artabilmektedir. Buna mukabil, profesyonellik ve ölçek arttıkça, hem işçiyle kurulan özdeşlik, hem de işçinin bir (sendika) çatısı örgütlenmesi fikrine yönelik tepkisellik belirgin olarak azalıyordu; bu tespit, büyük ölçek ve yüksek profesyonelliğe sahip TÜSİAD için de bir çıkarımda bulunmamızı sağlar. Batılı girişimcinin aristokrat geleneği izleyerek kendisini yanında çalıştırdıklarından farklılaştırma çabası,[22] MÜSİAD örneği için tipik değildir.[23] Bunun (küçük) girişimciye tek tek bütün işçilerin ve hatta onların ailelerinin sorunlarıyla da ilgilenmek durumunda kalmak gibi ek bir yük getirdiği bile düşünülebilir. TÜSİAD'ın da dahil olduğu büyük ölçekli işletmeler açısındansa, tam tersine, özellikle de mevcut düzen açısından bir tehdit olmaktan çıkmış günümüz sendikacılığının özellikleri dikkate alındığında, sendikalılaşmış işçinin işvereninin işini kolaylaştırdığı bile ileri sürülebilir.

Dayanışma örgütleri olarak sendikaların bizatihi Batı'da tezahür etme koşulları olan kitlesel fabrika üretiminin yol açtığı ihtiyaç temelinin (kitlesel fabrika üretimiyle karakterize olan, eski sistemin her türlü koruyucu mekanizmasının dışında kalmış, sözde "serf"likten "özgür emek"liğe terfi eden "yığınlar"ı örgütleme zorunluluğuyla karakterize edilebilecek) günümüzün küçük ölçek ve esnek formlara yönelmiş Batılı işçinin örgütlenme ihtiyacını bile karşılayamayacağı ileri sürülebilir - bambaşka bir sosyo-kültürel ortamın çalışanlarının ihtiyacına cevap vermek şöyle dursun. Modernleşme ve sanayileşme yolunda alınan bütün yola karşın, Türkiye'de "işçi olarak çalışan kişiler"in (eski) sistemle olan bağları bütünüyle kopmuş değildir; Türkiye'de işçi-

nin Marx'ın sözünü ettiği "mülksüzleşme"yi yaşamamış olduğu, yani "serbest piyasa"nın satacak emeğinden başka bir şeyi olmayan "özgür emek"ine dönüşmediği söylenebilir. Hele de küçük ölçek söz konusu olduğunda, toplumsal-kültürel bağlamdan kopuk Batı tipi bir kitlesel/"yığınlaşmış" işçi profiliyle karşı karşıya olmadığımız kesindir.[24]

Özetle, Türkiye'de çalışan ya da işçi de, ya yarı çiftçi ya da yarı zanaatkâr konumunda olup, aslında hem nicelik hem de niteliksel ölçülere göre, MÜSİAD'ın girişimcisinden çok farklı bir yere oturtulamayacaktır. Tekrarlamak pahasına belirtmeliyim ki, bu çalışmanın problematiği açısından bütün bu nedenlerle işçinin, "küçük üreticiye" yakın bir konuma, "girişimci işveren"in de işçiye yakın bir emektar konuma yerleştirilmesi gerekir. Bu durum, iki "kategori" arasındaki ilişkilerin neden "klasik" emek-sermaye çatışması merkezinde anlaşılamayacağının da temel nedenidir.

Zihniyet Temelli Açıklamalar

Topyekün (sistemik) dönüşümün bir işareti olarak, maddi-yapısal değişim süreciyle eşzamanlı ve ona paralel olarak deneyimlenen dinsel/kültürel ve bilinç alanlarındaki farklılaşma ve çeşitlenmenin önemine değinilmişti. Radikal değişim ve dönüşüm dönemlerinin karakteristik özelliklerinden biri olan ideolojik/düşünsel çeşitlilik ve bunlara bağlı olarak çeşitlenen alternatif çözüm arayışlarının (Wuthnow, 1987: 222, 231; 1988: 476 vd.,) İslâmî bağlamın geleneksel dokusu söz konusu olduğunda, bir noktada sentez bir dengeye ulaşarak modern çalışma yaşamına dair ilişki ve kurumlaşmaları da içerecek bir yeni özgün modeli üretmesi beklenebilir. Çelişki ve hatta bazen çatışmaya varan sert fikir ayrılıklarının ve çatışmalarının sonucunda, "İslâm'a uygunluğu" konusunda 'bütün tarafların' bir şekilde fikir birliği içinde olabilecekleri bir yeni 'sentez-model'. Bir bakıma, bu çalışmayla yapılmaya çalışılan, tam da bu yeni 'sentez-denge'nin ne ölçüde eski dayanışmacı/eşitlikçi toplum düzenini farklı formlar altında olsa yeniden üretmeye; ve ne denli modern sanayi toplumlarına içkin sayılabilecek dışlayıcı ve hiyerarşik özelliklerin etkisine maruz kalmaya gebe olduğunu ortaya koymaktır.

Bu durumda, çatışma ve mücadele açısından doğulu *habitus*'un insanlarını harekete geçirecek dinamiğin, maddi dışlama ve eşitsizliklerden ziyade kültürel ve 'manevi dışlama ve aşağılamalar' olmasını beklemek daha akla yakın gözükmektedir.[25] Nitekim, MÜSİAD'lı işadamlarının ifadelerine sıklıkla yansıyan, çalışanı (ama genel olarak insanı da) aşağılayıcı olabilecek davranışlardan kaçınmaya azami özeni gösterdiklerini ima eden ifadeleri de bu eksende anlamlandırabiliriz. Bu duyarlılık kendisini, aynı mekânda yemek yeme, işletmenin her düzeyinde yapılan işin girişimci tarafından da zaman zaman yapılması vb. "birlik-beraberlik duygusunu" öne çıkaran ve perçinleyen uygulamalarda gösterir. Aynı şekilde, bazı işadamları, örneğin, herkesin kriz nedeniyle eleman çıkardığı dönemde bu duyarlılıkları nedeniyle işçi çıkart(a)mayıp, ellerinde ne varsa yanlarında çalışanlarla bölüşmek durumunda hissedebilmişlerdir kendilerini.[26] Bu bağlamda, bazı işadamlarının evleri ve arabaları dışındaki hiçbir şeyi kendi kişisel mülkleri olarak ('Mülk'ün Allah'ın olduğu inancı gereği) görmediklerini de belirtmeliyim: Bu nokta (kendilerinin olmayan bir servetin idare edildiği inancı/bilinci), işadamlarının davranış ve kararlarında (kaba) kişisel çıkarların neden ve nasıl belirleyici olmadığını/olmaması gerektiğini açıklar. Esasen, bu tip konularda gösterilen duyarlılığın ülkemiz için genellenebilir olduğunu ileri sürmek dahi olasıdır Bu noktada, Doğu'nun bu "İslâm(îleşmiş) insan"(ına)a, Batı'nın madde ve kişisel çıkar öncelikli

"ekonomik insanı" karşısında sergilediği zıtlığı öne çıkarmak üzere sanırım biraz daha yakından bakmalıyız:

Sosyolojik İslâmîlik: "Ekonomik İnsan"a Karşı "İslâmî(leşmiş) İnsan"

İslâm toplumlarında, tarihsel olarak klasik "serbest piyasacılık" anlamında olmasa bile,[27] insanın iktisadî etkinliğine özgür bir alan tanınması konusunda oldukça ileri bir performans sergilediği ileri sürülebilir: İnsan ihtiyaçları söz konusu olduğunda, "insanı maddi ve kültürel/manevi ihtiyaçlarıyla bir bütün olarak ele alan" ve herkesi manevi "mertebeye" erişme konusunda eşit biçimde yetkili ve sorumlu sayan özelliği, Batılı bağlamla arasındaki asıl farkı ortaya koyar: Batı'da, katı/formal hiyerarşiye karşılık gelen 'ihtiyaçlar hiyerarşisi'nin Doğu'da "mertebelen(dir)me" şeklini alması, ihtiyaç tayininde insan unsurunun varlığına işaret ettiğinden, ayrıca bir öneme ve anlama sahiptir. Bir insanın diğerine üstünlüğünü veya aşağı konumda oluşunu ancak manevi/ahlakî/kültürel kriterlerle bağlantılı olarak tayin eden Doğulu özelliklerin "ekonomik insan" tanımlamasıyla belli ölçülerde sağlayabileceği uyum, sınırlı olarak insanın maddi-temel ihtiyaçlarının onu öncelikle motive eden temel faktör olması noktasında mümkün olabilir.

Ama, "sınırsız ihtiyaçlar" kabulü, belirgin bir biçimde zenginin lehine, yoksulun ise aleyhine çalıştığından ve sınıfsal kalıplaşmanın asıl müsebbibi olduğundan, dolayısıyla da orta ve uzun vadelerde "toplumsal denge"yi bozması kaçınılmaz olduğundan, İslâmî anlayışla kesinlikle bağdaşmayacaktır (Maruf, 1995: 56). Birinin ihtiyaçlarının sınırsız olduğunun kabulü, günümüzün Batılı ekonomilerinde olduğu gibi, meseleyi ihtiyaç meselesi olmaktan çıkarıp gücü olanın her istediğini elde etmesine olmayanın da kendi haline terk edilmesine kadar götürür çünkü: Birinin isteklerinin sonsuzca karşılanabilmesi, bir diğerinin yoksulluğunun sonsuzca deneyimlenmesinde bir sorun görmemekle aynı kapıya çıkmaktadır.

Nitekim, bunun sonucu olarak, Batılı *habitus*'un "bireyci-parçalı-kahramanlık etiği" Batılı toplumlarda, zaman içinde, maddi zenginliği erdemlilik garantisi kılmış; erdemin hayata geçişi de ancak varsılın bir ayrıcalığı olarak mümkün olabilmiştir. Maddi zenginliği dinsel kurtuluşun bu dünyadaki göstergesi, yoksulluğu ise dinsel düşüklük belirtisi sayan sürecin son halkası Protestanlıkta bu durum, bilindiği gibi, iyice ayyuka çıkmış; sekülarizasyon sayesinde de ortam tamamen Makyavelist bir 'amaç için her yolun mübah olduğu' 'rasyonel seçmeci' etik-dışı serbestliğe terkedilmiştir.

Doğulu *habitus*'ta ise, maddi servet, manevi ya da kültürel zenginlikle, şayet tersten değilse, hiçbir biçimde bağlantılı görülmemektedir.

Bu kültürde sınırsız olan ve sınırsız değer atfedilen şey ise, manevi/zihinsel ve kültürel ihtiyaçların doyurulmasıyla bağlantılıdır. İnsanlar arasındaki *mertebelendirme* de zaten manevi zenginlik kriterine göre yapılmalıydı. Dar anlamda çalışma ilişkileri söz konusu olduğunda da, Batılı bağlamın öne çıkardığı çatışmacı potansiyel ile, Doğulu bağlamın öne çıkardığı uzlaşmacı ve dayanışmacı özellik arasındaki farklılık dikkat çekicidir. Doğulu *habitus*'un dayandığı insani temel, böylece, sosyo-ekonomik ve kültürel kökenleriyle eşit bir biçimde herkes için bir "kamusal sorumluluk" gerektiren yapısıyla, irade ve karakter sahibi 'şahsiyetler'e dayandırılmak zorunda olduğu için de (kişisel çıkarlarının ötesini göremeyen bireysel etiğe karşı, etik sorumluluk bilinciyle zorlu bir kamusal etkileşim bağlamında kurulmuşluğa gönderme yapan bir karakter oluşumuna tekabül etmesi anlamında) daha elverişlidir. Osmanlı'nın ideal tip olarak gösterilebileceği, ve herkesin temel ihtiyaçlarını karşılamaktan kendisini so-

rumlu sayan bir (patrimonyal) devlet ve (sivil) toplum düzeni de bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Ayrıca, Osmanlı klasik sosyo-ekonomik düzenindeki iş ilişkileri, Batı'nın lonca düzeninin usta, çırak vb. kategorileri ayrı ayrı örgütleyen dışlayıcı/parçalara bölen doğasına karşı, iş dünyasının dışına taşacak denli kapsayıcı ahilik örgütlenmesi (bkz, Çağatay, 1974; Özdemir, (2003b: 76-8) Doğu'ya özgü dayanışmacılığı olduğu kadar doğu tipi sivil toplum ve direniş/mücadele pratiklerinin taşıyıcıları olarak da, günümüzde dikkat yöneltmeyi fazlasıyla hak ederler.

Ancak, zannedilmemelidir ki 'Doğulu-dayanışmacı-İslâmî model'in avantajlı konumundan söz etmek, ortada halihazırda uygulanabilir bir modelin bulunduğunu ileri sürmektir: bir dernek yayını dahi (belki de MÜSİAD'ın yayınları arasında en popüler olanı, *İş Hayatında İslâm Insanı: İslâmî Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri* [1994] başlıklı çalışma) bunun arayışlarla ve belirsizliklerle dolu bir süreç olma özelliğini sergilemektedir.öncelikle, Konunun algılanışındaki "belirsiz ve çoğulcu" karaktere işaret edilmelidir. Fakat, aynı zamanda içinden geçilen değişim/dönüşüm sürecinin bir işareti de olan bu belirsizlik hali, İslâm (tarihi) adına bir zayıflık ya da tezat değil, devamlılık ve tamamlayıcılık olarak da değerlendirilmelidir. Zira, doktrin ağırlıklı olarak katı bir biçimde tanımlanmaya çalışılan 'saf' bir "İslâm insanı"nın, bizatihi İslâm'ın dengeleri/orta yolu gözeten, esnek ve mümkün olduğunca içerici özellikleriyle bağdaşmayacağı düşünülebilir. 'İslâm iklimi'nin, başka şeylerde olduğu gibi dinin idealizasyonunda da aşırılığı men eden sosyo-kültürel ağırlığının bir sonucu olan yaygın sosyolojik İslâmîlik[28] realitesinin payını da buna eklersek, kesin olan şey, sadece dinsel doktrinden beslenmek gibi bir geleneğe yaslanmadığından ve salt ekonomik ya da din-dışı bir sosyolojik gerçeğe hiçbir zaman sahip olmadığından, "İslâmî" ya da "İslâmîleşmiş" insan tipinin, Batılı "ekonomik insan"ın tıpkı aynısı bir şeye dönüşmesi (neredeyse) olanak dışıdır.

FARKLI DİRENİŞ/DAYANIŞMA GELENEKLERİ OLARAK DOĞULU VE BATILI HABİTUSLAR

Çalışmanın girişi kısmındaki metodolojik kaygılarla da vurgulandığı gibi, Hak-İş'in dünya ve Türkiye'deki özgünlüğünü anlayabilmek için bütün direniş ve mücadele biçimlerinin mantığının evrenselliği düşüncesine dayalı klasik bilim anlayışının ötesine geçip farklı sosyo-kültürel bağlamların bu açılardan içerdiği *habitus*'lara yoğunlaşmak gerektiği açıktır. Zira, Batılı sendikacılık pratiğine parçalı/rekabetçi bir sözde "toplumsallık" ve bireyci dinsel-ahlakî bir sosyo-kültürel gelenek damgasını vurmuşken, Doğulu *habitus*'un ("muhalefet etmek" söz konusu olduğunda dahi) sahip olduğu kadim içerici özelliği nedeniyle, dışlayıcı ve çatışmacı bir mücadele temeliyle ne pratik ne de düşünsel düzeyde kolayca uzlaşamayacağı açıktır. Ancak, varoluş gerekçesi ve mantığı açısından içerici, dayanışmacı ve eşitlikçi bir toplum düzenine özlemi yansıtan modern sendikacılığın düşünsel ve tarihsel kökleriyle, Doğulu çatışmacı olmayan/dayanışmacı ve mücadelenin her alana yaygın olan doğasının köklerinin bütünüyle aynı olduğu (örneğin, iş ilişkileri söz konusu olduğunda Batı'nın Doğu'dan esinlendiği dayanışma temelli lonca düzeni vardır bkz. Özdemir, 2003b); ve ayrıca, günümüzün 'küçük/esnek üretim" şartlarının yakın insan ilişkilerine dayalı ve uzlaşmacı bir çalışma ilişkileri çerçevesini dayattığı da hatırdan çıkarılmamalıdır.

Ama farklı *habituslara* aidiyetten kaynaklanan sorunlar kadar, belki bunlardan daha da önemli olan bir diğer nokta da Batılı mücadele/direniş *habitus*'u açısından veri kabul edilen kimi kabullerin so-

runlu doğasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi, bunların başında, mücadele tarihi bakımından işçi sınıfına atfedilen rolün somut karşılığının bulunmaması gelmektedir. Bu çerçevede, teoriden gerçekler planına geçtiğimizde Batılı bağlamda direniş ve mücadele sembolünün sendikalar ve işçiler olduğu iddiası, şayet bir yanılsamadan değilse, 'saf' bir arzudan kaynaklanıyor gibidir. Batı'da kapitalizm yerleşirken ortaya çıkan "sistem karşıtı" mücadeleyi yürüten grup, sanıldığı gibi işçi sınıfı değildir de, bir sonraki düzenin egemenleri kabul edilen burjuvazi veya sistemin "orta tabaka"nın özellik ve değerlerini üreten küçük zanaatkar ve üreticilerden oluşur.

Mevcut "kazanımları" kaybetmemek adına verilen mücadelenin gücüne dikkat çekmenin yanında, paradoksal gibi görünen, radikal dönüşümlerin tam da "eskinin korunması"na çabalanırken ortaya çıktığı (Hobsbawm, 1993) artık kabul edilen bir gerçektir. Buna mukabil, bütün topyekün ya da radikal değişim iddialarına karşın, devrimci girişimlerin eskiyi bünyesinde (insanların en derinlerindeki *habituslarıyla* her yana yaygın olarak, ya da en kötü olasılıkla bazı kısmi devamlılıklar şeklinde) taşıdıklarını gözlemlemek mümkündür. bunu neden orta sınıfların mücadele tarihine de damgasını vuran grup olduğuyla ilintilendirirsek, Calhoun'un (1982: 223), "çünkü onların kaybedecek şeyleri vardı" açıklaması bize çok şey anlatır: Bunun Doğulu bağlamı ilgilendiren ilave bir açılımı, bu durumda, "mülksüzleşmemiş" hele de sosyo-kültürel donanıma sahip Doğulu bağlamın işçilerinin mücadele ve direnme kapasitelerinin yüksek olmasının beklenebilecek olmasıyla bağlantılıdır.

Bu noktayla bağlantılı olarak, Sennet ve Cobb (1972), Calhoun (1982), Gramsci (1986) ve Althusser (1994) gibi yazarların, sınıf mücadelesinde kültür ve ideolojinin önemini vurgulayarak yaptıkları katkıya da başvurabiliriz. bu çerçeve içerisindedir ki, bugün artık, mücadelede bir üstünlük ve güç ölçütü olması bakımından nicel büyüklüğün çok da fazla bir şey ifade etmediği, mücadele için gerekli ideolojik-kültürel vb. araç ve mekanizmaların etkisinin bu bakımdan daha büyük bir öneme sahip olduğu konusunda herkes hemfikir. Bu çerçevede, İslâm'ın paylaşılan/ortak dinî-ahlakî çerçevesinin toplumun aşağı kesimlerinin eline çok önemli ve etkili bir direnme ve savunma silahı verdiğini ileri sürmek mümkündür.

Toplumun bütün kesimlerinin "ortak bir ahlakî payda"da buluşuyor olmasının önemine, yukarıda ele alınan çeşitli bağlamlarda değinilmişti: konumuz açısından ise, bunun önemi, parçalı-zıtlaşmacı bir muhalefet olmadan, toplumun bütünselliğin içinde "hesap sorma" ve "mücadele etme" kanallarının açık tutulması konusunda sağladığı olanaklarla ilintilidir: İdare edenler - ki Doğulu *habitus*'un özgün tabakalaşma sisteminde üst ya da avantajlı sınıfı temsil ederler (bkz. Mardin, 1983), her adımda, en azından teoride, yaptıklarının hesabının sorulabileceğini, bir tür 'meşruluk' hesabı vermek durumunda olduklarının bilincine "kendiliklerinden" sahiptirler. Batı'nın hiyerarşik ve dışlayıcı kültür örüntüsüne karşın, eşitlikçi ve içerici Doğulu tarzın, özelde toplumsal mücadeleler genel olarak da politik alan söz konusu olduğunda farkını tayin ederken, 'etkileme ve istenilene ulaşma" bakımından farkını netleştirmek istersek; 'Batılı mücadele tarzı'nın 'dışarıdanlığına' karşın, Doğulu mücadelenin içeriden ve bölünemez, bu nedenle de çıplak gözle fizik düzeyde gözlenmesi bile belki mümkün olmayan,[29] her tarafa (ve zamana) yayılmış denge arayan "ortayolcu" karakterinin altını çizmek yerinde olur. Birinin formal, hiyerarşik ve dışlayıcı doğası, politik etkinliğin de görünür biçimde parçalı ve çatışmacı olmasını mümkün ve gerekli kılarken; diğerinin

eşitlikçi ve içerici doğası, mücadelenin de şahsî gündelik ve "politik"ten ziyade kültürel planlarda yürütülmesine yönelikliğini beraberinde getirmektedir.

Hak-İş: 'Patrimonyal Rıza'yla 'Bağımsız Siyasal Öznellik'in Bütünleştirilmesi

Yukarıda çizilen bu çerçeve içinde, Batılı ülkelerin kendi aralarında bile ciddi bir çeşitliliğe (Hampden-Turner ve Alfons, 1993) sahip sendikalaşma (hatta bütün olarak kapitalizm) serüveninin Türkiye'de oldukça farklı olması gerektiği açıktır. *Doğulu habitus*'un yukarıda betimlenen içericilik, mücadelenin "şahsî-özel" alandan kaynaklanması (ya da özel-kamusal ve formal-informel gibi ayrımların yok denecek kadar belirsiz olması) gibi karakteristiklerinin Cumhuriyet tarihine de (bilinç düzeyinde olmasa da davranışları yönlendiren zihniyet ve toplumsal beklentilere cevap vermenin de bu zihniyet örüntüsüyle bağlantılı olması dolayısıyla) aktarıldığı açıktır. Cumhuriyet sonrasında da varlığını koruyan toplumsal gruplar arasında denge sağlama, ve "sınıfsız-kaynaşmış bir kitle olduğumuz" gibi ifadelere yaslanma, hep bu iddiayı desteklemektedir. Özetle, söylenmek istenen, Batılı bakış açısından çoktan tarihin çöp sepetine atılması gerektiği söylenen sübjektif konumların da bir parçası olduğu patrimonyal dönemin çalışma ilişkileri anlayışı ve pratiğinden türeyen "rıza prensibi"nin çalışma ilişkileri alanındaki uzlaşmazlıklar üzerindeki nüfuzunun günümüze değin kesintisiz biçimde geçerliliğini korumuş olduğudur.

Hiç değilse başlangıçta, daha çok siyasal açılımları olan bir kimlik 'İslâmîlik' özelliğine sahip olması nedeniyle, Hak-İş'e dönük özel bir kuşkucu ve 'negatif' tutum söz konusudur. Bu kuşkuculuğun ve eleştirilerin altında yatan 'kabul', Hak-İş'in sadece "kurulmak istenen bir İslâmî düzene giden yol"da kullanılan geçici araçlardan biri olduğudur: Bununla bağlantılı olarak da, başta laiklik olmak üzere Cumhuriyet'in temel değerleriyle çelişik olduğudur. Oysa ki, Hak-İş'i diğer sendikalardan farklı kılan, sadece bu sendikanın "İslâmcı" yaftasını taşıyan bir partinin yedeğinde kurulmuş olması, ve sonraki dönemlerde de bu yaftadan kurtulamamasıdır. Kendisine yöneltilen rejim karşıtlığı anlamına gelen "İslâmcılık" eleştirisi bağlamında Hak-İş'in, 1980 öncesi ve sonrası için ayrı ayrı ele alınması uygun olacaktır: Bunun yukarıda belirtilenlere ilave bir diğer nedeni de, 1980 öncesinin "İslâmcı" kimliği ve İslâmcı politika yapma tarzı 1980 sonrasıyla önemli farklılıklar gösteriyor olmasıdır.[30] Siyasallığın hâkim olduğu 1980 öncesi dönemde söz konusu olan, yukarıda da belirtildiği gibi, aslında, diğer politik gelenekler için de söz konusu olan şeydir: "Politik merkez"den manipule edilen taraftarlar... Hak-İş'in o dönemde "bağlı olduğu" parti karşısındaki konumunu açıklamada bu bilgi anahtar kabul edilebilir. 1980 sonrasında ise, genel olarak "İslâmcı" hareket denilen politik oluşumun partisi ve diğer sivil oluşumlarıyla bambaşka bir döneme girdiği görülmektedir: modernliğin kurumlarıyla belirgin biçimde içiçe geçmiş, yoğun bir entelektüel birikime ve çeşitliliğe dayalı bir dinamizm bu dönem için temsil edicidir: "Manipulasyona dayalı siyasal etkinlik" yerine kültürel boyutun öne çıkmasından kaynaklı olarak, Hak-İş'in kimliğine de giderek artan bir '(olumlu anlamda) apolitize' ve (partizanlıktan) özerk bir tavır tespit edilebilir. Hak-İş'in bir siyasî partinin yedeğinde kurulmuş olmasının, bütünüyle kurulduğu ortamın siyasal dinamiklerinin uygun olarak gerçekleştiği; bu açıdan da, diğer sendikalardan ne bir eksiği ne de bir fazlasının olduğu da bu açıklamalara eklenmelidir.[31]

Bir sendikanın varlık nedeni, temsil ettiği işçiler olduğuna göre, konuya, Türkiye'deki farklı sendika üyelerinin tipolojileri açısından baktığımız zaman da, Hak-İş'i "ayrık" bir yere oturtmak yine mümkün

olamaz. Zira üyelerinin sahip olduğu özellikler itibariyle Hak-İş'in ortalama Türk işçisinden farklı bir işçi profiline sahip olduğunu düşünmek hiç de gerçeği yansıtmayacaktır. Bu açıdan dikkate alınabilecek bir farktan söz edilebilecekse şayet, o da, işçiyle kurulan ilişkinin ve ona sunulan "hizmet ve yaklaşımın" niteliği ile ilgili olabilir. Bunun ilk nedeni, bu çalışma boyunca vurgulandığı gibi "ortak bir *habitus*'un paylaşılıyor olduğu gerçeğiyle ilgilidir; ideolojik-siyasal düzeyle bağlantılı olan ikinci neden ise, Hak-İş'in, tarihsel süreç içerisindeki genişleme ve "farklı ideolojilere" sahip işçileri de içermeye yönelmiş olmasıdır. Bir fark saptanacaksa şayet, bunun 'örgüt ya da tabanla yakın ilişkiler içinde olma ve tabanın beklentilerine cevap verme' noktasında olması beklenir. Çünkü, bu bakımından "İslâmî" iddiaya sahip parti ve örgütlenmelerin daha iyi performans sergiledikleri, özellikle 1980 sonrası itibariyle, artık bütünüyle kabul edilen bir (gerçek)lik durumundadır.

1980 sonrasında, gerek Hak-İş, gerekse "İslâmcı" hareketle bağlantılı olduğu ileri sürülebilecek çeşitli grup ve oluşumların, dönemin "sivilleşen", "bireyselleşen" ve "rasyonelleşen" ruhuna uygun olarak, 'reflekslere' dayalı siyasetin yerini daha derinlerde yatan temaların yön verdiği ve ziyadesiyle bilinçli insan eylemine dayalı bir hareket tarzı almıştır. Nitekim, bu döneme, partinin amblemindeki sembolik önemi olan cami resminin sendikal örgütlenmenin anlam ve önemiyle bir ilgisi olmadığı gerekçesiyle çıkarılması damgasını vurur. 1990 sonrası dönem ise, bu özerkleşmenin iyice belirginleşip görünürlük kazandığı bir dönemdir. Hak-İş'in uzmanıyla yaptığım görüşmede bana söylenenlerin de doğruladığı gibi, bu dönemde daha kesin bir biçimde özerk/bağımsız bir sendikal çizgi izlenmeye başlanmıştır. Paradoksal gibi görünse de, bu "yeni İslâmî duyarlılık"la, Hak-İş uzmanının sözcükleriyle, 1990 sonrası dönemin sendikanın belli bir hazır ideolojiyi takip etmek yerine "kendi ideolojilerini özgürce yarattıkları" dönem oluşu, paralel gelişmelerdir. (Bu çerçevede, ezbere yapılan, "partizanca siyaset"in zayıflaması, yoğun bir insan etkinliğinin eşlik ettiği (daha) kişilikli, kamusal sorumluluk duygusunun yön verdiği "şahsiyetlere" dayalı siyaset yapma tarzını daha bir mümkün kılıyor gibidir). "Kendilerini ne sağ ne de sol ideolojiyle sınırlı ve bağlı" hissetmediklerini söyleyen Hak-İş uzmanı, 1990 sonrasını, 1 Mayıs konusundaki tavırlarını da değiştirerek yaygın bir biçimde kutlamalara katılmaya başladıkları, hatta işi "kutlamalara el koymaya" vardırdıkları; ve Avrupa Birliği'ne karşı olma noktasından Avrupalı sendikal örgütlenmelerin bir parçası olmayı isteme noktasına geldikleri bir dönem olarak nitelendirmiştir. Gelinen noktada Hak-İş'in kimi uluslararası toplantılarda, Türkiye'yi tek başına temsil eden bir kuruluş konumuna yükseldiği, (bunun da ötesinde, Avrupa'daki demokratik anlayışı *asıl* temsil eden ve yansıtanın Hak-İş olduğu fikri), yine sendika uzmanı tarafından ileri sürülen görüşlerdendir (ayrıca bkz. Buğra, 1999: 52). Hak-İş uzmanı, "belli bir sendikal modeli örnek almaları söz konusuysa şayet, bunun kesinlikle, günümüzde ulaştığı *(sınıfsal) çatışma merkezli olmayan sendikacılık modeli*yle, Batılı ülkelerdeki sendikacılık modeli" (vurgu benim) olduğunu vurgulamıştır.

Sendikal mücadelenin çatışmacılıkla neredeyse özdeşleş(tiril)miş olması nedeniyle "İslâmî" olanın bulunduğu bir ortamla bağdaşamayacağı yönündeki genel kabul de, böylece, ciddi biçimde sarsılmış olmaktadır. Türkiye'de İslâm'ın artan kamusallığı ve kamusal alanın her köşesine yaygınlaşmış faaliyetlerdeki başarısı düşünüldüğünde, hareketi oluşturan farklı gruplar arasındaki çatışma yerine tamamlayıcılık, dayanışma ve bütünlüğün artmasını beklemek ilk bakışta daha doğal gibi gözükebilir. Oysa, farklılıklar, ayrışmalar ve radikal görüş ayrılıkları dikkat çekmektedir.[32]

Buna göre, MÜSİAD bütünüyle sınıfsal çıkarlara yoğunlaşmış bir görünüm arz ederken, sendikal örgütlenme karşıtı bir İslâmî örgütlenmeyken, Hak-İş zaman içinde (sendikal) bilince kavuşmuş ve İslâmî ortak paydaya "aldırmaksızın" neredeyse "sınıfsal mücadele" anlayışına sahip özerk bir örgütlenme olma noktasına gelmiştir. Bunun, "İslâmî ortak payda"yla birleştirilmesi nasıl mümkün olabilir?

Hak-İş söz konusu olduğunda, bu "özerkleşme" sürecinde, bir bakıma işe, dinle sendikal etkinlik arasındaki bağlantının yeniden gözden geçirilmesiyle başlandığı anlaşılmaktadır. İş ilişkilerinin günümüzdeki gibi olmadığı dönemlerde İslâm kaynaklı bir sendikal örgütlenme tecrübesinin bulunmamasından daha doğal bir şey olamayacağı belirtilmek suretiyle, aslında, hem İslâm içinden (örneğin MÜSİAD'ın yönelttiği 'İslâm'da sendika var mı'? türünden eleştiriler) hem de laiklik kaygılarıyla "dışarıdan" gelen (İslâmî sendikacılığın göstermelik ve şeriat düzenini getirmedeki araçlardan biri olmakla sınırlılığı biçimindeki) eleştirilere yanıt verilmiş olunmaktadır. Zira, verilen cevapta, İslâmî bağlamda özerk bir çalışan örgütlenmesinin kaçınılmazlığı, bunun ille de Batılı anlamda çatışmacı bir 'öz'e sahip olmak zorunda olmadığı noktasından, Doğulu/İslâmî kültürün gerekleri doğrultusunda (bizatihi, İslâm dininin gereklerine de gönderme yapılmak suretiyle) pek güzel ortaya konulmaktadır: 1995 yılı Genel Kurul Raporu'nda yer alan ifadelere de yansıdığı gibi Hak-İş, "sendikal mücadele" konusunda kararlıdır, ama bunu; "çıkar çatışması değil de, adalet, hakikat ve erdem arayışı uğrunda verilen mücadelenin çalışma hayatındaki yansıması olarak" gördüğünü ekleme ihtiyacını da hissetmektedir. Bu, ortak İslâmîlik zemini üzerindeki farklılaşma, her şeyden önce çeşitlenen 'İslâmî duyarlılığın aldığı yeni biçim'ine dair çok şey ifade etmektedir. Hak-İş'in çizdiği bu çerçeveye göre, her dönem, Kuran'ın işaret ettiği ideal düzen ve "genel kurtuluş yolunu"[33] realize etmeye dönük bir pratik mücadelenin konusu olmak zorundadır: özerk (sendikal) örgütlenme günümüzde kaçınılmazdır. Hak-İş uzmanı, sıklıkla kendilerine yöneltilen "İslâmî toplum kurulunca sendikalara ihtiyaç kalmayacağı" eleştirisini, iyiniyetli olmayan ya da karalamaya varan bir yaklaşım olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Mücadelenin 'İslâm düzeni' kuruluncaya kadar sürdürüleceği tezinin geçersizliğini, bizim çalışmamız da destekliyor: Çünkü, aşağıda görüleceği gibi, İslâm'da mücadele 'İslâm düzeni'ne ulaşıldıktan sonrası için de zorunludur: O dönemin koşulları ve "ruhu", yani, tam da bu düzenin sürdürülmesi, pekâlâ mevcut özerk örgütlenme temelinin sürdürülmesini gerektirebilir.

Sonuç olarak, sendikal örgütlenme ve mücadele ile İslâm dini arasında kategorik bir dışlama/zıtlaşma ilişkisi olduğu ileri sürülemez: Batı tipi bir parçalılığa da gebe olduğu düşünülebilecek "özerk örgütlenme ve mücadele" zemini "İslâm dini bakımından meşru sayılabilir mi?" sorusuna benim yanıtım, yukarıdaki tartışmanın ışığında, evet olacaktır. Yukarıda belirtilen noktalara ilave olarak, bu tezimizi İslâm diniyle başka noktalardan da destekleyebiliriz: Bu, her şeyden önce, "Schumpeteryen girişimci"nin, İslâm'ın, Allah'tan başkasına dayanmama, bütünüyle kendine yetme ve özerk olma prensibi tarafından desteklenmektedir. Zira, bir 'ibadet öznesi' durumuna gelmek demek, herkesin kendine yeten 'müstakil bir-ey'ler olmasını gerektirmektedir. O kadar ki, adeta İslâm'a uygun bir yaşantı ve düzen için zengin-yoksul herkesin eşit derecede sorumlu sayıldığı İslâm dinine göre, herkesin "müstakil girişimci"[34] olması (gereğince ibadet etmesi noktasında) bir zorunluluktur. Bu noktada, İslâm'ın yaşama geçirilmesi konusunda zengin-fakir, çalışan-çalıştıran istisnasız herkesin müstakil 'bir-ey'ler olarak sorumlu sayılması, özerk duruşlarla payla-

şılan ortak ahlak temelinin nasıl olup da bağdaştığını açıklayan temel faktördür.[35] Örgütlenme özerkliğini de, böylece, 'çatışmacı' bir zihniyet ve ilişki zeminiyle sınırlı düşünmek zorunda kalmayız. Şayet, her toplumun direniş/mücadele ve toplumsal bütünlük/dayanışma fonksiyonlarını eşanlı olarak üstlenip yeniden üretme kapasitelerine kesinlikle eşit derecede ihtiyacı olduğunu kabul edersek, bu çalışma, buna mecbur olmadığımız gibi, çatışmacı olmayan bir mücadele ve dayanışma/rekabet temelinde özerk ve müstakil duruşların desteklendiği bir Doğulu/İslâmî ortamın kalıcı bir dinamik girişimciliğe dayalı "özgürlükçü" piyasa toplumunun güvencesi olabileceğine dair kimi sağlam deliller sunabildiyse amacına ulaşmış demektir. Çalışma, bu olasılığın din-içi referanslar çerçevesinde derinleştürilerek bitirilecektir:

'REKABET' YERİNE 'MÜCADELE': DAYANIŞMA İÇİN(DE) MÜCADELEDE 'İSLÂMÎ(LEŞMİŞ)' EKONOMİ

Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et.

Nahl Suresi: 14/6: 125

'İslâmî ekonomi' literatürüne katkı yapan ve bir dönem Türk İslâmcılarının ekonomiyle ilgili görüşlerini şekillenmesinde önemli bir yer tutmuş iktisatçılardan Naqvi (1994) dikkatimizi, İslâm dininin servetin az sayıda elde toplanmasını engelleyen ve küçük girişimcileri önplana çıkartan özelliğinin, piyasa işleyişinin sürekliliğinin bir garantisi olabileceğine çeker. Hiç kuşkusuz bu modelde 'ekonomik insan'ın kıran kırana ve bencil rekabetinin yerini, aynı toplumsal hedef(ler) doğrultusunda mücadele edecek özerk-müstakil İslâmî ve/veya İslâmî(leş)miş ortamın insanları alacaktır. Gerçekten de mümkün olabilir mi bu? Weber ve Schumpeter'in ortak kaygılarını yansıtan kader, dünya ekonomileriyle bütünleşmeleri halinde 'İslâmî ekonomileri' de mi beklemektedir? Alışkanlığa dayalı düşünme ve davranışın başat hale geldiği ve dinamik girişimciliğin yok olduğu (Schumpeter, 1950) bir bağlamın ürettiği bu bürokrasi ve teknolojik çağın "demir kafes"i (Weber, 1992) insanlığın kaderi midir? Yoksa, Doğulu bağlam, Weber'in çözümü dirilen "karizma"da görmesini boşa çıkarmayarak, kalıcı bir karizmatik girişimcilik performansı sergilemek suretiyle bu 'yara'ya kısmen de olsa 'merhem' olabilecek ve bütün insanlığın "kafes"ten çıkmasında etkin olabilecek midir?

Klasik Osmanlı "sosyo-ekonomik düzeni"nin başarılı bir biçimde yüzyıllar boyu sürdürülebilmiş olması bile, bu olasılığın kolayca yabana atılmamasını gerektirir. Klasik düşünürler başta olmak üzere, Doğulu sosyo-ekonomik düzene "statiklik" atfeden görüşlerin çürütülmesi hiç de olanaksız değildir. Hiç bir toplumsal düzenin bütünüyle statik olamayacağı tarihsel/sosyolojik gerçek bir yana, Osmanlı klasik sosyo-ekonomik düzeninin temel prensiplerinden olan "gelenekçilik"e (bkz, Genç, 1989) biraz daha yakından bakmak, bu konuda destekleyici deliller sunar. Bu prensibin "kadim olana bağlılık"la anlam kazanması, Osmanlı klasik düzeninin dayandırıldığı "gelenekçi/muhafazakâr duruş"un devrimci/dönüştürücü (ya da en iyi olasılıkla dinamize edici) potansiyeline işaret eder. Nasıl mı? "Kadim olan" 'ondan öncesi kimse tarafından bilemeyecek olandır' çünkü. Şu halde o, fizik bir kavrayışla tam olarak bilinemeyecek kadar derin bir tarihsellik ve "idealizasyon"a karşılık gelmek zorundadır. Öyleyse, böyle tanımlanan bir "gelenekçilik prensibi"nin, bir düzenin insanlarını "geleneksel kurum ve emirlere itaat"i[36] öğütlemek ve ona mahkum etmek şöyle dursun, onları ideal ve gerçek arasındaki sürekli bir gerilimin konusu olmaya zorlar. Bu gerilimin şiddetlenmesi, toplumun tam da bu "gelenekçi duruş"tan türeyecek bir dönüşüme

gebe olduğunun bir göstergesi olarak alınabilir: Zira, değişim karşısında 'ilk-orijinal uygulama'nın idealizasyonundan ilhamla ve ona (yeniden) uyarlanmak adına değişim ve dinamizmi kaçınılmaz kılan tam da peşine düşülen bu (sonsuz ve Mutlak olanla bütünleşme arzusu olarak) yüzü "kadim"e dönüklüktür.[37]

Bunun, İslâm'ın ideal düzenini anlatan Kuran'a ve bununla bağlantılı olarak İslâmî zihniyet arkaplanıyla da desteklenmesi mümkündür: Mülk Allah'ın olduğuna, ve insanlar sadece "emanetçi" durumunda olduklarına göre, maddi alana dair her şey, insan çabasına bağlı olarak hızla değişecek; ve klasik Osmanlı düzeninde olduğu gibi 'zenginlik de fakirlik de' bu bağlamda bir bakıma, 'geçici' olacaktır (Mardin, 1991. 212). Yaygın İslâmî/manevi 'zihniyet'in "her şeyin Allah'tan geldiği, ve başarının da başarısızlığın da sürüp sürmeyeceğine sadece O'nun karar vereceğine" duyulan inancı (girişimci bir 'ruh'un beslenmek zorunda olduğu) bu belirsizliği destekler. Bizatihi maddi olandansa manevi olana öncelik veren ihtiyaç ve ilişkiler zemini üzerinde tanımlanan "İslâm(îleşmiş) insanı" da bu zeminin sürdürülmesinde anahtardır: Edinilmesi insan etkinliği dışındaki koşullarla sınırlandırılmış maddi servete karşın manevi zenginlik, edinilmesi her şeyden önce insanî çabaya bağlı olan pek çok sosyo-kültürel sermaye kaynağından beslenebilir. Her şeyin 'değiş-tokuş'unun mümkün olduğu madde-öncelikli Batılı 'ekonomik insan'a dayalı ortama karşı, şeylerin ancak kendi cinsinden değerler karşısında özgürce (bedava olarak) sunulduğu; ve bunun dışında edinilebilmesi hiçbir fiyat karşılığında mümkün olamayan bu manevi öncelikle tanımlanmış 'insan öncelikli' Doğulu bağlam, "eşitlikçi" madde temelin korunması açısından 'işlevsel' ya da zorunludur. Bunun, insan ilişkilerinde 'bireysel'lik ve özerkliği destekleyip, birikimin yol açtığı tabakalaşma ve tekelleşmeleri önleyecek bir "küçük girişimci egemen piyasa"yı sürekli kılmada güvence olma niteliği aşikârdır.

Sadece bütün dünya İslâm dinini bu sözcükle özdeşleştirdiğinden değil, ama bunun gerçekten de Kuran'da sık geçen temalardan biri olması dolayısıyla, bu noktayı desteklemek üzere de "cihad" temasına başvurulmalıdır.[38] İncelendiğinde görülmektedir ki, Kuran, gerçekten de inananlara yapılmış 'bitmez tükenmez' bir cihad çağrısıdır: Ama ille de en kaba ve fiziksel anlamıyla savaşa değil... Kuran'da 'cihad'ın bu anlamı yanında, iyilik, zekat, güçlüklere direnme/sabretme, güçlüye karşı koyma gibi çeşitli anlamlarıyla da yer alır. Bu anlamlarıyla, İslâm'ın 'cihad' prensibinin "sürekli bir savaşım"a zorladığı 'İslâm insanı'yla "Schumpeteryen girişimci" arasında, zıtlaşmak şöyle dursun, bir tamamla(n)ma ilişkisi olduğu görülür. Burada cihad, İslâm yolunda 'bilfiil fizikî savaş'dan çok, sürekli ve her alanda İslâm'a uygun olarak geçirilecek bir yaşantı için verilecek "sürekli savaşım/mücadele" anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde bile geçerliliğini korumaz mı Müslümanlar için, bu dünyadaki yaşamın bir "sınav" olduğunun sık sık tekrarlanması... Kuran'da 'savaş ve barış'a yüklenen anlamlara daha yakından bakacak olursak, birbirinin karşıtı olacak bir biçimde, sürekli, kararlı ve dinamik bir biçimde "Allah yolunda -ibadette- bulunma" savaş olarak tanımlanırken, bu konuda gevşek davranma "barış" olarak nitelendirilebildiğini tespit edebiliriz. Bu anlamda "barış", kaçınılması gereken bir kötülüktür, öyle ki, İslâm'ın hâkim kılınması durumunda bile, inananları kötülük ve haksızlıklar konusunda gevşetmemesi gerektiğini öğütleyen bir ayet mevcuttur (Muhammed Suresi, 47/35). Acaba, bunun getirdiği düzenin rahatlığına teslim olmayı yasaklama anlamındaki "anti-konformizm" olarak "barış/gevşeme karşıtlığı", kendisine sürekli olarak (ya da hiç değilse Batılı 'serbest piyasa'nın ömrü kadar kısa olmayacak biçimde) yuvalanabilecek bir

ortam olabilir mi girişimcilik temelli bir piyasa dinamizmi için? Bence, bu çalışmada tartışılan başka yapısal ve sosyo-kültürel faktörler de dikkate alınırsa, bu sorunun yanıtı, kesinlikle 'evet'tir.

Zira, yukarıda çizilen maddi ve manevi alanları kapsamasıyla oldukça geniş çerçeve içerisinde, bütün yaşamını, inancı gereği cihad/savaşım/mücadele olarak 'algılayan' (çalışanı çalıştıranıyla emektar olma yükümlülüğü altındaki) 'İslâm(îleşmiş) insanı', çağımızın en büyük zorluklarından biri olarak kabul edilen risklere ve belirsizliklere karşı bağışık sayılabilir. Batı'nın din yolunda dünyevi düzeyde de verilen yoğun bir mücadeleyle yoğrulmamış ve bu anlamda da esneklik ve belirsizliğin risklerine karşı "korunmasız" bireyleri için geçerli olan bu tespitlerin, en azından şimdilik, belirtilen nedenlerle Doğulu/İslâmî insan için geçerli olmadığını ileri sürmek için her türlü nedene sahip olduğumuzu bu çalışmanın yeterince ortaya koyduğunu sanıyorum. Dahası, esneklik, belirsizlik ve informellik, hiç bir alanda katı-kalıcı kategorilere alışık olmayan kamusallık içinde kurulu "şahsî inisiyatiflere" dayalı Doğulu *habitus* açısından kesinlikle bir avantajdır. Schumpeter'in "dinamik/yaratıcı girişimcisi" ve günümüz kapitalizminin insan öğesini önplana çıkaran diğer özelliklerinin gerektirdikleri dikkate alınınca, en az 'mücadele' ve 'müstakil' kavramları kadar kritik olan bir başka kavram da "şahsiyet"tir. Çünkü, bireyden fazla olarak "şahsiyet", kamusallığın zorlukları içinde kurulan ve bu nedenle de zorunlu olarak "irade sahibi ve yaratıcı" bir (bencillik-ötesi) kişidir.

Buna mukabil, en (belki de tek) büyük zorluk, önlem alınmadığı ve umursamazca yaygınlaşmasına izin verildiği taktirde işsiz insanlarıyla Doğulu/İslâmî model, ilk kez olarak toplum dışına "sürerek" dışlamak zorunda kalacağı insanlara sahip olacak ve içerici-bütüncül özelliğini de böylece yitirebilecek olmasıyla ilintilidir. Genel olarak günümüz ekonomilerinin tamamını ciddi biçimde zorlayan, ve toplum-karşıtı değilse şayet, (küresel ölçekte) bütünüyle toplum-dışı bir niteliğe sahip işsizler/kimsesizler "sınıfı" yaratan bu süreç (bir biçimde) önlenemezse, yukarıda yazılan her şey anlamını yitirecektir. Şayet, 'Doğulu model', mevcut dayanışmacı/içerici dokusuyla uyuşan bütünüyle orijinal bazı önlemler alamazsa, Batı dünyasını da halihazırda kavuran bu insanlık dışı "yara", Doğulu/İslâmî bağlamın herkese eşit ölçüde adalet vaat eden eşitlikçi/sınıfsız dokusuna da sıçrayarak onu kemirecek asıl tehdittir. Doğulu-İslâmî toplumsal bağlamlarda köprüaltı çocukları ve tinerci çocuklar gibi sayıları giderek kabaran "sosyal yaraların" da ortaya koyduğu gibi, halihazırdaki koşullar bu açıdan özellikle büyük metropollerde çoktan tehlike sinyalleri vermeye başlamıştır bile. ❐

DİPNOTLAR

1 Burada kastedilen, 1997 yazında MÜSİAD üyeleriyle gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelere dayalı alan çalışmasından sağlanan bilgilerle, yakın tarihlerde daha sınırlı olarak Hak-İş'te gerçekleştirilen çalışmadır. Bu vesileyle, yardımlarını ve yakın ilgilerini esirgemeyen MÜSİAD üyeleriyle, Hak-İş uzmanı Osman Yıldız'a bu yazı vesilesiyle de teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

2 Dar anlamda siyasetin ve bundan türetilen soru ve kaygıların dışlanmasının başka gerekçeleri ve benim önerdiğim yeni yaklaşımın çerçevesi için lütfen şu iki çalışmanın metodolojik tartışma bölümlerine bkz. Özdemir, 2003c ve 2001.

3 Bu çalışmada kullanmaya gayret gösterdiğimiz 'Doğu' ve 'Batı' kategorilerinin geçerliliğinin Weber'in 'ideal tip' çerçevesi içinde kaldığını hatırlatmak isterim. Bunun anlamı, bu kategorilerin, zaten parçalı niteliğiyle Batı için Anglo-Amerikan dünya ile kıta Avrupa arasındaki ciddi ayrışmaya; Doğu için de Hindistan'ın kast düzeninin yarattığı ayrıksılık bir yana, dayanışma-

cı ve yatay toplumsal örgütlenme özellikleri paylaşıldığında dahi İslâm dışında kalan dünyanın varlığına ilave olarak İslâmî ülkeler arasındaki farklılaşmalara karşın kullanıldığıdır.

4 Bu arayışların Cumhuriyet'in ideoloğu sayılan Gökalp'in çabalarında bile somutlaştığının ve nasıl da inanç bağlantılı olmanın ötesinde ve çok yönlü çabaların konusu haline getirildiğinin derinlikli bir analizini bize Toprak'ın (1982; 1995) çalışmaları sağlamaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde burjuvazi oluşumunun gayrimüslimlerle sınırlı oluşunu çok yönlülüğü ve sonuçlarıyla birlikte ele alan bir başka çalışma için de bkz. Göçek, 1999.

5 "İslâmcılık"ın her şeyden önce İslâm'la bağlantısının çok daha geniş bir eksende kurulması gerektiği ve sürekli kurulmakta olan tarihsel niteliğine dikkat çekmek suretiyle Roy'un "iflas" teorisine karşı çıkan ve buradaki görüşlerle birçok noktada paralel kaygılar taşıyan iki çalışma için bkz. Aktay, 2000 ve Güzel, 1996.

6 Örneğin, bu süreci ifade etmek üzere özgün bir niteleme olarak "sivil İslâm dönemi" ifadesini kullanan Bulaç, İslâmcı Hareket'in, 1860-1923 dönemi itibariyle geniş kesimlerden kopuk üst düzey din âlimlerinin (ulema) bir hareketi olduğunu ileri süren Bulaç, 1950 sonrasında hareketin yeniden kitlesel bir nitelik kazanmasına paralel olarak yeniden siyasallaştığını; 1990 sonrasında ise, hareketin artık "sivil" bir karakter kazandığını ileri sürmektedir. Bunun Arap deneyimini de içerecek bir biçime genişletildiği ve konunun bir 'otantisite' mevzu olarak da ele alındığı bir başka çalışma ise Safi'nin 1970'lerin sonlarından itibaren 'fiyaskoyla sonuçlanan tarih-dışı İslâmî aşırılıkçılığın yerini politikacılarla entelektüellerin yoğun etkileşimine dayandırılan bir "kültürel özgürleşme" projesinin aldığı yönündeki değerlendirmesidir, Safi, 1994: XV.

7 Bu açıdan benim MÜSİAD'da gözlemlediğim, ama kanımca özellikle de 1990 sonrası İslâmcı harekete genellenebilecek bir ortak nokta, kimi zaman bilinçli, bazen bilinçsiz ve/veya yarı bilinçli bir 'geleneği dönüştürme' ya da Hobsbawm ve Ranger'in (1993) deyişleriyle 'geleneği yeniden icat etme'yi kapsayan oldukça karmaşık ve çok boyutlu bir süreç olarak kolaya kaçmadan bütün yönleriyle kavranmaya çalışılmalıdır.

8 Bu süreçte, "esneklik", "küçük ölçek" ve "informalliğe dönüş"le bağlantılı olarak örneğin dayanışma ile rekabet ruhunun birlikte gerçekleştirilmesi gibi ("cooperating while competing") "zıtların birliği"ne tekabül eden "Doğulu" süreçlere giptayla bakılması söz konusu olabiliyor - bu, özellikle de Anglo-Amerikan bir perspektiften değil uygulanması, mantığının anlaşılması bile güçlükle mümkün olabilecek bir gerçekliğe tekabül etmektedir.

9 Bu bağlantıları çeşitli düzeylerde ele alarak derinleştirdiğim bir panel tebliği için bkz. Özdemir (2003d).

10 Batı, en çok da iş disiplini, meslek ahlakı ve dürüstlük, inanç ve dindarlıkla bağdaşan nitelikleri nedeniyle övgüye değer bulunurken işadamlarının nazarında özellikle Arap ülkeleri, din ve kültür yakınlığına karşın bu açılardan oldukça şaibeli ve iş yaparken riskli bulunan ve bu nedenle de uzak durulması gereken ülkeler arasında yer almaktadır.

11 Bu çalışma boyunca sıklıkla kullanılacak olan Bourdieu'dan ödünç alınan bu kavramın içerik ve kullanımı hakkında detay için bkz. Özdemir, 2003c; ve Bourdieu, 1995.

12 Doğulu *habitus*'un 'öz'ünü oluşturan', (Hodgson'ın -1995- İslâm tarihini yorumlayışından yola çıkarak) tam da ayırmaksızın her şeyi içerebildiği için kendisi kalabilmesini sağlayan bir tür eklektisizmken; Batı'yı sembolize eden 'öz', 'dışlayıcı ve parçalı' olduğundan, bu dinamik 'eklemlenme' sürecinden 'yara alarak' çıkmak durumunda kalacağı açıktır. Ama, Batı için bunun soyut eşitlik ve demokrasi vaatlerinin somut düzeylerde içeriklen(diril)meye başlanacağı tarihsel bir dönüm noktası olmaya aday yanı da belirtilmelidir.

13 İslâmî bağlamda, uyuşmazlıkların çözümüne yönelik çeşitli kurumlar tarihsel olarak, 'bireygüçlü (sivil) toplum-devlet' etkileşimi sayesinde, oldukça eski tarihlerde bile etkin bir işleyiş çerçevesine kavuşturulabilmiştir: İmparatorluk sınırlarını bir ağ gibi saran ahilik kurumundaki ihtilaf çözme yollarının ele alındığı bir çalışma için bkz. Solak, 1996.

14 Salim Uslu'nun 1990 yılında yaptığı bir konuşma metninde de benzer bir ifade bulmak mümkündür: "Ne üretim ne de bölüşüm hak'çadır. [...] Temeli faiz, zam, zulüm ve sömürü olan kapitalist sistemlerde sendikalar haksızlığa başkaldırı örgütleridir" (Koç, 1995: 50).

15 Bir başka çalışmanın buradaki iddiayı destekleyen değerlendirmeleri için bkz. Buğra, 1999: 48-9.

16 Hodgson, İslâm'ın herhangi bir aristokratik sınıf düzenine izin vermediğini, İslâm inancının bütün Müslümanların eşit olmasını gerektirdiğini de vurguluyor (1995: 274). Tarih boyunca sosyo-ekonomik düzenlemelere de yansıdığı görülen (bilindiği gibi bunun en somut ve güçlü örneği Osmanlı'nın din ve devleti bütünleştirdiği 'Kutsal Devlet' modelidir) "mülkün kimsenin olmadığı; yani, Allah'ın olduğu" İslâmî prensibine duyulan bazen bilinçli ("İslâmcılar" ya da "inançlı Müslümanlar" örneğinde) bazen de bilinç-dışı (mülkün toplumun olması gerektiği anlayışıyla rasyonalize edilen kamu ağırlıklı çağdaş Türkiye ekonomisi örneğinde) yaygın bağlılık da, bu özgün *habitus* açısından işçi-işveren ilişkilerinin 'ruhu'nu belirlemede anahtar olmayı sürdürdüğünün işaretleri olarak alınabilir.

17 Hodgson, İslâm henüz ortaya çıkarken onu diğer inanışlardan ayıran temel bir unsur olarak "zayıfın güçlüye karşı güvenliği"nin emniyet altına alınmasını belirtmektedir (1995: 121). Barry'e göre ise, Batılı toplumlar için bugün bir ihtiyaç olduğunu düşündüğü "hak-sorum-

luluk dengesi", İslâmî kültürün temel bileşenlerinden biridir (1997: 17): Bazı işverenler, İslâmî faktör nedeniyle işçileriyle ilişkilerinde işlerin kolaylaşması şöyle dursun, işçilerin kendilerine yönelik eleştirilerini İslâm ortak paydası üzerinden, "bir de Müslüman olacaksın" gibi sitemlerle dile getirmiş olmaları, bu niteliğin günümüzde de işlediğini ortaya koymaktadır.

18 MÜSİAD'ı, tam da bu çerçevede bir (orta) sınıflaşmanın konusu olarak ele aldığım bir başka çalışmam için bkz. Özdemir, 2003a. Bu çalışmanın ileri sürdüğü kapsayıcı bir özgün orta tabakanın bir işçi örgütlenmesiyle tamamlanması aslında mutlaka gerekliydi ve Hak-İş'i de analize katan bu çalışmayla bu eksiğin (kısmen de olsa) giderilmiş olduğunu umuyorum.

19 Alan çalışmam sırasında sohbetlere, MÜSİAD'ın öncelikli konuları ve tipik yönlerini oluşturan noktalar yön verdiğinden olacak, üyelerin kullanılan kavramlara dair bir itirazıyla karşılaşmamıştım. Ama ne zaman ki, karşılaştırmalı bir perspektiften sorunsallaştırıp teorize ettiğim çalışmamın sonuçlarını kendileriyle tartışmak istedim, o zaman örneğin, kendilerinin "rasyonel kapitalizmin gerekleriyle uyum içinde oldukları" gibi tespitlerime tam da seçilen terminolojiden kaynaklı nedenlerle itirazlar geldi. Bu, dilin kullanımıyla bağlantılı kaygılarla sınırlı saf bir terminolojik itiraz olmanın ötesinde, gösterilen bu direnç, kapitalizm kavramının kafalarda, Batı'daki pratik karşılığının uygun kıldığı bir biçimde, "sömürü ilişkilerine dayalı bir düzen" olarak yerleşmiş olmasıyla bağlantılıdır.

20 Özellikle Batılı bağlamın dışlamaya/parçalamaya yatkın doğası nedeniyle "orta sınıf" kategorisinin günümüze yaklaştıkça nicel ve nitel kıstaslar temelinde çoğullaş(tırıl)dığı görülür.

21 Burjuvazi kavramının (Batı-dışı bağlamlarda kullanımın isabetsizliğinin ötesinde) Batılı bağlam(lar)da dahi ne ölçüde açıklayıcı olduğu oldukça kuşkulu olduğunu ortaya koyan (hem teori hem de tarihsel gerçeklik düzeyinde) doyurucu bir tartışma için bkz. Göçek, 1999: 23-9.

22 Şu ifadeler, İngiltere koşullarında aristokratik ayrıcalıklardan dışlanmaya çalışılan ve temel karakteri girişimcilik olan bu "yeni zenginlerin" bu dışlayıcı modeli nasıl yeniden ürettiklerini ortaya koymaktadır: "... Bu adamlar daima geldikleri yeri unutmaya [...] [y]anlarında çalıştırdıkları kişilerle aralarına mümkün olan en büyük mesafeyi koymaya çalışıyorlardı" (Bendix, 1963: 24).

23 Ancak, modernleşme sürecini daha makul bir hızla gerçekleştirdiğinden olacak (Turhan, 1987), Konyalı üyeler arasında zenginliğin yaşam ve tüketim tarzı farklılıklarına yansıtılmaması titizlikle sahiplenilen bir özellikken, bu, Batılı kültürle aşırı hızın neden olduğu kontrolsüzlük içinde etkileşime giren büyük şehirler için geçerli değildir.

24 Yakınlarda gerçekleştirilen bir çalışmanın bulguları, büyük ölçek için dahi durumun çok farklı olmadığını ortaya koymaktadır (Geniş, 2003).

25 Burada, geleneksel olarak 'Allah'a yakınlık' temelinde manevi zenginliğe bağlı olan insanlar arası 'mertebelendirme'nin, modern anlamda gelir ve tüketim kalıplarıyla da bağlantılı olduğu ölçüde Batılı anlamda sınıfsal açılımları (da) olabilecek yeni bir 'manevi zenginlik' belirleme süreci söz konusudur. Türkiye'de 'gerçekbilinçli Müslümanlık' ile geleneksel dinin pratiklerini sürdürenler, hatta nasıl bir tesettür tarzının seçildiği şeklinde bile tezahür edebilen (uç noktasına Fethullahçılık olarak bilinen iyi eğitimli-kentli kişilerin 'dindarlıklarında ulaştığı söylenebilecek) bir din-içi farklılaşma/tabakalaşmanın varlığı hatırlanmalıdır: Nijerya örneğinde bir "lümpen Müslümanlık" kavramlaştırması yapmaktan dahi geri durmayan bir çalışma için bkz. Watts, 1996: 275-7.

26 Bu tip yaklaşım, temsil edici olmasa dahi takip eden türden bir anlatıyla çıkabilmektedir karşımıza: Bir işadamı, "çalışanlarını ailesinin bir parçası olarak görme"yi şu boyuta vardırabilmiştir: bir küçük ölçekli iş yapan, karısının harçlığından kısıp -çünkü, kendi sözcükleriyle "karısına cep harçlığı olarak verdiğinin çok daha azıyla işçisini ne kadar memnun edebildiğini onun gözlerinde görmekte; karısına ise ne kadar çok da verse bir türlü memnun edememektedir"- iş olmadığı için çalışmayan/üretmeyen işçisine ödeme yaptığını belirtmiştir.

27 Bu bağdaşırlığın savunulduğu bir çalışma için bkz. Barry, 1999: 17-8. Üstelik Barry'e göre, Ibn Haldun, daha 13. yüzyılda piyasa teorisini ve oluşum halindeki kapitalizmi keşfetmişti. Serbest rekabeti, kuralsız bir piyasa, yani "bırakınız yapsınlar-bırakınız geçsinlerci" zihniyetin sembolize ettiği kabul edildiği ölçüde ise, doğallıkla bir bağdaşıklıktan söz edilemeyecektir.

28 Hodgson'dan ilhamla benim önerdiğim bu "sosyolojik İslâmîlik" kavramının İslâm sosyolojisi çalışmaları açısından son derece 'kullanışlı' olacağına inanıyorum. İslâm'ın gerekleri söz konusu olduğunda doktrin/inanç boyutuyla sosyolojik realizasyon boyutunun eşzamanlı yürütülebilmiş olmasının (da) bir sonucu olarak İslâm, muhtemelen bu nedenle olsa gerek, (tarihsel) sosyolojinin kurucusu kabul edilen kişiyi -Ibn Haldun- de bağrından çıkarmıştır (bkz. Hassan, 1982 ve Arslan, 1997). Ülkemiz için "sosyolojik bir imkân" olarak 'İslâm'ın sınırlarının en geniş anlamıyla tartışıldığı bir çalışma için bkz. Aktay, 1999.

29 Osmanlı İmparatorluğu'nun 1776 gibi erken bir tarihte ilk toplu sözleşmenin yapıldığı (bkz. Yazıcı, 1996: 95-6) toplumsal-ekonomik bağlam olması; ve Cumhuriyet yıllarında devam eden "hakkın alınmayıp verildiğine dair" işaret ve uygulamalar Doğulu/İslâmî *habitus*'un hak-mücadele zemini bakımından, içindeki herkesi buluşturmaya muktedir ve çatışmacı bir mücadele zeminini neredeyse imkânsızlaştıran özelliğini ortaya koymaktadır.

30 Bu değişim sürecini Koç, "'daha ince ve ikinci Cumhuriyetçi bir İslâmcılık' yapılmaya başlan-

ması" biçiminde (1995: 126) değerlendirmektedir. Bir başka bakış açısından ise, 1983-1990 dönemi, Hak-İş için 'arayış ve belirsizlik dönemi'dir (Yazıcı, 1996: 172); her ne kadar, 1980 öncesi Hak-İş tarihi hiç grev içermezken, 1985 sonrasında grevlere rastlanmış olması nedeniyle (Koç, 1995: 149-150), bu da bir başka dönüm noktası olarak değerlendirilebilecekse de... (Ki, bu, 1980 sonrasının "apolitik" ortamında örgütün "siyasallaşması" demek olduğundan, Hak-İş'in artı hanesine yazılacak bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.)

31 Hak-İş'e yöneltilen, "özerk olmama ve/veya sınıf bilinci"nden yoksunluk gibi eleştiriler, aslında, o dönemde faaliyet göstermiş olan diğer sendikalara da yöneltilebilecek türden eleştirilerdir (dönemin ruhunu özetleyen açıklamalar için bkz. Koç, 1998: 63 vd.; ve 1995: 126.

32 MÜSİAD ve Hak-İş'in kıyaslamalı olarak ele alındığı bir çalışmada sınıfsal dinamiklerin İslâm'ın birleştirici bir ortak şemsiye olmasının önüne geçtiği doğrultusunda kanaat belirtilmektedir (Buğra, 1999). Bu çalışmanın bulgularına göre de, "İslâmî" bir işveren oluşumu olan MÜSİAD ile "İslâmî" bir işçi oluşumu olan Hak-İş'in "İslâmîlik ortak paydası" altında buluşmaları şöyle dursun, farklı, çelişen-çatışan görüşleri ve ilişkileri dikkat çekmektedir.

33 Zira, "İslâm insanlık için genel bir kurtuluş yolu sunmaktadır"; ve, "iş yaşamının spesifik güncel sorunlarını çözecek özel kurumsal düzenlemeler" sağlaması beklenemez (Buğra, 1999: 47).

34 Bu noktada, MÜSİAD'ın, kamuoyunda yaygın olarak "Müslüman" olduğu düşünülen "MÜ"sünün açılımının "müstakil" oluşunun özel anlamına ve bu bağlamda çağrıştırdıklarına dikkat çekmek isterim. Sennett'in (1992: 90-1) de, temelde beceri sahipliğinden kaynaklanan (bunu teknik bilgi ve beceriye indirgese, ve 'sahte sevgiye' mahkum ettiği paternalist gelenekçiliğe kıyasla daha kurnaz olarak nitelendirerek bizim burada yaptığımız gibi olumlu bir bağlamda ele almasa da) özerkliğin, girişimciye, başkaları içinde doğrudan ve kaba denetim kaygısını gereksizleştiren bir ilişki zemini sağladığına işaret ettiğine değinmeden geçmemeliyim. Bizim bağlamımızda "müstakillik/özerklik" kriterinin bu çalışmanın İslâmî kültürün kimseyi dışarıda bırakmayan doğası gereği, işçilerin bağımsız sendikal örgütlenmelerine de meşru bir temel kazandırdığına da ayrıca dikkatinizi çekmek isterim: Hak-İş bağlamında bu çalışmada izi sürüldüğü gibi, "İslâmî" niteliğe sahip bir sendikanın politikalarının halihazırda sahip olduğu "özerk-müstakil ve özgün" karakteriyle hazır kalıpların/geleneğin ötesine geçerek rasyonel bir zemin üzerinde fikrî ve ideolojik dinamizm yaratma özelliği, gerçekte, bu dönemde bir girişimci kuruluşu olan MÜSİAD dahil diğer İslâmî oluşumların büyük çoğunluğunun ortak bir özelliği olarak saptanabilir.

35 İslâm'da "yardım"la ulaşılması hedeflenenin bile, birinin karnını doyurmak değil, onu her bakımdan ibadetini yapabilecek kendine yeten (yani 'müstakil') biri durumuna getirmek olması da bunu destekliyor. Nahl Suresi'nden de (14/16: 71), Allah'ın 'rızık'ta üstün kıldığı insanları bundan diğerlerine vererek 'rızık'ta onlarla eşitlenmesini öğütlediğini/emrettiğini öğreniyoruz. Bunun aksi, "Allah'ın nimetini inkâr etmek" olarak belirtilir. Böylece, 'yardımda bulunmak', zenginin fakire bir lütfu değildir; aslında bunu yardım olarak bile nitelendirmemek gerekir: Bu, diğerlerinin hakkı olanı onlara vermektir, ve zekat dolayısıyla da güvence altına alınmıştır. Popüler bir şarkıda teslim edildiği üzere, "yardım almaya alışanların emir almaya da alışacakları" dikkate alındığından olacak, Doğulu/İslâmî gelenekte, yardımın miktarı da, yapılma şekli ve amacı da önem arz eder: "Güzel bir söz (söylemek) ve affetmek, peşinden eziyet gelen sadakadan iyidir" (Bakara: 3/2: 263).

36 Burada "geleneksel" olan ile "gelenekçi/muhafazakâr" olan arasındaki farka dikkat çekmek isterim: Biri, basitçe alışkanlığa dayalı/bilinçsiz eyleme (Weber'in 'formal/alışkanlığa dayalı' rasyonelliğine tekabül edecek şekilde), diğeri ise, bilinçli bir eylem zeminine sahiptir (Weber'in 'dinamik ve somut' olarak nitelendirdiği gerçek rasyonelliğe tekabül edecek şekilde). İslâm'la, gerek düşünce gerekse de uygulama düzeyinde adeta özdeşleştirilen, "geleneksel olan"a bağlılık anlamındaki muhafazakârlığı, hem kavramın özneler dolayımıyla esnek kullanımı üzerinden yaratılan dinamizm ve değişim potansiyelini ortaya koyarak (Aktay, 2003: 350), hem de burada tartışıldığı bağlamıyla 'ideal geçmiş'in bugünde yarattığı değişim potansiyelini teslim ederek (s. 355-6) çok yönlülüğü içinde tartıştığı çalışması ve bu boyutu çalışmanın bağlamıyla ilişkilendirmeme vesile olan sohbeti için Yasin Aktay'a teşekkür borçluyum.

37 Weber'in (1993: 207, 209) her dinde gördüğü dinamik potansiyelin kaynağında da zaten aynı etik gerilim (Weber'in *"ethical tension"* dediği şey) bulunur. Burada altı çizilen "gerilim"in zihinsel/manevi açılımları bakımından tarihsel olarak oldukça gerilere (İslâm medeniyetinin gerileyip Batılı medeniyet tarzının etkisine maruz kalışın şiddetinin arttığı Osmanlı'ya değin) götürüldüğü bir "Müslüman diasporası" yorumu için bkz. Aktay, 1997.

38 Dinsel boyutun derinlemesine içerildiği sosyolojik çalışmaların, dinî metin okumalarıyla da desteklenmesi gerektiği yönündeki ikazlarıyla, buradaki bazı temel iddiaları Kuran'la da desteklememe vesile oldukları için Prof. Dr. Kayhan Mutlu ve Amir Ahmad Fekri'ye teşekkür borçluyum: Özellikle de, MÜSİAD olgusuyla "İslâmî cihad" arasında paralellik kurduğum; ve tarihsel/sosyolojik analizlerde bazı İslâmî "öz"lerin varlığını kabul ettiğim ölçüde temel dinî metin ve kaynaklara başvurmam gerektiği yönündeki bu ikazları çok yerinde buldum.

*"Anadolu Sermayesi" ya da "İslâmcı Sermaye"**

ÖMER DEMİR

GİRİŞ

Türkiye'nin 1980 sonrası ekonomik hayatında, bir bakış açısına göre "yeşil sermaye" veya "İslâmcı sermaye," diğer bir bakış açısına göre ise "Anadolu kaplanları" adı verilen Anadolu sermayesi olarak nitelenebilecek yeni bir olgu ortaya çıkmıştır. Varlıkları, faize ve faizle çalışan kurumlara karşı göreli olarak mesafeli duruşlarıyla fark edilen iş çevrelerinin çekirdeğini oluşturduğu bu iktisadî oluşumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği, hem Türk toplumunu analiz eden bilim çevreleri, hem sorunları çözmeye çalışan politikacılar hem de bu ülkede kendisini nasıl bir geleceğin beklediğini merak edenler için önemli ve güncel bir konudur.

Bu çalışmada önce çok genel ve ana çizgileriyle Osmanlı'dan devralınan maddi ve beşerî sermayenin özellikleri ardından da Anadolu sermayesinin oluşumunu hızlandıran faktörler, muhafazakâr dindar zenginlerin özellikleri, sorunları ve geleceği ele alınacaktır.

OSMANLI'NIN MADDİ VE BEŞERÎ SERMAYE MİRASI

Bilindiği üzere Osmanlı döneminde temel üretim aracı *toprak*, uzun süre en önemli sosyal meslek de *askerlikti*. Bu nedenle askerlik ve çiftçilik Müslüman reayanın başlıca faaliyet alanıydı. Mühendislik hizmetleri Macar kökenli; malî konular Yahudi kökenli; ticaret İngiliz, Fransız, İtalyan "levanten"ler ve Rum kökenli; zanaat ve kuyumculuk ise Ermeni kökenli Osmanlı tebaası tarafından gerçekleştirilmekteydi (Güvenen, 2001: 80). Kısaca sanayi dönüşümünün temelini oluşturan ticaret ve zanaat gayrimüslimlerin denetimindeydi.[1] Osmanlı'nın toprak yönetim sistemi sermaye birikimine izin vermediği için, Batı ülkelerinde olduğu gibi, tarımsal artık değer yoluyla güçlü bir soylu sınıf ortaya çıkamamıştı.

Dolayısıyla uzun yıllar boyu, sosyal prestiji en yüksek meslek, başta dinî nedenler olmak üzere birçok sosyal ve siyasal nedenle, önceleri sadece *seyfiye*ydi (askerî sınıf). Devşirme yoluyla (dolayısıyla "köksüz," yani toplumsal tabanı olmayan) en sağlıklı, en zeki ve fiziği düzgün çocuklar Enderun'da toplanır, düzenli Yeniçeri ordusunun ve diğer devlet bürokrasisinin insan kaynakları buradan temin edilirdi.[2] Üç kıtaya yayılan topraklarını korumak ve genişletmek için *sürekli fetih ve gaza* anlayışı üzerine kurulmuş olan Osmanlı siyasal düzeni, savaşmayı ve ona bağlı faaliyetlerde bulunmayı en önemli ve *saygın* meslek haline getirmişti.[3] *İlmiye* sınıfının yanında diplomasi ve bürokrasinin gelişmesiyle zamanla buna *kalemiye* (bürokratik sınıf) de eklenmiştir.

Osmanlı devlet geleneğinin Cumhuriyet'e bıraktığı maddi ve beşerî sermaye mirası kısaca şöyle özetlenebilir:

- Çok büyük bir kesimi (yüzde 80'in üzerinde) köylü ve ekonomik beceri sahibi olmama anlamında vasıfsız bir nüfus,[4]

- Savaş ve diğer afetlerle ve vasıflı işgücünün de yeni demografik yapılanma[5] nedeniyle büyük oranda zayıfladığı bir yetişmiş insan kompozisyonu,

(*) Metnin taslağını okuyarak önerilerde bulunan Metin Toprak, Mustafa Acar, B. Berat Özipek, Bahadır Akın ve Ömer Açıkgöz'e teşekkür ederim.

- Girişimcisi yok denecek kadar zayıf bir özel sektör,
- Sermaye birikimi ve finans kurumları gelişmemiş ağır borç yükü altında bir ekonomi,
- Gayrimüslimlerin etkinliği ve kapitülasyonlar nedeniyle dışa bağımlı bir üretim yapısı.

İşte ekonomik panaroma anahatlarıyla böyleydi. Birçok kurumsal ve kültürel nedenle gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet'in ilk yıllarında sermaye birikimini sağlayacak bir tarımsal artık değer yaratma süreci başlatılamamıştı. Çünkü, bunu yapmak için bile gerekli olan altyapı (ulaşım, haberleşme ve tarım teknolojisi) çok yetersizdi. Ayrıca toprak sahipliğinin feodal yapısı,[6] Cumhuriyet elitinin, ulusal ekonomik kalkınma için gerekli sermaye birikiminin toprak sahiplerini güçlendirerek sağlanmasını öngören politikasına şüphe ile bakmasına yol açmaktaydı (Buğra, 1997: 93). Bu gibi kaygılar, dönemin komşu ülkelerindeki egemen devlet anlayışının da etkisiyle, kalkınma için gerekli sermaye birikimin devlet merkezli politikalarla sağlanmasını gündeme getirmişti. Bu nedenle çok partili döneme kadar geçerli anlayış devletçiliktir. Bunun piyasa aktörleri açısından anlamı, zenginliğe ve servete ancak devlet dolayımından geçilerek ulaşılabileceğiydi. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi boyunca *devlete* yakın duranlar *servete* de yakın olma şansı elde etmiştir. Özel sektör temsilcisi işadamları ile siyasal elit iç içe geçmiş, servet ve erk çok küçük bir azınlığın elinde toplanmış, burjuvazi bir nevi "kayırmacı-besleme" burjuvazisine dönüşmüştür.

Çok partili hayata geçişle birlikte, geniş halk kitleleri siyasetin kendi menfaatlerinin savunusunda kullanılabilecek bir araç olduğunu ilk kez keşfetmişlerdir. Bunun sonucunda devlet yönetimine olan talep giderek artmaya, bu yolla güç kullanımının maliyeti de katlanmaya başlamıştır. Her dönemde iktidar partileri de oy tabanlarına göre devlet aygıtını servetin yeniden dağıtımında en işlevsel biçimde kullanma konusunda hayli "maharet" sergilemişlerdir. Servetten yoksun kesimlerin oylarını almak için onlara kaynak aktarmak siyasetin olağan ve nerdeyse zorunlu aracı haline gelmiştir.[7] Bunun sonucu olarak, on yıllar boyunca siyasal alanın aktörleri çok fazla değişmemiş, dede ve torunların gençlik dönemlerinde aynı başbakan iktidarda olmuştur

Tarımda makineleşme, sanayileşmiş ülkelere göre oldukça geç sayılabilecek bir tarihte, 1950'lerde başlamış, bu nedenle sanayi toplumuna dönüşüm tam olarak gerçekleşememiş,[8] bir toplumsal gelişme aşaması olarak *köylülüğün* Türk toplumunun halen baskın karakteri olmasına yol açmıştır. Kentler hızla büyümüş ancak, burada yaşayan nüfus yeterince *kentlileşememiştir*.

Bilindiği üzere, Osmanlı toprak sisteminin son yüzyıla kadar özel mülkiyete sıcak bakmaması ve biriken servete değişik vesilelerle *müsadere* yoluyla el konulması, bireysel sermaye birikimine pek imkân vermemiştir. Devlet gücünün kullanımında olağan hale gelen bu refleks, Cumhuriyet döneminde de servetin korunmasında devlete sürekli kuşku ile yaklaşılmasına yol açmıştır. Halen devletleştirme veya kamulaştırma yoluyla özel mülkiyete el konması en çok rastlanan insan hakkı ihlalleri arasında yer almaktadır. Müsadere ve siyaseten katl, geçmişte kalan birer tarihsel vakıa değil, siyasal ve ekonomik gidişata yön veren bir meşru otorite refleksi biçiminde (örneğin Malki cinayeti, Susurluk kazası, Batman'da kaybolan [!] silahlar ve mezar evlerle kamuoyu huzuruna çıkan kanlı Hizbullah örgütü) en çok seyredilen dizi filmlere (Örneğin *Deli Yürek, Kurtlar Vadisi* yerli dizi filmleri) konu olacak kadar hayatın içinde varlığını sürdürmektedir.

1980 sonrası dışa açılma politikaları Türkiye'de önemli bir kırılma meydana getirmiştir. Bu kırılma, iç dinamiklerden

ziyade dış dinamiklerle büyük ivme kazanmıştır. İşte Anadolu sermayesi adı verilen olgunun ortaya çıkması veya daha görünür haline gelmesinde bu kırılmanın önemli payı ve katkısı vardır.

ANADOLU SERMAYESİNİN ORTAYA ÇIKIŞINDA ROL OYNAYAN FAKTÖRLER

1960'lı ve 1970'li yıllardaki birçok başarısız ortaklık girişimlerinden sonra (1970'lerde, yurtdışındaki işçi tasarruflarına dayalı "işçi şirketleri" gibi), 1980 sonrasında Anadolu'nun Konya, Yozgat, Denizli, Çorum, Aksaray ile Gaziantep başta olmak üzere birçok ilinde çok ortaklı sermaye birikiminde ve üretimde bir canlanma gözlenmiştir. Bu durum, ağırlıklı olarak son 20 yıllık iktisadî ve siyasî dönüşümün bir sonucudur. Anadolu'nun her yanında, doğrudan devlet desteği olmadan meydana gelen bu ekonomik canlanmanın sadece bu dönemde meydana gelen faktörlere bakılarak anlaşılması çok sağlıklı olmayabilir, çünkü bu 20 yıllık dönemde ortaya çıkan gelişmeleri de hazırlayan, onları ortaya çıkaran dinamikler daha eskilere dayanmaktadır. Burada bir kısır döngüye yol açmamak için, son 20 yıllık dönemde gözlemlenebilir hale gelen olgular üzerinde durulacaktır. Ancak konuya girmeden bir noktaya açıklık getirmek gerekir. "Yeşil sermaye" olarak nitelenen Anadolu sermayesinin tümü aynı kategoride ele alınamaz. Niteliği ve dinamikleri bakımından kendi içinde ciddi farklılıkları vardır. Kemal Can'ın üçlü tasnifi (Can, 1997: 59-65) bu konuda uygun bir kategorileştirmedir. Buna göre Anadolu sermayesini, üç ana gruba ayırmak mümkündür: Muhafazakâr, dindar işadamları; tarikat ve cemaat şirketleri ve çok ortaklı girişimler. Bu üç değişik sermaye oluşumu, birçok biçimde birbirine bağlı olmakla birlikte, tümüyle aynı serüveni paylaşmaz. Burada ortak paydalar üzerinde durulacak her biri için ayrı analiz yapılamayacaktır.

1980 SONRASI DIŞA AÇILMA POLİTİKALARI VE EKONOMİDE LİBERALLEŞME

Anadolu sermayesinin oluşumunda, "Özal dönemi"yle başlayan ekonominin dış dünyaya açılma süreci, önemli bir başlangıçtır. Yerel düzeyde küçük ve orta ölçekli firmalar (KOBİ'ler) bu dönemden itibaren bilgi ve görgüsü gelişen, teknoloji öğrenen ve yeni pazarlar tanıyan, farklı bir ekonomik kesim ortaya çıkarmıştır. Doğrudan devlet desteği almasa da dışa açılmanın getirdiği avantajlar Anadolu'da hızla gelişen bir üretim ve birikim sürecini ateşlemiştir.[9]

Ekonomide devletin ağırlığının azalması, piyasaların güçlenmesi, toplumsal kesimlerin, bu arada da dindarların ekonomik alanda daha *görünür* hale gelmesine yol açmıştır.[10] Okuma yazmayı askerde öğrenen ailelerin çocukları, iyi okullarda okumaya başlamış, mezun olduktan sonra serbest piyasada veya bürokraside iş bulmuş, hem bürokrasi hem de iş dünyası "yeni" ve kısmen "farklı"[11] bir nesille karşılaşmıştır. Bu neslin talepleri ve beklentileri yeni ve farklı tüketim kalıplarının, dolayısıyla da farklı üretim alanlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Muhafazakâr-dindar çevrelerin çocuklarının eğitimli olmaya başlaması, tüketim kalıplarını ve ekonomik beklentilerini ciddi dönüşüme uğratmış, önceleri, dinî kitap, dinî müzik, dinî kıyafet ile başlayan bu değişim "dinî moda", "dinî defile" ve son olarak ticarî amaçlı "uluslararası fuarlara" dönüşmüştür.[12]

Bu değişimin ortalama vatandaş tarafından en kolay görünen yönü, şüphesiz, kız öğrencilerin başörtülü olarak üniversite kapılarında birikmeleridir. Başörtüsünün kamu alanında görünür hale gelmesi, Türkiye'deki dikey sosyal hareketliliğin geldiği aşamayı gözler önüne sermesi bakımından önemli bir göstergedir.[13] Hızlı sosyal değişimini bir sonucu olarak dindar anne-babaların başörtülü kızlarının

üniversite okuma arzusu, egemen laik-seküler elitin olayı rejime yönelik bir tehdit olarak görme eğilimi nedeniyle "Türban sorunu"na dönüşmüş ve kısa sürede ülkenin en önemli "sorun"larından biri haline gelmiştir. Ancak kız kardeşleriyle aynı veya benzer düşünce ve duyarlılıkları taşımalarına rağmen erkek çocukların aynı tecrit uygulamasıyla karşılaşmamaları, ülkedeki kökü çok eskilere dayanan *içe alma* veya *dışlama* (ötekileştirme) süreçlerinin şekilselliğiyle alakalıdır.[14]

Sonuçta, 1980 sonrasında kısmen görünür halen gelen ve büyük oranda da önü açılarak gelişmesi özendirilen Anadolu'daki sermaye oluşumunda Özal dönemi liberalleşme politikalarının dönüştürücü ve hızlandırıcı etkisi olmuştur.

İŞÇİ DÖVİZLERİYLE GELEN ORTAKLIK

Yurtdışına gönderilen işçilerin döviz tasarruflarının, Türkiye ekonomisinde bugün dahi önemli bir yeri vardır. İşçi dövizlerinin bir kısmı Merkez Bankası yoluyla,[15] bir kısmı da çok ortaklı şirketler yoluyla ülkeye girmektedir.[16] Bu da Anadolu'da bir sermaye birikimine önemli bir kaynak oluşturmuştur.[17] Yurtdışına gönderilen işçiler, birçok yönden kendilerinden üstün, donanmış ve kurumsallaşmış bir toplumda bir altgrup olarak tutunabilmek için yerel inanç ve değerlerini korumaya büyük önem verdikleri gözlenmektedir. Bu eğilim işçiler arasında dinî değerlerin daha kolay yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Ayrıca Türkiye'deki farklı dinî gruplar, Avrupa'nın dinî özgürlüklere tanıdığı toleransın da etkisiyle oradaki işçiler arasında hızla örgütlenmişlerdir. Önceleri Türkiye'deki dinî hizmetlerin finansmanı için toplanan "gurbetçi dövizleri," sonraları şirketleşme ve ekonomik güç oluşturma amacıyla Türkiye'ye gelmeye başlamıştır. İşçi dövizleri "Almancı" yatırımları biçiminde öncelikle gayrimenkul alanında görülmüş, ardından üretken yatırımlara kaymaya başlamıştır. Anadolu'da kısa sürede büyüyen Kombassan, Büyük Anadolu Holding, Yimpaş, Endüstri, Sayha, İttifak ve Jet-Pa gibi holdingler büyük oranda yurtdışındaki işçi dövizlerine dayalı olarak kurulmuştur. Bu şirketlerin bir kısmı, *saadet zinciri* gibi çalışarak, güveni istismar etmiş ve doğal olarak da batmıştır. İşçi dövizlerine dayalı bu çok ortaklı şirketlerin faaliyetlerinin hukuki statüsünün sağlamlaştırılmamış olmasının bu istismar sürecindeki katkısı büyüktür. Nitekim bunu fark eden muhafazakâr-dindar sermayedar ve iş adamları, kendi aralarında bir erken uyarı ve denetim sistemi geliştirme arayışına girmişlerdir.[18]

FAİZSİZ ÖZEL FİNANS KURUMLARI

1983 yılında Bakanlar Kurulu Kararı ile faizsiz özel finans kurumu kurulmasına imkân tanınmıştır. Bu kurumlar, faize karşı mesafeli yurtiçi tasarrufların ekonomiye kazandırılmasında ve bunların yatırıma dönüşmesinde önemli bir basamak oluşturmuştur (ÖFK, 2000: 10). Faiz duyarlılığı nedeniyle bankalardan kredi almayan, çek gibi ödeme araçlarını bile kullanmaktan çekinen birçok girişimci, özel finans kurumlarının carî ve fon kullandırma hesaplarını kullanarak bankacılık sektörüne ısınmış, ardından kredi maliyetlerine göre tüm kredi araçlarını kullanır hale gelmiştir. 2000 yılı itibariyle altı özel finans kurumunun bankacılık sektöründeki ağırlığı yüzde 4 civarındadır (Ekren, 2000: 44).

Faizsiz özel finans kurumlarının, sermaye birikiminde iki yönlü bir işlev gördüğü söylenebilir. Bu sistem bir yandan bankalara gitmeyen yastık altında bekleyen dindar kesimin tasarruflarını bankacılık sistemine çekmiş, diğer yandan da sermaye temininde bankaları kullanmayan dindar kesime fon temin ederek gelişmelerine katkıda bulunmuştur. Bu finans kurumları ilk önce yabancı sermaye yatırımı olarak kurulmuş (Al Baraka, Faisal Finans, Kuveyt Türk) belirli bir güven ve istikrar

kazandıktan sonra da Anadolu sermayesi tarafından sahiplenilmeye başlanmıştır.[19]

Mevduat sigorta fonu kapsamı dışında bulunan ÖFK'lar, Şubat 2001 bankacılık krizinden ve özellikle de İhlas Finans'ın batmasından sonra, mudilerine güven vermek ve gerektiğinde kullanmak üzere kendi aralarında bir sigorta fonu oluşturmuş, böylece Türk finans sisteminin güvenli kurumları olarak kendilerine sağlam bir zemin oluşturmaya girişmişlerdir.

DİNÎ DAYANIŞMAYA MADDİ ALTYAPI OLUŞTURMA

Anadolu sermayesinin oluşumunda tarikat ve cemaat yapılanmalarının da önemli bir payının olduğu söylenebilir. Cemaatsel dayanışma sadece dinî inanç ve pratiklerin paylaşılması değil, birlikte iş görme ve birbirini kollama anlayışının da gelişmesine yardımcı olmaktadır. Dinî grup veya cemaatler, bir yandan dinî inancının bir gereği olarak "hayır işlerine" yardım eğilimi olan kişi veya mensuplarından yardım toplayarak camiler, Kuran kursları, okullar, yurtlar yaptırırken; öte yandan mensuplarının okullarına, işletmelerine, firmalarına müşteri ve beşeri sermaye altyapısı hazırlamaktadırlar. Bu süreçte resmî dernek veya örgütlerin baskıcı denetim eğilimleri, informel örgütlenmelere olduğundan daha fazla değer biçilmesine de yol açabilmektedir.[20]

Bir dinî cemaat mensubunun ortak amaçlar için yaptığı bağış, zamanla cemaat mensuplarının teveccühünün ona yönelmesiyle ekonomik bir değere dönüşmektedir. Bu durumda cemaatsel yapılar kendiliğinden ve hızlıca ekonomik işbirliğine zemin hazırlayıcı bir ortam oluşturmaktadır. Bunun sonucunda tarikatlar şirketleşmeye, cemaat mensupları da informel yapıları takviye edecek ve gizliliğin işlem maliyetini azaltacak başta eğitim ve iş adamları dernekleri ile kültürel faaliyette bulunan vakıflar olmak üzere, formel örgütlenmelere yönelmektedirler.[21]

İnancın ve o inancı yansıtan pratiğin yayılması, inanç mensuplarının ekonomik gücüyle de ilişkili olduğu için, tarikat ve cemaatler mensuplarını, ekonomik alanda başarılı çalışmalar yapmak için birbirini desteklemeye ve yüreklendirmeye davet etmektedirler. Bu süreç, hem ekonomik faaliyetlerde bulunan dindarlara uygun bir sosyal ortam oluşturmakta, hem de ekonomik faaliyetler peşinde koşmaya dinî bir meşruiyet kazandırdığı için dindarların ekonomik faaliyetlere yönelimini hızlandırmaktadır.[22]

YEREL GAZETE, RADYO VE TV'LER

Gazete, dergi, radyo ve televizyon gibi iletişim araçları, toplum kesimlerinin hem daha kolay ve maliyetsiz bilgilenmesine, hem de gerektiğinde grup amaçları için kullanılabilecek bir güç oluşturmalarına uygun ortam hazırlamaktadır. Anadolu'daki dinî grupların örgütlenmesinde dergilerden başlayarak yerel radyo ve TV'ye uzanan bir iletişim genişlemesinin de önemli rolü vardır. Bu tür medya araçları, dinî grupların görünür kimlik kazanmalarını ve kendilerini hem sosyal hem de hukuki bakımından meşru zeminde isimlendirmelerini mümkün kılmaktadır. Bilinebilir meşru bir kimlik kazanma, kolay ve "güvenilir" haberleşme, reklam, tanışma ve dayanışma birbirini izlemektedir. Et ve et ürünleri, yağ, margarin, çikolata-bisküvi başta olmak üzere, temel gıda ürünlerinin üretim, muhteva ve paketlemesinin "İslâmî usullere" uygunluğunu ilan veya ima eden ürün reklamlarının amacını bu bağlamda düşünmek gerekir.

Yerel gazetelerin dinî bayram veya kandillerde yayımladıkları, "tüm İslâm aleminin kandilini/bayramını" kutlayan sayfalar dolusu tebrik reklamları da bu açıdan önemli ipuçları verir. Hangi gazetede kimlerin ilanlarının çıktığı, hangi yerel radyo veya TV'lerde genellikle hangi tür firmaların daha çok boy gösterdiğine ilişkin informel bilgiler, dindar kesimlerin

kendi aralarında ve diğer kesimlerle haberleşmelerinde küçümsenemeyecek bir işleve sahiptir.

İKTİDARLA BARIŞMAYI SAĞLAYAN YEREL YÖNETİMLER

Türkiye'de dindar-muhafazakârların yerel yönetimlerde iş başına gelmesiyle yerel sorunlara yaklaşımda ve çözüm üretmede bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda özellikle RP-FP çizgisindeki belediyelerin oldukça başarılı olduğu ve yerel seçimlerde göreli üstünlük elde ettikleri görülmektedir. Yerel iktidarın değişmesi sadece hizmetlerde farklılaşmayı getirmekle kalmamış, yerel hizmetlerin yürütülmesinde ihaleleri alan yerel şirketlerin kompozisyonunu da değiştirmiştir. Muhafazakârların yerel iktidar kullanma deneyimi, onlara siyasî alanın yanı sıra, ekonomik alanda önemli fırsatlar sağlamıştır. Bu çerçevede dindar-muhafazakâr adayların kazandığı belediyeler sadece yakın siyasal görüş sahiplerinin yerel malî imkânlardan yaralranmasına fırsat tanımakla kalmamış, aynı zamanda bu süreçte dindar-muhafazakâr yerel siyasetçiler ne tür imkânların mevcut olduğunu ve bunların nasıl kullanılacağını da öğrenme fırsatı elde etmişlerdir. Bu öğrenme süreci, usulsüzlük ve adam kayırma yoluyla haksız kazanç sağlama iddialarını da gündeme getirmiştir.[23]

İktidardan ve iktidar nimetlerinden yoksun kesimlerin, yerel yönetimlerin elde edilmesi yoluyla bu alana da ayak basmaları, onların daha çok reel siyaset yapmalarına, böylece siyasal mücadele ile ekonomik kazanç sağlamayı birlikte yürütmeyi öğrenmelerine imkân hazırlamıştır. Siyaset-ekonomi ilişkisinin sarmallığı burada da kendisini göstermiş, yerel idari ve siyasal gücün kullanımının gelişmesine katkı sağladığı yerel sermaye, belirli bir güç elde ettikten sonra siyasal girişimleri finanse eder hale gelmiştir.[24]

Sayılan tüm bu faktörler dindar bir kesimin ekonomik yükselişine değişik oranlarda katkıda bulunmuştur. Fakat bunlar dindarlık ile ekonomik başarı arasında bire bir bir ilişki kurmak için yeterli midir? sorusu tartışmaya açıktır. Hatta tüm bunların bir sebep değil sonuç niteliği taşıdığı bile söylenebilir. Bu durumda İslâmcı sermaye denen oluşumun aktörleri olan dindar-muhafazakâr zenginlerin hangi güdülerle davrandığının kapsamlı bir analizine gereksinim vardır. Bu güdüyü sadece İslâm dininin temel bazı ibadetlerinin (zekât ve hac gibi) ancak zenginler tarafından yapılabilir olmasına indirgemek gerçekçilikle bağdaşmaz. Burada Cumhuriyet elitlerinin toplum mühendisliğine dayalı dayatmacı projenin[25] beklenmeyen, arzulanmayan hatta umulmayan sonuçlarından bahsetmek yararlı olabilir.[26] Konumuz bağlamında bu beklenmeyen sonuç, dindarlığın kamu alanından dışlanmasının yarattığı yoksunluk duygusunun, Aktay'ın deyişiyle, bir manevi diaspora etkisi ortaya koymasıdır (Aktay, 1999: 139). Necip Fazıl'ın ünlü "Öz yurdunda garip/öz vatanında parya" dizelerinde ifadesini bulan bu yoksunluk duygusunun dindarlara varlıklarını korumak ve güçlendirmek için güçlü bir dayanışma ve kendini ispatlama motivasyonu sağladığı söylenebilir. İslâmcı sermayenin baş aktörlerinin başarı öykülerinin çoğunda bu tür bir motivasyonun izlerini görmek mümkündür.[27]

DİNDAR-MUHAFAZAKÂR BURJUVAZİNİN ÖZELLİKLERİ

Yükselen Anadolu sermayesi Türkiye'de tatil köyleriyle, özel okullarıyla, defileleriyle mesleki dernekleriyle yeni bir dindar-muhafazakâr işadamı sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Bu muhafazakâr burjuvazinin özellikleri şöylece özetlenebilir:

- Dinî değerlere bağlı ancak değişime taraftar olup (Kapu, 2001: 238-41), kendilerini "ilerlemeci muhafazakâr" olarak tanımlamaktadırlar (Koyuncu, 2002: 374). Cüneyt Ülsever bunu "muhafazakâr

değişimci" olarak adlandırmaktadır (Ülsever, 2001a: 55-9).[28] Bu kesim mevcut sistemin değişmesinin, çıkarlarını koruyucu bir etkisi olacağına inandığı için kurumsal değişimden yana, ancak geleneksel değerlere de bağlı olmayı erdem kabul eden bir sentezi temsil etmektedir.

- Kazancını ve kazanç getirecek faaliyet alanlarını tamamen ekonomik faydamaliyet hesabına göre belirleyen; sanatsal, kültürel ürünler gibi idealist alanlardan ziyade, somut getirisi olan alanlara yönelen ekonomik rasyonalitesi yüksek bir kesimdir.[29]

- Sermaye birikimini ağırlıklı olarak kendi imkânlarıyla temin eden; aile şirketi, ortaklık veya kişisel borçlarla işletme kuran bir girişimci yaklaşımına sahiptirler (Esen ve Çonkar, 1999: 218; Kapu, 2001).

- Ağırlıklı olarak devlet elitleriyle mesafeli bir sosyal tabandan geldikleri için, devlet gücünü parasal kazanca dönüştürme kabiliyeti oldukça düşüktür. Devletten kredi alarak palazlanan, kota, tarife veya diğer rant kollama yollarından kazanç sağlayabilecek düzeyde siyaset ve bürokrasiye yakın değildirler. Devletin kendilerine arizi bir unsur olarak baktığının farkında oluşları, diğer girişimcilerden farklı olarak onları devletle iş yapmamaya ve kendi ayakları üstünde durmaya yöneltmekte, bu durum dezavantaj gibi görünse de, özellikle kriz dönemlerinde avantaja dönüşebilmektedir.

- Devletin ekonomiye müdahalesinden tam hoşnut değildirler. Çünkü devlet müdahalesinin kendi menfaatlerine yönelik bir yeniden dağıtıma yol açmak yerine, devletle iç içe olan kesimlere daha fazla kaynak aktarılacağı kaygısını taşımaktadırlar. Bu yüzden fazla vergi yükü getirecek bir devlet genişlemesinin aleyhlerine bir yeniden dağıtıma yol açacağının farkındalar.[30]

- Küçük ve orta boy işletme ağırlıklı bir bileşimi vardır. Örneğin dindar muhafazakâr Anadolu sermayesinin iş örgütlerinden olan MÜSİAD'ın üye kompozisyonuna bakıldığında derneğin 1995 tanıtım katalogunda yer alan 1900 firmanın sadece 20'si 500'ün üstünde işçi çalıştırmaktadır. Bu firmaların 1500'den fazlası 1-49 işçi çalıştıran küçük işletmedir (Uğur ve Aklan, 2000: 141).

- Bu kesimde dış dünyaya açık bir ekonomi zihniyeti egemendir.[31] Daha çok küçük ölçekli üretimle rekabet edilebilecek alanlarda dışa açılmaktadırlar. Teknoloji ve pazar araştırmalarına yatırım yapmamakla birlikte, teknoloji transferinde rakiplerinden pek geri kalmamaktadırlar.[32]

- Sağ muhafazakâr partilere destek vermekte, ancak bir partinin organik uzantısı olabilecek örgütlenmelere sıcak bakmamaktadırlar.

- Her zengin gibi onlar da çocuklarının eğitimine çok büyük önem vermekte, mümkünse çocuklarının özel kolejlerde ve yurtdışında eğitim görmesini sağlamaktadırlar. Başta İstanbul, Ankara ve İzmir olmak üzere büyük kentlerde çok sayıda özel kolej, devlet okulları ile karşılaştırılamayacak kadar iyi özel teknik imkânlarla eğitim-öğretim yapmaktadır. Bu okulların finansmanının çoğu, doğrudan buralardan hizmet alanlardan temin edilmektedir. Çünkü bu eğitim kurumlarının ücretleri muadilleriyle birbirine yakındır. Kendisi okuma imkânı bulamayan ilkokul mezunu hacı babaların, en az bir yabancı dil bilen üniversite mezunu çocukları bu kolejlerde yetişmektedir.

Bu özellikleri göz önüne alındığında, yükselen muhafazakâr-dindar burjuvazinin, Cumhuriyet'in en önemli projesi olan çağdaşlaşma, muasır medeniyetler seviyesine çıkma arzusunun önünde bir engel oluşturma özelliği taşımadığı, aksine bu süreci farklı bir formatta hızlandırdığı bile söylenebilir. Bunun sistemi tehdit edecek radikalizmin panzehiri olduğu bile söylenebilir (Can, 1997: 64). Yeni açılan özel okul ve kolejlerle yabancı dille çağdaş eğitimi özendirmekte ve desteklemektedir (MÜSİAD, 2002: 94-145). İş örgütlerinin hazırladıkları rapor-

larla da devletin mal ve hizmet üretiminden elini çekmesi ve ekonomideki etkinliğini piyasa ekonomisinin işlemesi için gerekli düzenlemeleri yapmayla sınırlanmasının arzulandığı açık bir dille ifade edilmektedir.[33]

Dindar-muhafazakâr burjuvazi, rekabete dayalı, piyasa ekonomisinin kurallarının işletildiği bir ekonomik sistemle geleceğini garantileyebileceğinin gayet farkındadır. Öte yandan bu oluşumun, Cumhuriyet'in laik-elitlerinin yaşam tarzlarını zorlaştırıcı, toplumun her alanındaki tekel gücünü zayıflatıcı, sonuçta ulusal pastadan paylarını azaltıcı sonuçlar doğurma özelliği taşıdığı da göz ardı edilmemelidir.[34] Çağdaşlık-gericilik tartışmalarını besleyen bu sosyal ve ekonomik alan daralması göz önüne alınmadan Türkiye için sağlıklı bir toplumsal değişim analizi yapılamaz.

Bu bağlamda muhafazakâr-dindar burjuvaziye karşı, "dinci sermaye," "yeşil sermaye", "irticacı sermaye" gibi suçlayıcı ve küçük düşürücü imalar taşıyan nitelemelerin, ulusal çıkarlardan ziyade "sosyal kesim" çıkarı gözetici bir nitelik taşıdığı, evrensel değerlerin ifade kalıpları arkasında grupsal anlayış ve eğilimleri dillendirdiği söylenebilir.[35]

DİNDAR-MUHAFAZAKÂR BURJUVAZİNİN MEŞRUİYET KAYNAKLARI

Türkiye'deki genel kültürel ortamda, birçok başka ülkede olduğu gibi, iş adamlarının kazanç peşinde koşmalarının meşru olduğu anlayışı tam yerleşmemiştir. Çıkarı peşinde koşmak, para kazanmak için çalışmak, pozitif bir moral değer değildir.[36] Bu yüzden iş adamları faaliyetlerindeki temel amaçlarının para kazanmak, servetlerini artırmak olduğunu söylemekten şiddetle kaçınmaktadırlar (Buğra, 1997: 58-9). Dolayısıyla tüm işadamları ve girişimciler kâr peşinde koşmalarına toplum tarafından kabul gören *meşru* bir neden bulma ihtiyacındadırlar. Bunun için kazanç sağlamak yerine toplumsal ortak amaçlara atıf yapmak oldukça sık başvurulan bir yöntemdir. Kendi çıkarını gözeterek çalışan kişinin, vatana-millete yarar sağlamasının pek mümkün olmadığı anlayışı genel kabul gördüğü için iş adamları her fırsatta "vatana-millete hizmet için" çalıştıklarını vurgulamaktadırlar. Ayrıca, iş adamlarının toplum yararına vakıf veya dernekler kurarak, ekonomik faaliyetlerini bu sosyal yararı yüksek vakıf veya dernekleri desteklemek için bir araç olarak gördüklerini ifade etmeleri de, diğer yaygın bir meşruiyet sağlama yoludur. Böylece hem ortak amaçlar için çalışan toplumun saygın bir üyesi olmak, hem de para kazanmakta birlikte mümkün olmaktadır. Bu meşruiyet ihtiyacı dindar-muhafazakâr burjuvazi için, muhtemelen, daha çok geçerlidir.

Dindar-muhafazakâr burjuvazi, kazanç peşinde koşmasının meşruluğunu dinî ve millî olmak üzere iki temel üzerine oturtmaktadır. Bu meşruiyet sağlama sürecinde dindar tabana karşı daha çok dinî; devlet elitlerine karşı da millî argümanları kullanmaktadırlar. İş kurmanın, para kazanmanın dinî meşruiyet temeli, veren elin alan elden üstün olduğu, başkalarına muhtaç olmamanın, çalışmanın ibadet olduğu eksenli bir söylemle sağlanmaktadır. Buna göre, zekât kazancı temizlemekte, sadaka ve diğer hayır işleri de, zengin-fakir kutuplaşmasını azaltmaktadır. Üstelik zekât, adı Kuran'da İslâm dininin en temel ibadeti olan namazla birlikte en çok geçen (namaz kılınız ve zekât veriniz) ibadettir. Zekât verebilmek için de zorunlu ihtiyaçları karşıladıktan sonra belirli bir servet veya gelire sahip olmak gerekir.

Servet edinmeye meşruiyet sağlayan millî nitelikli argümana göre ise kalkınma, dünyanın sayılı ülkelerinden biri olma, özellikle de Batılılara muhtaç olmama, bağımsız olma arzularının gerçekleşebilmesi için üretim ve çalışmanın ge-

rekliliği söylemi üzerinde kurulmaktadır. Anadolulu iş adamları, bu bağlamda ülke yararı için çalıştıklarını, sık sık en büyük amaçlarının "daha çok aş ve iş sağlamak" olduğunu, ülkenin kalkınması, herkese iş ve aş temin edilmesi için çaba sarfettiklerini vurgulamaktadırlar.[37]

DİNDAR-MUHAFAZAKÂR ANADOLU BURJUVAZİSİNİN SORUNLARI

Dindar muhafazakârların ekonomik alandaki hızlı başarıları, aynı zamanda büyük sorunlarla karşılaşmalarının nedenidir. Bu sorunları biri dışsal ve ikisi içsel olmak üzere üç ana grupta toplamak mümkündür. Bu sorunlardan ilki, İstanbul sermayesi-Anadolu sermayesi çekişmesi, daha çok toplumsal güç dengesiyle ilişkili olup sorumluluğu taraflardan herhangi birine ait olmaktan ziyade yaşanan sosyo-ekonomik sürecin bir sonucudur. Birçok yönden Anadolu-İstanbul sermayesi arasında ciddi bir çekişme söz konusudur. Devlet desteği ile oluşan, güçlenen ve korunan İstanbul sermayesi, Anadolu sermayesine karşı devlet elitlerini yönlendirebilme kabiliyetine sahiptir. Bu yolla yatırım indirimi, ithalat ve ihracat izni, vergi muafiyeti gibi konularda kendi lehine ve Anadolu sermayesinin aleyhine düzenlemeler yapabilme gücünü haizdir. Anadolu sermayesinin güvencesi ise piyasa koşullarında rekabet gücüne sahip olmasıdır. Devlet elitleri (özellikle askerî ve sivil bürokrasi), medya ve laik elitler ile ele ele veren İstanbul sermayesi İslâmcı-dindar burjuvazi için uzlaşılması zor ve zaman alıcı ciddi bir güç haline gelmektedir. Böyle bir çatışma, makro anlamda tamamen ülke için bir kaynak israfı ile sonuçlanmaya mahkûm gergin bir ortam meydana getirmektedir. İrticaî faaliyetleri desteklediklerı gerekçesiyle ticarî şirketlere illegal siyasal örgüte baskın yapar gibi muamele edilmesi bu gerginliğin varabileceği uç noktaları göstermektedir.[38] Paradoksal bir şekilde Anadolu sermayesinin güçkazanması hem gerilimi tırmandıracak hem de uzlaşma zorunluluğunu artıracaktır.[39] Toplumsal evrimin yönü, bu iki etkiden hangisinin öne çıkarılacağına bağlıdır. Burada her iki tarafın elitlerine de önemli görev ve sorumluluk düşmektedir.

İkincisi, liberalleşmenin getirdiği dışa açılma ve rekabet ortamında, modern işletme yönetimi, finansmanı ve pazarlama yöntemlerini kullanmadan kalıcı başarı elde etmek hayli zordur. Anadolu burjuvazisinin, alternatif finansman yöntemlerini kullanımında, vasıflı işgücü istihdamında, tanıtım-pazarlama ve reklam alanında işletme kültürü birikimi görece zayıf sayılabilecek düzeydedir. Bunun için sağlam bir muhasebe sisteminin tutulması ve kayıtlı ekonominin diğer gereklerinin yerine getirilmesi, sadece teknik bir sorun değil aynı zamanda bir işletme kültürünün yerleşmesini, bir bakış açısı ve zihniyet değişikliğini gerektirmektedir. Bu konuda sancısız bir geçiş beklenmemelidir.[40] Anadolu burjuvazisi, gerekli dönüşümleri yaparak mal üretimindeki başarısını hizmet üretiminde başarıya dönüştürecek bir beşeri sermaye birikimi sağlayamazsa, ekonomik başarıdan umduğu payı alması mümkün gözükmemektedir. Anadolu burjuvazisinin bu sorunun tüm boyutlarıyla farkında olup olmadığı pek belli değildir.

Üçüncüsü, dindar ve muhafazakâr kişilerin çok ortaklı şirket girişimleri, başlangıçta birkaç kişi arasında ve güvene dayalı olarak tesis edildiği için; işin ve gelir gider akımlarının kontrolü ciddi zorluklar barındırmamaktaydı. Ancak işin hacmi büyüyüp farklı sektörlere ve işlere açılım oldukça hem şirket(ler)in yönetim ve denetimi giderek zorlaşmakta, hem de ortak ve yönetici sayısı arttığı için güven sarsılmaktadır. Bu tür holdingler, başlangıçta, güzel ahlak, dindarlık, muhafazakârlık ve milliyetçilik gibi genelde "olumlu" dışsallıkları olan özelliklere sahip kişilerin bir araya gelerek sinerji yaratmalarıyla kurul-

muşken; sırf güvene dayalı sistemin ekonomik girişimin biçimsel gereklerini yerine getirmeye çeşitli nedenlerle ihtiyaç duymamaları sonucu, söz konusu "olumlu" öğeler daha sonra bir istismar aracı olarak kullanılmaya başlanmaktadır.[41]

Ayrıca bu tür çok ortaklı şirketler veya holdinglerin bazıları, yapılış ve bitiriliş ve üretime geçerek kendini ödemeye başlaması birkaç yılı alabilecek alanlara yatırım yapmaktadırlar. Ancak bu arada ortaklarına nasıl hesaplandığı çok bilinmeyen bir yöntemle "kâr payı" ödemesi yapmaktadırlar. Yeni kaynak girişinde azalmalar olduğunda, sistemin topyekûn işleyemez duruma gelmesi riski çok yüksektir. Nitekim, Kasım 2000 ve Şubat 2001 krizleriyle birlikte söz konusu holdinglere yönelik kaynak girişi durmuş ve bir kısmı iflas ettiğini açıklamıştır.[42]

MUHAFAZAKÂR BURJUVAZİNİN GELECEĞİ

Son 20 yıllık süreçte daha bir görünür hale gelmiş olan dindar muhafazakâr burjuvazi, bu dönemde Türkiye'de meydana gelen toplumsal değişim ve gelişimin en önemli sonuçlarından biridir. Eğitim, servet ve beceri sahibi bu kesimin devletin etkin süreçlerinden dışlanması girişimlerinin başarılı olma şansı, uzun vadede oldukça zayıf gözükmektedir. Çünkü bu yeni sınıf, küreselleşme ile daha çok özgürlük, daha konforlu bir yaşam ve daha demokratik bir toplum arzusunu paylaşmakta, ancak bunu dindar kimliğini koruyarak yapmak istemektedir.

Daha iyi eğitim, daha müreffeh bir hayatın kişilerin din anlayış ve pratiklerini nasıl dönüştüreceğini şimdiden tam olarak tahmin etmek zordur. "Haşema"larla başlayan modern yaşam tarzının İslâmîleştirilmesi uygulamaları, giderek tesettür defileleri, tesettürlü doktorlar, avukatlar, sporcular, sunucular, hostesler, şoförler ile hem yaygınlık hem de meşruiyet kazanmaktadır. Muhafazakâr ailelere yönelik tatil köyleri, yeşil pop veya giyim kuşamdan ev mekânına kadar her alanda modernleşen bir dindarlık gözlenmektedir. Burada gözlenen süreç, bir yandan dindarlığı hayatın değişik alanlarında görünür hale sokarken, diğer yandan da dindarlığın geleneksel formlarını dönüştürmektedir.[43]

Toplumun değişik alanlarında görünür hale gelen bu dindarlığın, laik kesimler tarafından kendilerine yönelik olarak bir tehdidin büyümesi biçiminde yorumlanması, oldukça abartılı bir algılamadır. Çünkü, bir toplumsal kesim varlığından haberdar olduğu *servet* ve *iktidardan* ne kadar uzak bırakılırsa servet ve iktidara karşı o kadar yıkıcı duygular besler. Çünkü hiç kimse, sahip olmadığı bir şeyin yok edilmesinin kimlere ne kaybettireceğini tam olarak bilemez. Bir ülkedeki serveti ve iktidarı, meşru biçimde gücü ve katkısı oranında paylaştığını düşünen sosyal kesimler, sisteme karşı tehdit oluşturmayı veya tehdit oluşturdukları biçiminde algılanmayı kendileri açısından hiç de yararlı bir sonuç olarak görmeyeceklerdir.

Evini, arabasını, yazlığını, kışlığını, çocuklarının eğitimini vb. garantilemek için çalışan bir dindar-muhafazakâr zengin, kendisinin farklılığının tanındığı ve toplumda, siyasette ve bürokraside meşruiyet bulduğu ölçüde radikal söylem ve uygulamalardan uzaklaşacaktır. Sahip olunan servet büyüdükçe, onu muhafaza etmek için işbirliği yapma ihtiyacı ve zorunluluğu artacaktır. Dindarlar sistemin külfetlerine ortak, ama nimetlerine uzak tutulduklarını hissettikçe (bu hissiyatın objektif temelden yoksun olup olmaması sonucu değiştirmez) toplumun ortak meşruiyet kriterlerine takiyyeci yaklaşmaya devam edeceklerdir. Çünkü, farklılıkları tolere etmede kendisinde bir sorumluluk görmeyen ve bu konuda fedakârlığa yanaşmayan devlet gücünü elinde tutan kesimlerin baskıcı tavrı sürdükçe, farklılıkların ifade edilmesi mümkün olmayacak, herkes aynı şiiri, aynı marşı, aynı yemeği ve

aynı giyim tarzını seviyor gözükerek varlığını sürdürmeye devam edecektir. İstemelerine rağmen, resmî kabul görenden başka türlü yaşama imkânı bulamayanlar, kendilerini kamufle etmek için dokunulmaz olarak takdim edilen değer ve kurumları (laikliği, Atatürkçülüğü, demokrasiyi, ülke sevgisini, dini, vb.) kendilerini devlet veya toplum baskısından koruyacak bir kalkan gibi kullanmaktadırlar. Bu da, totaliter devlet gücü karşısında bireylerin kendilerini koruyabilme için başvurdukları en geçerli ve işlevsel aracın takiyyecilik olmasına yol açmaktadır.[44] Bu durum, kamusal alanda yalanın, sahicilikten ve içtenlikten uzak söylemlerin egemen olmasına yol açmaktadır. Bunun ilk doğal sonucu, toplumsal değişimin yönünü ve adresini hiç kimsenin kolay tahmin edemediği veya bunun alabildiğine zor olduğu, her şeyin her an olabileceği bir istikrarsızlık ve belirsizlik havasının egemen olmasıdır.

Yalanın egemen en geçerli bireysel korunma ve savunma stratejisi olmasının ikinci sonucu, farklı toplumsal kesimlerin, bu belirsizliğin verdiği bir kaygı ile kendilerine, başkalarının nüfuz edemeyeceği mevziler oluşturma çabasına girmeleri, "ötekilere" karşı korunmak için kendilerine kalın duvarlar örmeye çalışmalarıdır. Bu sanal mücadele, önemli bir toplumsal kaynağın israf edilmesine yol açmaktadır.

Devlet mekanizmasının değişik aşamalarında mevzilenen farklı toplumsal tabandan gelen elitler, enerjilerini daha fazla üretim yapmak yerine, birbirlerini değişik kampanyalarla yıpratmaya harcamaktadırlar. Bu kısır döngü ve kaynak israfının önlenmesinde, ilk adım devletin rant dağıtıcı işlevinin ortadan kaldırılması ve devlet kurumlarının istihdam açısından cazibe merkezi olmaktan çıkarılması, ikinci adım da sosyal kesimlere karşı tarafsız bir devlet yapılanmasına gidilmesidir. Toplumsal uzlaşma, özgürlükleri askıya alan, tüm diğer toplumsal kesimleri sindirebilecek güçlü tek bir kesimin isteklerinin dayatılması ve kullandığı denetim araçlarıyla kabul ettirilmesi ile kurulursa, kamusal alanda yalan egemen olduğu ve bireylerin her alanda tercih çarpıtmaları nedeniyle her şey yolundaymış gibi gözükebilir.[45] Ancak böyle yalana dayalı bir uzlaşma sürekli, kalıcı ve üretken bir birliktelik yaratmaz. Böyle bir uzlaşma zamanla içten içe birbirini kemiren ve enerjisinin büyük bölümünü bu şekilde yok eden başarısız bir organizasyona dönüşür. Bu yüzden başarılı bir devlet, ancak toplumsal uzlaşmayı kalıcı ve etkin hale getirmekle mümkün olabilir.

SONUÇ

Bir toplumda üretimdeki yerini bölüşümde de muhafaza edebilen sosyal kesimler, mevcut sistemi koruma ve devamını sağlama konusunda kendilerinin de sorumluluk sahibi olduğunu hissedeceklerdir. Bu nedenle Anadolu sermayesinin yükselişi, demokratik devlet düzeni ve liberal ekonomik sistem için yeni ve kalıcı etkileri olacak bir açılım olarak görülmelidir. Zenginliği üretmek kadar onu sürekli kılmak da önemlidir. Dindarların ulusal zenginliğin üretimine görece fazla katkıda bulunmaları, onlardan gelecek yeni taleplere ortam hazırlamakla birlikte, bu talepler aynı zamanda onların ortak yaşama alanlarını genişletecek, farklı kesimler ile birlikte yaşama tecrübelerini güçlendirecektir.

Birbirini yüz yüze ilişkilerin sonucu değil, bir şekilde birçok filtreden geçen imajlarla tanıyan, birbirinin niyet ve amaçlarına karşı kaygı ve korku besleyen sosyal kesimlerin kendilerini savunmak için harcayacakları beşerî sermayeyi, toplumun her kesiminin yararlanacağı refah artışına aktarmaları başka türlü pek mümkün olmamaktadır (güven ve refah ilişkisi konusunda bkz. Fukuyama, 1998). Ancak, birbirini tanıyan ve birbirine güvenen insanlar ortak amaçlar için

fedakârlık yapabilirler. Böyle bir gelişme, beşeri sermayesini, entelektüel birikimini toplumsal mevzilerini hayalî düşmanlardan korumak için savunmaya ayıran ve bu yüzden kıt kaynaklarını etkin kullanamayan ekonominin harekete geçmesini sağlayacaktır.

Yükselen Anadolu sermayesi, böyle bir uzlaşmanın zorunlu maddi temellerden birini oluşturması bakımından umut verici bir gelişme olarak yorumlanmalıdır. Ayrıca çağdaş medeniyet seviyesini yakalayabilmenin gerek şartlarını (psikolojik, dinî, sosyolojik ve finansal) bünyesinde barındıran dinamik gücü/yerel burjuvaziyi temsil eden Anadolu sermayesinin önünü tıkayacak uygulamalar Türkiye'yi çağdaş ülke yapmayıp aksine marjinal bir Üçüncü Dünya ülkesi konumunu pekiştirecek, küçülen pasta ve bozulan gelir dağılımı mevcut iktidar güçlerinin de rahatını kaçıracaktır. Bu nedenle yapılması gereken İstanbul ile Anadolu sermayesini birbirine eklemleyecek, yerel değerlerle barışık girişimcilerin önünün açılması ve rekabete dayalı piyasa ekonomisiyle, çoğulcu ve özgürlükçü demokrasinin önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Uzun dönemde tüm taraflar için arzulanan ve muhtemelen de yapılacak olan budur. ❐

DİPNOTLAR

1 Ulus-devlet olgusu çerçevesinde dinî ve etnik ayırım, önceki devlet formuna göre çok daha belirleyicidir. Bu nedenle Müslim ve gayrimüslim ayırımı, ulus devletle birlikte makbul olan *çoğunluk* ile kuşkuyla bakılan *azınlık* şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmuştur.

2 Bilindiği üzere Osmanlı bürokratlarının yetişmesinde, Tanzimat'a kadar, en önemli kurum Enderun'dur. Enderun Mektebi, savaşta alınan esirlerin çocukları ile devşirmelerin eğitilerek kamu hizmetlerine hazırlandığı bir saray okuluydu. Enderun Mektebi I. Murat zamanında başlamış ve II. Mahmut zamanına kadar devlet memurları yetiştiren temel bir eğitim kurumu olarak işlevini sürdürmüştür. Osmanlı bürokratları özellikle de Enderun'da yetişen bürokratlar devşirildikleri için tebaa ile ilişkileri bakımından sosyal tabanı olmamak anlamında *köksüz*, yaşantıları, zevkleri ve ilgileri açısından da toplumdan kopuktular. Bu yönleri onları halkın değil, daima devletin çıkarını gözeten bir sınıf haline getirmiştir. Bütün halkçı söylemlerine karşın Cumhuriyet bürokratlarının da seçkinci ve devletçi olduğu görülmektedir. Özel okulları, ayrı ulaşım araçları, lojmanları ve kıyafetleriyle Cumhuriyet'in askerî bürokrasisinde bu özellik görece çok daha belirgindir. Statükonun korunmasında o zaman "şeriat" elden gidiyordu şimdi ise "laiklik"! Şeriatı ulemaya karşı koruyan askerler, laikliği de halka karşı koruma altına almaktadırlar!

3 Bugün bile Anadolu'nun her yanında görülen asker ocağına katılan gençlerin aile ve yakın çevrelerinin davul zurnalı ve halaylı törenleri, bu anlayışın ne kadar derinlere kök saldığının önemli bir göstergesidir. Türk tarihinde savaşların çokluğu ve bu nedenle askere gidenlerin geri dönmeme ihtimali asker uğurlama törenlerini daha bir önemli hale getirmiştir. Hatta bazı bölgelerde askere giden gençlere kına yakılmaktadır. Hüzün dolu "Yemen Türküsü", gidenlerin geri gelmemesini çok güzel ifade etmektedir. Ancak önemli mevkilere gelen, büyük puanlarla üniversiteler kazanan yahut dünya çapında ödül alan çocukların benzer törenlere muhatap olmaması da dikkat çekicidir.

4 İşgücünün niteliği ve ekonomik sektörlerde Müslüman ve gayrimüslimlerin nispi ağırlığı konusunda aşağıdaki bilgiler önemli ipuçları vermektedir. *İç ticarette gayrimüslimler:* Vilayet salnamelerindeki verilere göre, 1912 yılında iç ticaretle uğraşan 18.000 işyerinin yüzde 15'i Türklere; yüzde 49'u Rumlara; yüzde 23'ü Ermenilere; ve yüzde 19'u da Levantenlere, diğer gayrimüslimlere ve Müslümanlara aittir. *Dış ticarette gayrimüslimler:* 1922 yılı İstanbul'unda dış ticaret işletmelerinin yüzde 4'ü, taşımacı firmaların yüzde 3'ü, toptancı mağazaların yüzde 15'i ve perakendeci mağazaların yüzde 25'i Müslümanlara aitti. *İmalat işyerleri:* Artizanal

dükkanlar dahil, 6.500 dolayındaki imalat işyerinin yüzde 12'si Türklere, yüzde 49'u Rumlara, yüzde 30'u Ermenilere, yüzde 10'u da diğer kesimlere aittir. *Serbest meslek erbabı:* Doktor, mühendis, muhasebeci vb 5300 serbest meslek erbabının yüzde 14'ü Türk, yüzde 44'ü Rum, yüzde 22'si Ermeni'dir. *Batı Anadolu:* Batı Anadolu'da imalat sanayiinde çalışmakta olan 3.300 işyerinin yüzde 73'ü Rumların olup, bu işyerlerindeki 22 bin işçinin yüzde 85'i de gayrimüslimdi. Anadolu tarımında ihracata yönelik üretimin geliştirilmesinde ve yeni tekniklerin kullanılmasında da Rum ve Ermeni çiftçileri daha öndeydi. Gayrimüslimlerin okuryazarlık, eğitim ve sağlık koşulları Müslüman-Türklerden çok daha iyiydi (bkz. Toprak, 2002: 599).

5 Özellikle okuma yazma oranı yüksek, dönemin yükselen mesleklerine uygun vasıflı işgücü potansiyeli olan azınlık nüfusun, nüfus mübadelesi yoluyla ülkeyi terk etmesi önemli bir beşerî sermaye kaybı meydana getirmiştir. Nüfustaki bu niteliksel değişmeyle ilgili olarak bkz. Toprak, 2002: 598-614. Nüfus değişimiyle 10 Ekim 1918 yılında İstanbul'da yaşayan Rumlarla, Batı Trakya'da yaşayan Türkler dışında kalan Rumlar Türkiye'yi; Türkler de Yunanistan'ı terk edecekti. Sonuçta, 1 milyon 500 bin dolayında Rum Yunanistan'a, 379 bin 913 Türk de Türkiye'ye göç etti. Bu durum, kırkent nüfus yapısını ve vasıflı-vasıfsız işgücü bileşimini etkilemiştir. Değişimden sonra Türkiye neredeyse tamamiiyla bir köylü memleketine dönüştürülmüştür. 1927 yılındaki nüfusun yüzde 99'u Müslümandır. Türkiye'de, tamamına yakınının İstanbul'da oturduğu 110 bin Rum ve 77 bin kadar da Ermeni kalmıştır. 1914-1927 döneminde nüfustaki azalmanın en önemli özelliği, gerilemenin büyük ölçüde kentsel nüfusta meydana gelmesidir. 1912 yılında Kars, Artvin ve Hatay hariç nüfusu 20.000 ve daha fazla olan 52 kent vardı ve 14 milyon 250 binlik toplam nüfusun sadece yüzde 17.8'i bu kentlerde yaşıyordu. Bu 52 kentin toplam nüfusundaki azalma ise yüzde 35 olmuştur. 1927 nüfus sayımında yüzde 10.6'lık bir okuryazar oranı söz konusudur. Nüfusun yüzde 81'i tarımda, yüzde 5'i sanayide, yüzde 9'u inşaatta ve yüzde 5'i de ticarette istihdam edilmektedir (Toprak s. 599-603). Bu göreli olarak fazla köylü nüfusun varlığı 2000 yılında da halen devam etmektedir ve rasyonel bir ekonomik sistemin inşa edilmesinin önündeki en ciddi engellerden birisidir.

6 Toprakta feodal yapı ile ilgili olarak bkz. Toprak, 1998: 10-11. 1913 yılında ekilen arazinin durumu incelendiğinde, toprağın önemli oranda parçalandığı, büyük toprakların da işletme ve girişim yetenekleri genelde bulunmayan bir kesimde, toprak ağalarının elinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, toprakların yüzde 39'u derebeyi, yüzde 26'sı toprak ağası ve yüzde 35'i de köylünün elindedir. Çiftçi ailesinin yüzde 87'si toprakların yüzde 35'ine sahipken, çiftçilerin yüzde 8'i topraksızdır. Derebeyleri ve toprak ağaları birlikte çiftçi ailesinin yüzde 5'ini oluşturmaktadır. Ancak bu rakamların gerçeği tam olarak yansıtması kuşkuludur. Çünkü, ortalama hane halkı büyüklüğünün 5-6 kişi arasında olduğu kabul edilirse, nüfusun yüzde 80'inin de köylerde yaşadığı veriyse, köylü nüfus bu durumda sadece 5-6 milyon gibi düşük bir rakama ulaşmaktadır ki, bunun geçerli olması mümkün değildir.

7 Demokrasinin gelişimi ile servetin yeniden tahsisi arasındaki ilişkilerin analizi için bkz. Demir, 2003a.

8 Türkiyede 2002 sonu itibariyle işgücünün yüzde 34.9'u tarımda, yüzde 23'ü sanayide ve yüzde 42.1'i de hizmetler sektöründe istihdam edilmektedir. Bu oranlar sırasıyla İtalya'da %5, %32, %63; İngiltere'de %1.4, %23.4, %74.3; ABD'de ise %2.5, %21.4 ve %76.1dir. Kaynak, DİE. www.die.gov.tr.

9 1990 yılında kurulan ve dindar muhafazakâr Anadolu sermayesini temsil etmeyi amaçlayan MÜSİAD'ın dışa açılma süreciyle örtüşmesiyle ilgili çalışmalar için bkz. Alkan, 1998; Koyuncu, 2002; Tuğal, 2002; Çınar, 1997. 1998 yılında MÜSİAD'la paralel amaçlar taşıyan *Anadolu Aslanları İşadamları Derneği* (ASKON) kurulmuştur. Dernek temel ilkelerini dürüstlük, ticarî ahlaka saygı, özgürlük, israfa karşı olmak, üretimde kalite, adil gelir dağılımı ve inançlı olmak başlıkları altında toplamaktadır. Bkz. *ASKON*, tanıtım broşürü, 1998, yer ve tarih belirtilmemiş. AGİAD (Anadolu Genç İşadamları Derneği) veya İŞHAD (İş Hayatı Dayanışma Derneği) gibi daha cemaatsel nitelik taşıyan işadamı örgütleri de bu dönemde faaliyetlerini sürdürmektedir.

10 1980 sonrasında muhafazakâr dindar bir kesimin hızla sahneye çıkmasında 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinin, komünizm ve sosyalizmle mücadele için Türkiye'deki dinî duyarlılıkları geliştirmeye sıcak bak-

masının da katkısının olduğu söylenebilir. Nitekim, zamanın devlet başkanı Orgeneral Kenan Evren'in meydanlarda ayet ve hadislerle bezenmiş konuşmalar yapması, çeşitli bölgelerde halka uçak ve helikopterden ayet ve hadisli bildiriler dağıtılması ve nihayet ilk ve orta öğretime zorunlu din derslerinin konulması devlet eliyle dindarlaştırma uygulamalarına örnek olarak verilebilir.

11 Bu farklılığın *niteliksel* bir farklılık olup olmadığı veya farklılığın ne kadar sürdürülebilir bir potansiyele sahip olduğu tartışılabilir. Ancak dindarlık eğilimleri ile modernliğin farklı bir sentezinin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Buna melez bir desen denebilir. Bkz. Göle, 2000.

12 Örneğin tesettür ürünleri satan Tekbir Giyim firması tanınmış mankenlerle her yıl düzenli tesettür defileleri düzenlemekte, MÜSİAD üyelerinin dış dünyaya açılmalarını kolaylaştırmak için her yıl düzenli uluslararası fuarlar tertip etmekte, yurtdışına seyahatler düzenlemektedir. Bkz. MÜSİAD, 1988.

13 Ülkenin önemli sıcak gündemlerinden olan üniversitelerde türban sorununun bir siyasal tepkiden önce bir sosyal değişimin, daha önce kamusal alanda görünmeyenlerin çocuklarının, anne-baba duyarlılıklarını taşıyarak görünen alanlara çıkmaları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu konuyla ilgili gazeteci sezgisiyle yazdığı seri yazılarının toplandığı eser için bkz. Göktürk, 2001; Oğuzhan, 1996. Başörtülü kadınların bu sorunlara bakışlarını yansıtan bir çalışma için bkz. Ramazanoğlu Yıldız (der.) 2000.

14 Osmanlı döneminde de ahalinin giyim kuşamını düzenleyici kurallar ihdas edilmekte, buna uyulması mecburiyeti getirilmekteydi. Amaç, dinî gerekçelerle farklı sosyal kesimlerin toplumsal konumların korumalarını ve sürdürmelerini sağlamaktı. Bu yüzden Osmanlı'dan beri değişim ve dönüşüm projelerinde şekil daima önemli kabul edilmiştir. Bunun modernleştirici güç olarak *devletin* hedeflerine varmasını zorlaştırdığı veya amaca ulaşmayı geciktirdiği söylenebilir. Bkz. Arslan, 2000: 186. Yenilikçi II. Mahmut yaptığı kıyafet değişikliği nedeniyle "gâvur padişah" olarak tarihe geçmiştir. Ancak bu kıyafet yerleşince bu sefer onun savunulması dindarlık göstergesi haline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde de kılık kıyafet inkılâbı önemli bir dönüşüm projesi olarak takdim edilmiştir. Oluşturulan yeni sosyal hiyerarşi, Batı tarzı giyim kuşamla tahkim edilmeye çalışılmıştır. Görüntünün denetim altına alınmasını sağlayan bu devrimler, hem yeni toplum düzeninin şekilsel unsurlara ağırlık vermesine hem de tepkilerin şekilsel noktalarda odaklaşmasına yol açmıştır. Toplum, şekilsel kavgalara gereksiz zaman harcamış ve harcanmaya devam etmektedir. Bu bağlamda üniversitelerdeki kızların başındaki başörtüsü, kamusal alanda oluşturulan bu hiyerarşiye başkaldırı talebini içeren bir muhalefet simgesi olması (veya öyle algılanması) nedeniyle, seküler elitler tarafından aşırı tepkiyle karşılanmıştır. Dikkat edilirse tepkinin şiddeti, toplumsal hiyerarşinin üst katmanlarında daha yoğundur. Türbanlı kızlara siyasal nesne oldukları gerekçesiyle bu şekilde aşırı tepki gösterilmesi, siyasal öznelerin görüntülerinin yok edilmesi ile kendilerinin de yok edileceğini varsayan anlayışın bir dışa vurumu olarak değerlendirilebilir.

15 TC Merkez Bankası'ndaki kredi mektuplu döviz tevdiat hesapları.

16 1990 ile 2000 yılları arasında Merkez Bankası yoluyla Türkiye'ye giren işçi dövizleri yıllık 3 ile 4.5 milyar dolar arasında değişmektedir. Almanya'da yapılan bir araştırmaya göre ise, sadece Almanya'da yaşayan Türklerin toplam tasarruflarının 164 milyar mark civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bkz. *Ekovitrin,* Mayıs 2001, sayı 5, s. 23.

17 Türkiye'ye normal banka havaleleri ile değil, bavul ile giren döviz miktarı tam olarak bilinmemektedir. Basına yansıyan bilgilere göre, Alman Bankaları Denetleme Dairesi, bu şekilde kayıt dışı yollarla sadece Almanya'dan Türkiye'ye 1999 yılı itibariyle 1 milyar mark taşındığını tahmin etmektedir. Bkz. *Hürriyet,* 10 Haziran 1999.

18 Örneğin MÜSİAD başkanı Ali Bayramoğlu, dernek üyesi 18 Anadolu holding temsilcisiyle bir toplantı yapıldığını, bu şirketlerin tanıtımlarında İslâmî materyalleri kullanmalarının yasaklanmasına karar verildiğini ve buna uymayanların önce uyarılacağı ve ardından üyelikten çıkarılacağı ve durumun kamuoyuna duyurulacağını açıklamıştır. *Ekovitrin, Anadolu Holdingleşiyor* Özel Eki, Nisan 2000, s. 28.

19 Anadolu Finans İstikbal grubu, eski adı Faisal Finans olan Family Finans da Ülker grubu tarafından satın alınmıştır.

20 Birçok tarikat veya cemaat ekonomik birlikteliğe dayalı yapılar kurmaya başlamıştır. Bu süreçte, mürit veya din kardeşi, müşteri olarak yeni bir kimlikle cemaatiyle yeniden tanışmaktadır. Bu ekonomik beraberliğin, bir tarikat şeyhinin müritlerine kurduğu fabrikanın tencerelerini pazarlama yükümlülüğü getirecek noktalara varması da ilginçtir. Bkz. Can, 1997: 61.

21 Dinî grupların bazı formel organizasyonları, daha çok üzerlerinde oluşabilecek baskıyı uzaklaştırmaya dönüktür. Dinî grup olarak örgütlenme yasağı, yayın organları, değişik şirketlerin yanı sıra siyasal parti (örneğin Haydar Baş grubunun Büyük Türkiye Partisi, Aykut Edibali'nin Millet Partisi) biçiminde de örgütlenmelere yol açmaktadır.

22 Anadolu iş adamlarının girişimcilik özelliklerini ve yaşam değerlerini ölçmeye yönelik bir anket araştırmasında, iş adamlarının "ahreti kazanmanın yolu dünyadan geçer" yargısını 5 üzerinden ortalama 4.4 oranında paylaştıkları tespit edilmiştir. Bkz. Kapu, 2001: 238.

23 Kamu kaynaklarının tahsisinde, iktidar kimde olursa olsun, yolsuzluk veya usulsüzlük yapılma ihtimali daima vardır. Ancak Türkiye'de yerel siyasetçilerin imkânlarının daraltılmasına yönelik merkezî operasyonlar, yolsuzluğun önlenmesinden çok, kaynakların "ötekilere" gitmesinin engellenmesini amaçlıyor izlenimi vermektedir.

24 Dindarların iktidar tecrübesi, bir yandan onları iktidara taşıyarak güçlendirirken öte yandan siyasal güç mücadelesinin kurallarıyla tanışmalarını, onları içselleştirmelerini ve siyasal sisteme entegre olmalarını sağlamaktadır. Para ve güç arttıkça dinî meşruiyete dayanma ihtiyacında da azalma meydana gelmektedir. Buna örnek olarak büyüyen İslâmcı firmaların istihdam politikaları ve RP-FP AKP çizgisinde gelişen siyasal oluşum verilebilir.

25 Cumhuriyet projesiyle hedeflenen topyekün değişimde, geleneksel toplumun değer ve kurumları ile Cumhuriyet'in getirdikleri arasında bir kısmı özde ve çoğunluğu da görüntüde olmak üzere şiddeti ve dozu değişse de sürekli bir çatışma var olagelmiştir. Bu çatışma, başka ülkelerdeki sanayileşme olgusuna dayalı ekonomik niteliği ağır basan ideolojik sınıfsal farklılıklar yerine; daha ziyade farklı dünya görüşlerine dayalı pür ideolojik faktörlere dayanmıştır. Çatışmada ekonomik unsurlardan ziyade toplumsal olanların belirleyici olduğu dolayısıyla sosyal sınıf çıkarı odaklı ilerici-gerici ikilemiyle ifade edilen bir toplumsal kamplaşma ortaya çıktığı söylenebilir.

26 Cumhuriyet dönemindeki toplum mühendisliği uygulamalarının amaçlanmayan hatta amaçlananın tam tersi sonuçlarına aşağıdaki örnekler verilebilir: Dinin devlet denetimine alınmasında işlevsel olacak uygun din adamı yetiştirmek amacıyla kurulan İmam-Hatip okullarının, daha güçlü bir toplumsal muhalefeti dillendirebilecek hatta örgütleyebilecek eğitimli dindar elitlerin yetişmesine uygun zemin oluşturması buna verilebilecek en güzel örneklerden biridir. Demokrat Parti'yi iktidardan uzaklaştıran 1960 darbesinin, sonraki 20 yılı tartışmasız DP mirasçılarının eline teslim etmesi; 12 Eylül 1980 askerî müdahalesini yapan elitlerin, siyaset sahnesinden silmeye çalıştıkları siyasal liderlerin (Demirel, Ecevit, Erbakan, Türkeş) koltuklarını güçlendirmesi, hatta onların yardımı olmadan statükonun korunmasının zorlaşması (Cumhurbaşkanı olarak Demirel'in görev süresinin uzatılmasını amaçlayan 5+5 tartışması ve Ecevit'in sağlık sorunlarına rağmen tartışmasız koalisyon liderliği) siyasal alandaki örneklerdir. Laikliği tehdit ettiği ve ülke güvenliğini tehlikeye soktuğu ileri sürülerek teşhir edilen "irticacı" firmaların devlet ihalelerine katılmalarının yasaklanması ve devletin teşvik, muafiyet ve istisnalarından yararlandırılmaması bu firmaların yurtdışına yönelmelerinde, uluslararası ortamda varolabilecek birer güçlü firmaya dönüşme fırsatı elde etmelerinde önemli bir faktör olmuştur. Bu firmalardan bazılarının muazzam cirolar yapmaları ve bunların bir kısmının yerel firma olmaktan çıkarak ulusal ve uluslararası ün ve güce kavuşmaları da, bu firmalara karşı başlatılan kampanyaların amaçladığı sonuçlar olmasa gerek. Bir başka örnek dindarların eğitim kurumlarına yönelik baskılardır. Türkiye'de faaliyette bulunmalarına büyük güçlükler çıkarılan bazı özel eğitim kuruluşlarının (örneğin, kamuoyundaki adıyla Fethullah Gülen kolejleri) dış dünyaya açılarak ilk önce globalleşme deneyimi kazanarak dünya çapında rekabet eder duruma gelmeleri de aleyhe başlatılan kampanyalarda hedeflenmiş bir sonuç değildir.

27 İslâmcı sermaye dendiğinde akla gelebilecek iki büyük holdingin kurucuları Haşım Bayram (Kombassan) ve Dursun Uyar'ın (Yimpaş) parasal sermayesi ve iş deneyimi

olmayan iki öğretmen olarak işe başlamaları dikkat çekicidir.

28 Ülsever köşe yazılarında da sık sık Anadolu sermayesinin sorunlarını ele almakta, bu oluşumla Cumhuriyet'in, İzmir İktisat Kongresi ile hedeflediği 'bağımsız burjuvazi' yaratma hedefini, aradan 50 yıl geçtikten sonra, ilk kez Anadolu'da yakaladığını söylemektedir. Bkz. Ülsever, 2001b.

29 Dindar-muhafazakâr iş adamlarının önemli iş örgütlerinden olan MÜSİAD'ın üye tanıtım katalogundaki faaliyet alanlarının dağılımından bunu çok rahat bir biçimde gözlemek mümkündür., MÜSİAD, 1994.

30 Bunu, Konya Ticaret Odası başkanı Hüseyin Üzülmez, 2000 yılında Konya ilinde en çok vergi veren üyelerin onuruna düzenlenen bir toplantıda şu cümlelerle ifade etmektedir "Ekonomik sistem, devlet rant paylaşımı dışında kalan kesimleri adeta cezalandırmaktadır", *İpekyolu*, 15(167), 2002, s. 14-23.

31 Dış dünyaya açık olma arzusunun sadece ekonomik başarı açısından değil, Türkiye'deki dönüşüm projelerinin başarı şansını artırma bakımından da motive edildiğini söylemek mümkündür. Zira güçlü bir merkezi otoritenin varlığı, o otoriteyi zayıflatma potansiyeli taşıyan her türlü değişim talebinde dış faktörler her zaman görece büyük öneme sahip olmuştur. İflasa sürüklenen ekonomiyi düzeltmek için çıkarılan yasalar ve alınan kararlar, açık biçimde AB'ye uyum, IMF ve Dünya Bankası baskısı altında yönetici elitler tarafından "gönülsüzce" gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden toplumsal kurumların değişiminde toplumun dış faktörlere umut bağlama eğilimi giderek artmaktadır. ANAR, Strateji-Mori ve SONAR gibi kamuoyu yoklama şirketlerinin verileri bu yargıları doğrulamaktadır. Örneğin toplumun yüzde 70-80 arasındaki bir çoğunluğu AB'ye üyeliği arzulamakta ancak aynı zamanda yüzde 65'i de hükümetlerin bu konuda gerekli çabayı göstermediğini düşünmektedir bkz. Anar, 2001: 103-107. *www.anararastirma.com.tr*

32 Muhafazakâr girişimcilerin önemli bir kısmı yurtdışına iş seyahati yapmakta, yurtdışı fuarlara katılmaktadır. Bkz. Esen ve Çonkar, 1999: 122-124. MÜSİAD'ın uluslararası fuarlar ve iş gezileri bu konudaki çabaların ve bakış açısının göstergesi olarak alınabilir.

33 Bkz. MÜSİAD tarafından hazırlanan *Türkiye Ekonomisi 2002: 2001 Yılı Değerlendirmesi, 2002 Yılı Beklentileri*, Mayıs 2002, s. 94-145.

34 Batı medeniyetinin görüş, kurum ve değerlerini, kendi ülkelerine taşıyan yerli seküler elitlerin, içinde yaşadıkları toplumda meydana getirdikleri reaksiyonun büyük kısmının, Batı'dan ülkelerine taşıdıkları değerlerden çok, kendilerini o değerlerin taşıyıcısı ayrıcalıklı bir sınıf olarak sunmalarının yarattığı gerilimden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bkz. Berger, 2002: 23. Bu tez, Türkiye'deki İstanbul-Anadolu gerilimini açıklamak için oldukça makul bir çerçeve sunmaktadır.

35 28 Şubat (1997) sürecinin arkasındaki asıl kavganın İstanbul sermayesi ile Anadolu sermayesi arasındaki pasta paylaşımıyla ilgili olduğu ve Refahyol hükümetinin buna kurban gittiği yollu tezler, siyasetçilerin de gündemine girmiştir. Bkz. Meral Akşener, "söyleşi", *www.derinanadolu.com*.

36 İktisadî faaliyetlerin ahlak ile ilişkisi çok karmaşık bir konudur. Bkz. Demir, 2003b.

37 Devletin üstün hizmet madalyası verdiği Malatyalı iş adamı Mahmut Çalık "Çalışma hayatında sizi en çok ne mutlu ediyor?" sorusuna cevabı ilginçtir: "İşçilerin yemek yediğini gördüğüm zaman çok mutlu oluyorum" (*Ekovitrin* Anadolu Holdingleşiyor özel sayısı, Nisan 2000, s. 20). Aynı işadamı devamla, "Biz sadece yemek için çalışmıyoruz. Aynı zamanda ülkeye yararlı olabilmek için de çalışıyoruz. Türkiye ekonomisi ne kadar iyi olursa bayrağımız da o kadar kırmızı olur. Dünyada iyi bir yer sahibi oluruz. Bu dünyada on sene fazla yaşamış olmak o kadar önemli değil. Önemli olan Türkiye'nin dünyada önemli bir yere sahip olması. Ülkemin mutlu ve büyük olması" (*a.g.e.*, s. 20).

38 Ekonomik faaliyetlerde bulunan kişi veya tüzel kişiliklere karşı siyasal nitelikli aşırı baskı uygulanması, amaçlananın tam tersi sonuçlara da yol açabilir. Örneğin resmî ticaret mevzuatının gerektirdiği ortaklık prosedürlerine göre kurulup işletilmeyen bu yönüyle ortaklarını gerektiğinde hukuki hak arama imkânından tümüyle yoksun bırakan bazı çok ortaklı şirketlerin, resmî kurumların (başta Sermaye Piyasası Kurulu olmak üzere) şeffaflaşmaları ve bütün ortaklık ilişkilerini resmîleştirmeleri yönündeki taleplerini, dindar-muhafazakâr kesime yönelik baskı yapıldığı şeklinde lanse etmeleri ve bu tür hukuka uygun faaliyette bulunmalarını sağlamaya yönelik

uygulamaları bile yeni ortaklar ve ek kaynak temin etmek için istismar etmeleri mümkündür.

39 Çatışma ile uzlaşmanın ikisi de güç kazanımının bir sonucudur. Gücün olmadığı yerde ne çatışma ne de uzlaşma gereği olur. Toplumsal sahnede rol almak isteyen aktörlerin etkinliği, sahip oldukları güçlerle paralellik taşırsa uzlaşma, taşımazsa çatışma doğar.

40 Cüneyt Ülsever bu sorunun önemli olmakla birlikte, eğer Hacıbabalar izin verirlerse, iyi eğitimli yeni nesil çocukları tarafından çözüleceği kanısındadır. Ülsever, 2001c.

41 Daha çok yurtdışı işçi tasarruflarına dayalı olarak kurulan holding adı altındaki küçük şirketlerin, fon toplarken rekabete girerek diğer yatırım araçlarının getirilerinin birkaç katı kâr payı adı altında ödemeler yapmaya başlamaları, zamanla kişilerin yurtdışı bankalardan borçlanarak, tüketici kredisi olarak veya emekli fonlarından görece düşük faizle aldıkları kredileri, kâr payı almak amacıyla bu holdinglere yöneltmelerine yol açması da muhtemeldir. Bu şekilde yüksek kâr payı vaadi ile fon toplayan holdinglerin, ekonomik rasyonaliteden uzaklaşıp kısmen saadet zinciri gibi çalışmaya yönelmeleri mümkündür. Bu sadece bunu yapan firmalar için değil, tüm çok ortaklı Anadolu şirketleri için ciddi bir güvensizlik tehdidi getirmektedir.

42 İflas ettiğini duyuranların başında kamuoyuna yaptığı reklamlar ve spor etkinliklerindeki sükseli icraatıyla bilinen Jet-Pa gelmektedir. Yine özel finans kurumlarından birisi olan İhlas Finans'ın da bir süre yüksek kâr payları dağıtarak, ÖFK'lar içinde yüzde 50 civarındaki ağırlığa sahip olduktan sonra sahiplerinin diğer şirketlerine kaynak kullandırmak amacıyla mevzuata tamamen aykırı olarak içini boşaltmaları ve iflaslarını ilan etmeleri, bu sistemin diğer ciddi bir handikapı olarak belirmektedir.

43 Bu dindarlaşmanın İslâm diniyle telif edilip edilemeyeceği, neyin dindarlık olarak algılanmasının uygun olduğuna dair anlayışlara bağlıdır. Dindarlığa toplumun sınırlı alanlarında yer açan anlayışlar, bu modernleşmenin sekülerleşmeyi getireceğini; sonuçta dinden uzaklaşılacağını savunmaktadırlar. Dindarlığın dinin açıktan gayrimeşru saymadığı toplumsal yaşamın her alanında mümkün olduğunu savunan anlayışlar da, zenginleşmeyle birlikte dindarlığın kendine yeni formlar bularak yeni alanlar açarak yaygınlaştıracağını ileri sürer. Ancak dindarların servet kazanmasına "dışardan" bakanlar ile "içerden" bakanları buluşturan ortak nokta, zenginleşmenin değişik bir dindar tipi ortaya çıkardığıdır. Özellikle büyük kentlerin zengin muhitlerinde ortaya çıkan bu dindar burjuvazinin *gümüş yüzük* ve *türban* olmasa, seküler bürjuvaziden ayrıştırılmasının oldukça zor olduğu bir yaşam tarzına sahip olduğu gözlenmektedir (Türk, 2003: 8-9). Bunun hakiki dindar olup olmadığı apayrı bir tartışma konusudur. İçerden bakanlar tasaddukun, rızkın ve israfın anlam kaymasına uğradığı, "komşusu açken tok gezen bizden değildir" düsturundan hızla uzaklaşıldığı kaygısındadırlar. Örneğin bkz. Arslan, 1999: 189. Dışardan bakanlar ise, acemice, beceriksizce bir kapitalistleşme çabasından başka bir şey görememenin hayreti içindeler. Örneğin bkz. Kıvanç, 1997: 39-58. Bu tartışmaya son nokta koymak hayli güç gözükmektedir ancak iki noktaya işaret etmeden geçilmemelidir. İlk olarak dindarlığı, farklı sosyal, ekonomik, siyasal durumlarda sürekli yeniden yaşanabilen bir durum yerine, ideal bir toplum modeli içinde ortaya çıkan bir yaşam tarzı olarak görmek metodolojik yanılgılara yol açabilir. İkincisi, dindarların servetle buluşmalarını açıklarken, sekülerleşme, kapitalistleşe, modernleşme gibi kavram veya süreçleri merkeze koymak, dindarlık tutumunu açıklamada ciddi epistemolojik sorunlara yol açar.

44 Timur Kuran, bunu *tercih çarpıtması* olarak kavramsallaştırmakta ve yıkıcı sonuçlarını farklı ülkelerdeki örnekler özelinde çok başarılı bir biçimde ortaya koymaktadır. Bkz. Kuran, 1996.

45 Timur Kuran tercih çarpıtmasının sosyal çalkantılara nasıl yol açtığını, komünizmin çöküşü, İran şahının devrilişi ve Fransız devrimi özelinde çok güzel bir biçimde ortaya koymaktadır bkz. *a.g.e.*, böl 16.

İslâmcıların Dünyası

Uluslararası İlişkilerin Dinî-Politiği

ŞABAN H. ÇALIŞ

GİRİŞ

İslâmcılığın ya da İslâmcıların uluslararası ilişkilere ilişkin yaklaşım(ları)ının analiz edilebilmesi her şeyden önce, bir noktanın açıklanmasını, ayrıca konuyla ilintili iki tartışmaya da atıfta bulunulmasını zorunlu kılmaktadır. Açıklanması gereken nokta İslâmcılığın ne olduğu ve kimlere İslâmcılar dendiği sorunlarıyla ilgilidir. İslâmcılığın bir din olarak İslâm'dan farklı bir olgu olduğu temel varsayımından hareket ettiğimizi, İslâmcılık derken 19. yüzyılda gelişmeye başlayan bir siyasal akımdan, İslâm'ın modern anlamda ideolojik formata dökülen bir biçiminden söz ettiğimizi öncelikle beyan etmemiz gerekir. İkinci olarak da İslâm'ın *ibadet* kısmına sıkıca sarılan mütedeyyin insanlarla İslâmcıları, pratikte birbirinden ayırmanın zorluğunu kabul etmekle birlikte, teorik olarak bunları farklı kategorilerdeki gruplar olarak varsaydığımızın altını çizmeliyiz. İslâmcıları da, inandıkları dinin gereklerini pratize etmeye çalışan, ama esas olarak söylem düzeyinde, içinde yer aldıkları toplum başta olmak üzere tüm toplumları İslâmî esaslar üzerine oturtmak, yönetmek ve yönlendirmek isteyen, bu doğrultuda da hem iç politikaya hem de uluslararası ilişkilere dair siyasal talep, plan-program ve hedefleri olan bireyler ve gruplar olarak tarif ediyoruz (Kara, 1997: 15-66; Mardin, 2004: 9-33; Tunaya, 1991: 19-53; Türköne, 1991: 15-45).

Bu tanımlamada da eylemden ziyade söylemin ve özellikle de siyaset kavramının operasyonel bir kavram olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu tanıma giren İslâmcıların çoğunun kendilerini İslâmcı diye tarif etmekten ziyade "sadece Müslüman" olarak nitelendirmeye özen gösterdiklerinin de ayrıca bilinmesi gerekir. Sebebi ne olursa olsun bu durumun İslâmcılarla ilgili analizleri güçleştirdiği oldukça açık bir konu olsa gerektir. Siyasal İslâm'la *mütedeyyin* İslâm arasında ayrım yapmanın zorluğu bir kenara, neyin siyasal sayılması gerektiğinin güçlükleri de elbette bu tür analizlerde dikkate alınmalıdır. Bunun yanında belki de en doğrusu bir tek İslâmcılıktan değil İslâmcılıklardan da söz edilebileceğini not etmelidir. Buradaki notlara son bir ilave daha yapmak gerekir: İslâmcılık Türkiye'yi aşan bir konudur. Ancak bu makalede esas itibariye Türkiye İslâmcılarının görüşleri analize tâbi tutulmuştur.

Uluslararası ilişkilere ilişkin İslâmcıların yaklaşımı söz konusu edildiği zaman üzerinde durulmasının gerekli olduğunu ifade ettiğimiz konulardan ilki ve aslında Türkiye İslâmcılarının pek de farkında

olmadıkları, fark edenlerin de üzerinde pek de düşünmedikleri bir konu; İslâm'ın özgün bir "Uluslararası İlişkiler Teorisi"ne sahip olup olmadığı sorunsalıyla ilintilidir. İkincisi, bir ideoloji olarak İslâmcılığın uluslararası ilişkilere ilişkin dinî referanslara dayalı kapsamlı bir yaklaşım üretip üretemediği tartışmasıyla ilgilidir. Tartışmalardan ilki, bir din olarak İslâm'ın içine doğduğu tarihsel koşullara denk gelen ilişki türleri ile *ladinî* zamanların bir ürünü olarak ortaya çıkan "uluslararası" ilişkiler arasında kurulmaya çalışılan bağlantılarla ilgili. Çalışmaların sonuçlarından bu konuda henüz yeterince "teorik" bir olgunluğa ve yetkinliğe ulaşılamadığı anlaşılıyor. Sorun ise, üzerine oturduğu zihnî ve pratik platform tamamıyla dünyevi, aktörleri itibariye insanî ve toplumsal bir ilişki türü olarak modern zamanların ürünü "uluslararası ilişkiler" ile, bu modern ilişkilerin belirleyici aktörü, "ulus" nosyonuna yabancı bir din olan İslâm'ı aynı bağlamda buluşturma zorluğundan kaynaklanıyor olsa gerek (Ebu Süleyman, 1985: 15-74; Ghanbarpour-Dizboni, 2000: 11-35).

Uluslararası ilişkiler, ulus, ulusçuluk ve ulus-devlet kavramlarıyla irtibatlı ve bu süreçlerin bir uzantısı olarak karşımıza çıkar. Hem bir ilişki türü olarak hem de bir disiplin olarak kendine has bir dünya kurgusunu yansıttığı da oldukça açıktır. Ulus diye tanımlanan hayali bir cemaatin diğer hayali cemaatlerle kurduğu her tür ilişkiyi ifade etmek üzere icat edilen bir kavramdır ve tarihseldir. Kimliksel tanımların ve dolayısıyla da teknik anlamda bakıldığında da dahildekilerin hariçtekilerle irtibatının özünü ortaya koyarken, "biz"le "onlar" arasındaki sınırları da belirler. Tam bu noktada dinsel olanla seküler olan arasında hiçbir fark olmadığı bile söylenebilir. Çünkü bir din olarak İslâm da kendi şeklini ve rengini verdiği cemaatin başka cemaatlerle olan ilişkilerine, benzer bir mekanizmayla anlam katmaya çalışır. Ulusun seküler gerekçelerle kimlik üretip sürdürürken yaptığını, aynen başka kimlik mekanizmalarının yaptığı gibi, İslâm da bir din olarak yapacaktır.

İLİŞKİLERİN DİNÎ VE REEL DÜNYASI

İslâm'ın orijinal kaynakları Kuran ve Sünnet açısından konuya bakıldığı zaman, "biz ve onlar" ayrımının inanç temeli üzerine oturtulduğu görülecektir. Ana hatlarıyla, dünya inananlar ve inanmayanlardan (kâfirler) ya da "Müslim" ve "gayrimüslimlerden" oluşmaktadır. İlişkiler öz itibariyle mekânsal veya başkaca unsurlara dayandırılmaz. Bu konuda klasik metinlerin özellikle de siyer, cihad ve haraç bahislerinde geçen ülke kavramı (*Dar*: ülke, yurt, ev) modern Türkçe'nin çağrıştırdığı yerselliği aşan bir mahiyete sahiptir; ülkeden kastedilen kısaca coğrafi sınırları belli bir toprak parçası değildir. Yeryüzündeki tüm Müslümanlar bir milletten, küfür de tek milletten oluşmaktadır. Bir tarafta Müslümanların denetim ve kontrolündeki şeriatın uygulandığı topraklar anlamında *Dar'ül İslâm* vardır; öte yanda savaşılması gereken insanların yaşadığı *Dar'ül Harp*. Hakkı temsil eden Müslümanlar ile Batılı temsil eden kâfirler arasında Hak batıla galebe çalıncaya kadar da bu mücadelenin biteviye süreceği öngörülmektedir. Savaşın ya da daha geniş anlamıyla *cihad*ın anlamı da bu olsa gerektir (Özel, 1998: 29-210; Yaman, 1998; Ebu Süleyman, 1985).

Kâfirlerin dost edinilmemesi, Yahudi ve Hıristiyanların ancak birbirlerinin dostları olacakları açıkça beyan edilen hususlardandır. Ancak ötekilerle ilişkilerde sadece savaş ya da çatışmacı bir ilişki zorunluluğu da yoktur. Sulh ve selamet yolu her zaman açık tutulmuş, işin belki de en çarpıcı yönü, bu konularla ilgili oryantalist literatürün iddia ettiğinin aksine, ilişkilerde istikrar, güven ve karşılıklılık esaslarına uymak bir kural olarak ortaya

konulmuştur. Yeryüzünde fitne ve fesat her zaman yerilerek bunların şeytani bir eylem ve düşünce oldukları iddia edilmiştir. Müslüman başkalarının elinden ve dilinden emin olunan bir insan olarak tanımlanmıştır. Hatta tüm insanlar "*Ben-i Adem*" olarak aynı atanın evlatları gibi görülürken, yine tüm insanlar yeryüzünde Tanrı'nın halifesi olarak tavsif edilmişlerdir. Yeryüzü bu anlamda mutlak maliki Tanrı olan, tüm insanlığın ortak mekânı olarak ilan edilmiştir. İnsanlığın hayrına Müslümanlar seçilmiş bir ümmet olarak övülmüşlerdir. Bu bağlamda da Müslümanlara, ötekilerden gelen tüm barış önerilerine olumlu yanıt vermek ve anlaşmalara sadık kalmak emredilirken; düzeni ve güveni zedeleyen davranışlardan kaçınmak gereği tavsiye edilmektedir. Bunun bir sonucu olarak da, yukarda zikredilen İslâm'da ülke kavramı ile ilgili ikili ayrıma bir yenisi daha, *Dar'üs Sulh* kavramı eklenecektir (Özel, 1998: 142-157).

Otantik metinlerde, savaş bir ihtimal ve bir realite olarak ilişkilerdeki yerini korumuştur. Ancak savaşın ilanından sona erdirilmesi ve sonuçlarına kadar tüm aşamaları (*jus bellum*, *jus in bello*, *jus post bellum*) bir dizi kurala bağlanarak, adil savaş teorisine ilişkin net bir çerçeve de oluşturulmuştur. İslâm'da, Clauswitz'in politikanın başka araçlarla sürdürülmesi diye tarif ettiği, savaşın da bir hukuku vardır. Ancak sulh her zaman tercih edilmiş, her tür cebir ve şiddet kerih görülürken, İslâm'ın yayılmasında insanların sorumluluk alanı -cihadın bir başka formatı olarak- ilişki ve iletişimi teorik ve pratik yönleriyle birlikte içinde barındıran tebliğ alanıyla sınırlı tutulmuştur. Müslümanlar sınır, sınıf, dil, ırk, renk göz etmeksizin kardeş ilan edilirken, yeryüzünde iyiliğin savunucusu ve temsilcisi, aşırılıklardan kaçınan, sulh ve selameti isteyen bir topluluk olarak lanse edilmiştir (Yaman, 1998b: 49-171).

Peygamber ve dört halife döneminde uygulamaya konan ve çok da sıkıntı çıkarmayan bu çerçeve, daha sonraki dönemlerde farklı toplumların ve farklı toprakların İslâm'a dahil edilmesiyle yepyeni soru ve sorunlarla karşılaşacaktır. Hilafetin kısa sürede saltanata, saltanatın da yine kısa sürede, içinden pek çok sultanlar çıkaran bir *mülkiyet* sistemine dönüşmesiyle, İslâm'ın ikili ayrıma dayanan klasik ilişkiler hukuku temellerinden sarsılmaya başlayacaktır. En büyük sarsıntıyı da tüm inananların tek bir topluluk olduğu inancı ya da ümmet fikri yaşayacaktır. Değişik etnik grupların İslâm'ı seçişi, sayıları gittikçe artan değişik siyasal merkezlerin ortaya çıkmasına da imkân tanıyınca, tarih bir taraftan iktidar merkezlerinin sadece gayrimüslimlerle değil kendi aralarında da savaşa varan ölçekte çatışmalarına sahne olacak, öte yandan gayrimüslimlerle yapılan bazı anlaşmalar ve kurulan ittifaklar "kardeşlik hukuku"nu tartışmalı bir hale getirecektir (Ebu Süleyman, 1985: 64-74).

Bu dönemde *gayrimüslim* topluluklarla savaş dışı ilişkilerin nasıl olacağı, sulhun nasıl yapılacağı, *eman* müessesenin sınırlarının; dolayısıyla da uluslararası anlaşmaların şekil ve mahiyeti ile bunların *şer'i şerife* uygunluğuna ilişkin tartışmalar gündeme gelir. Ama burada karşımıza net bir çerçeve yerine, reel politiğin ya da güç unsuruna dayalı maslahatın ortaya koyduğu örnekler çıkacaktır. Başka talî tartışmalar yanında, gayrimüslimlerle yapılan antlaşmaların sürelerinden içeriklerine ve biçimlerine, bu metinlere sürekli barış öngören maddelerin konulup konulamayacağına, bazı muafiyetler verilip verilmeyeceğine, ilişkilerde mütekabiliyet ilkesinin tanınıp tanınamayacağına ilişkin temel soru ve sorunlar taraflara, zamana ve mekâna bağlı bir şekilde gelişecektir. Bu durum Endülüs'te, Abbasîler'de ve Selçuklularda böyle olmuştur, Osmanlılarda da. Karlofça ve Pasarofça'ya kadar özellikle Batılı devletleri aşağılayan veya en

azından görüntü de olsa dinsel nedenlerle kendilerine eşit görmeyen Osmanlıların, güç kaybına paralel olarak geliştirdikleri diplomatik manevralar bu konuda denmek istenenleri en iyi şekilde ortaya koymaktadır (Özel, 1998: 154-157).

Bu arada bir başka konuda da dikkat çekici değişim ve dönüşümler yaşanır. Emevîlerle birlikte farklı halifeler gündeme gelirken, Abbasîler ve sonrasında otantik anlamda dünyevi ve uhrevi iktidar ayrımı kabul etmeyen sisteme, pratikte dünyevi iktidarı temsil eden sultan ve uhrevi iktidarı temsil eden halife ayrımı bile girmiş olacaktır. Osmanlıların Mısır'ı fethiyle bu ayrım kısmen sona erdirilse de, gittikçe derinleşen en azından Şiî-Sünnî ayrışması, rekabeti ve çatışması nedeniyle mutlak anlamda bir ümmet birliği de kurulamayacaktır (Ebu Süleyman, 1985: 140-144). Bu durum, *Asr-ı Saadet*'te gündeme gelmeyen, çağdaş terminoloji ile konuşacak olursak, bir taraftan alt ve üst kimlikler sorununu gündeme getirirken, öte yandan da ülke kavramının klasik sınırlarını zorlayacaktır. Ulus, ulusçuluk ve ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve İslâm toplumlarının da bu yeni kavramlar tarafından enfekte edilmesiyle hem kimliklerin hem de ilişkilerin yapı ve boyutları kökten bir değişime uğramak zorunda kalacaktır.

19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında İslâmcılık bir ideoloji olarak formüle edilirken, ulusçuluk düşüncesi Batı dünyasında neredeyse evrimini tamamlamak üzeredir. *Westphalia*'da ilkeleri ortaya konan ve sonrasında da en azından Batı Avrupa'daki ulus-devletler arasında uygulamaya konan tüm ilişkileri anlatmak üzere de artık "uluslararası ilişkiler"den söz edilmeye başlanacaktır. Din hâlâ önemli bir unsur olsa da, sınır aşan ilişkilerin temel aktörleri artık ulus-devletler olacaktır. Bu ilişkilerin temelini ulus denilen aralarında "biz" duygusunu oluşturan ortak özelliklere sahip olduklarını düşünen, kendilerini başkalarından ayrı bir toplumsal varlık olarak kabul eden yeni bir toplumsal/siyasal birim ortaya çıkmıştır. Bu birimlerin aralarındaki ilişkiler yeni bir anlayış ve yapı içinde cereyan etmektedir. Bu ilişkilerin bir sistem oluşturacak ölçüde kendine has tutarlı ve birbiriyle bağlantılı çalışan yeni unsurları ve yeni kuralları da vardır (Al-Ahsan, 1992: 9-71, 107-144).

İslâmcılığın doğuş serüveni ile bu kavram ve yapının formüle ediliş süreci neredeyse aynı dönemlere rastlamaktadır. Dolayısıyla da, uluslararası ilişkilere İslâmcıların bakışını ele alırken konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından, başlangıca ilişkin birkaç hususun altını çizmek gerekecektir. İçinde doğduğu tarihsel koşullar açısından bakıldığı zaman da İslâmcılık, en azından üç değişik alanda yaşanmakta olan gelişmelere bir tepki olarak ortaya çıkmış ve bu alanlardaki sorulara ve sorunlara cevap bulmak mecburiyetinde hissetmiştir kendisini. Birinci alan inanç yönü ağır basan ve felsefî boyutları olan konularla ilgilidir. Bu dönemde başlangıçta bir ideolojiden daha çok, Batı dünyasında *Mohammedanism* ismiyle anılan İslâm'a ve çok defa da Hz. Muhammed'in peygamberliği ve kişiliğine yapılan saldırılara reaksiyoner bir karşı duruştan söz etmek gerekir. Bu durum, İslâmcılığın doğuşuna uzanan tarihsel çizgide, bilim, fen ve teknikte geri kalan İslâm dünyası ve Müslümanların bu geriliğinin müsebbibi olarak bizatihi kendi dinlerinin gösterilmesi tartışmanın merkezi noktalarından birisini oluşturmaktadır. O dönemlerde İslâm, Aydınlanma felsefesinden beslenen, pozitivizmi yedeğine almış ve seküler düşüncelerle donatılmış bir yoğun saldırıya maruz kalmaktadır. Bu aşamada, bir medeniyet oluşturmadığı hatta reel hayatı ıskaladığı iddia edilen bir dini savunmak mecburiyeti İslâmcıların temel görevlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde ve bu dönemin bir uzantısı

olmak üzere günümüzde hala bazı kesimlerin sürdürdükleri tartışmalarda din ile bilim, akıl, fen ve teknik gibi konular arasında bir çatışma olmadığı izah edilmeye çalışılır. Hatta tam tersine ve bazı kesimler açısından da pozitivist İslâmcılık sayılacak ölçüde, İslâmcılar bu dinî çağın idrakine söyletme gayreti içerisindedirler (Landau, 2001: 25-95); Mardin, 2004: 9-27; Çakır, 177-122).

İslâmcılığı doğuran ve geliştiren ikinci alan siyasal hayata ilişkin soru ve sorunlardan oluşmaktadır. Batı dünyasında ortaya çıkan ulus-devlet temelli ve halk egemenliği gibi kavramlarla zenginleştirilen tartışmalar; mutlakıyet yönetimlerinin zayıflayıp parlamentoların ortaya çıkması, halkın yönetime katılma yönündeki demokratik taleplerinin dile getirilmesi, anayasacılık hareketleri ve meşruti yönetimlerin yaygınlaşması gibi konular ister istemez Osmanlı özelinde İslâm'ın bir din olarak yönetime ilişkin öngörülerinin ve İslâm dünyasındaki yönetim biçimlerinin sorgulanmasını da gündeme getirmiştir. İslâmcıların bu dönemde örneğin *hilafet*, *şura* ve *meşveret* konularını gündeme getirip siyasal katılım ve özgürlük alanlarının genişletilmesi yönündeki iddia, tartışma ve talepleri siyasal İslâm'ın temellerini atarken yine bugün de hâlâ sonucu alınamamış pek çok konuyu o zamanlar Müslümanların gündemine sokacaktır (Kara, I, 2003: 3-91; Tunaya, 1991: 34-59). 11 Eylül sonrası gittikçe alevlenen İslâm demokratikleşebilir mi sorusuna verilebilecek bir cevap varsa, o da aslında İslâmcıların 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana yapmış oldukları tartışmalardan başlayarak bulunabilir.

Ancak İslâmcılığı yaratan, besleyen ve büyüten esas alan, paradoksal görünse de uluslararası ilişkiler olsa gerektir. Osmanlı'nın son yüzyılında devleti kurtarma amacına yönelik olarak formüle edilmeye çalışılan ideolojilerden biri olarak elbette İslâmcılık da son kertede ümmetçi değil devletçi bir ideoloji olarak görülebilir. Ama bir din olarak İslâm'a referansla oluşturulmaya çalışıldığı için elbette bir Osmanlıcılıktan ve Türkçülükten daha geniş bir sahaya ve bu anlamda da ister istemez ümmetçi bir muhtevaya sahip olması kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Osmanlı'nın kurtuluşunu İslâm'a ve Müslümanlara sarılmakta bulan, dolayısıyla da *Ümmet-i Muhammed*'e birlik çağrılarında bulunup onu halifenin (elbette ki Osmanlı halifesi) sancağı altına çağıran bir doğası olacaktır. Ancak Osmanlı dışındaki unsurların tartışmaya katılması ve örneğin Cemaleddin Efganî gibi bir ideologun katkılarıyla hem İslâmcılık daha kapsayıcı bir boyut kazanır, hem de Osmanlı coğrafyası ve hinterlandı dışındaki Müslüman topluluklar ve onların sorunları İslâmcıların gündemine girer. *Dar'ül İslâm* kavramı klasik anlamına yakın çağrışımlarla yeniden tedavüle sokulurken, cihad gibi kavramların ve hilafet gibi bir kurumun varlığı da bu arada yeniden keşfedilecektir. Bu bağlamda elbette en kritik konu ulus ile ümmet fenomenlerinin karşılaşması olacaktır. İslâmcılar aralarında tam bir fikir birliği olmasa da çok ülkeli bir ümmet yapısına en azından yaşanan gerçekler, mevcut yapılar ve tarihsel nedenlerle çok da karşı çıkmayacaklardır. Herhangi bir ülkenin halifeye en azından manevi anlamda bağlı olmasıyla ümmet idealinin yaşatılacağını dolayısıyla da tek sancak altında olunduğu sürece değişik bayrak, devlet ve ülkelerin varlığının da çok gayri dinî bir durum yaratmayacağını kabul edeceklerdir. Ama ümmeti önceleyen bir ulusçuluk fikri asla İslâmî bir anlayış olarak kabul görmeyecektir. Ulusçuluk hangi ulus adına yapılırsa yapılsın kavmiyetçilik olarak görülüp şiddetle eleştirilip reddedilecektir (Kara, 1997, 27-31; Türköne, 1991: 145-270).

Bu anlamda İslâmcılığın gücünü ilk keşfeden, bunun uluslararası politikada önemli araçlardan biri olduğunu fark eden ve bu aracı otuz üç yıllık iktidarı

boyunca hem iç hem de dış politikada mümkün olduğunca kullanmaya çalışan en önemli simalardan birisi Osmanlı padişahı II. Abdülhamit olmuştur. Bir yandan imparatorluğu ayakta tutmak için kendi sınırları dahilindeki Araplar, Arnavutlar, ve Kürtler gibi değişik Müslüman topluluklara daha çok ehemmiyet verirken, öte yandan Türkistan, Hindistan ve Uzak doğu'da Endonezya da dahil Müslümanların yaşadığı pek çok coğrafyayla halife sıfatıyla ilgilenmeye çalışmıştır. Aynı politikanın bir uzantısı olmak üzere yine dünyanın değişik yerlerindeki cemaat ve tarikatlarla de ilişki kurarak onları *İttihad-ı İslâm* davası etrafında örgütleme ve harekete geçirmenin yollarını aramıştır (Landau, 2001: 25-95).

Zaman zaman Abdülhamit'le bile bazı konularda çatışma durumunda kalan o dönem İslâmcılarının çoğunda ümmetin orta direği olarak görünen Osmanlı Devleti'ni ayakta tutma kaygısı ağır bastığı için, dönemin İslâmcılarında ister istemez Osmanlıcı yönü ağır basan fikirlere de rastlanacaktır. Ancak bir yandan kavmiyetçilik olarak gördükleri ulusçuluğa karşı çıkarlarken öte yandan da tüm dünyayı pençesine alan emperyalizme karşı özelde İslâm dünyasında, genelde de tüm dünyada mücadele etmek gerektiğinin bilincindedirler. Dolayısıyla da hem Osmanlı'yı ayakta tutmanın hem de emperyalizme karşı çıkmanın bir aracı olarak *İttihad-ı İslâm* fikrini sonuna kadar savunacaklardır. Küfre karşı cihad gereğine bu bağlamda daha sık atıfta bulunulmaya başlanacaktır (Türköne, 1991: 197-243).

SİSTEMİN İSLÂMCILARI

Ancak uluslararası ilişkiler ve politika açısından dönemin İslâmcılığı biraz da Almanya'nın doğu politikasına uygun söylemleri sayesinde gündemde tutulmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak da en sonunda Almanlarla ittifak yapan Osmanlı Ordusu, *Halife-i Ru-i Zemin*' eliyle tüm Müslümanlara *Cihad-ı Ekber* çağrısı yapmak zorunda kalır. İslâmcılığın uluslararası politikada 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki son çağrılardan biri bu cihad çağrısı olurken, İslâmcıların yaptıkları son tartışmalardan biri de modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Mart 1924'te ilga edilen hilafet konusunda olacaktır. Hilafetin ilgasından sonra bu konudaki tartışmalar tamamen Türkiye sınırları dışına kayarken, hilafet tartışması bu ülkede pek çok İslâmcının da ya sonunu getirecek ya da sesini tamamen kısacaktır (Landau, 2001: 177-213).

Türkiye İslâmcıları bu tarihten sonra uzun bir sessizliğe bürünmek zorunda kaldıkları için, Mehmet Âkif gibi bazıları ya mecburi ya da gönüllü yurt dışında yaşarlarken Said Nursi ve Süleyman Tunahan gibi bir-iki İslâmcının kaygı ve çabaları da daha çok bireysel kurtuluşa, imanın kavileştirilmesi gibi konular üzerine yoğunlaşacaktır (Çakır, 1992: 77-88). Birinci Dünya Savaşı'nda en azından *Cihad-ı Ekber*le zirveye ulaşan İslâmcı söylemler, İkinci Dünya Savaşı'nda neredeyse hiçbir şekilde ortalıkta gözükmeyecektir. Yalnız İkinci Savaş sırasında yine Alman dış politikasının bir uzantısı olarak Türkiye'ye yansıyan özellikle Sovyetler Birliği'ndeki esir Türk ve Müslümanlar konusu ise elbette İslâmcılarla yakından uzaktan ilgisi olmayan konulardır aslında (Tunaya, 1991: 141-204).

Ancak hilafetin ortadan kaldırılmasıyla 1945-50'ye kadar süren bu döneme ilişkin bir hususun altını çizmekte de fayda vardır. Türkiye'de Tek Parti yönetimine denk gelen aynı dönem içerisinde İslâmcılarla Türkçüler arasındaki hatlar biraz daha belirsizleşirken, devletin milliyetçi ve seküler politikaları İslâmcı sayılabilecek çevreleri de derinden etkilemiş görünmektedir. Bunun bir uzantısı olarak da çok partili hayata geçişin sağladığı nispeten özgür bir ortam içerisinde örne-

gin Necip Fazıl gibi birtakım isimler dinî söylemlere sarılır görünürlerken, söylemlerinin Osmanlı Islâmcılarından çok daha fazla Osmanlıcı ve milliyetçi bir içeriğe sahip olduğu da oldukça dikkat çekici bir konudur (Çalış ve Akgün, 2002: 584-617).

1945 sonrası dönemde Islâmcılığın Türkiye'de yavaş bir biçimde de olsa yeniden görünür hale geldiği genel olarak kabul edilen bir görüştür. Bu süreci asıl olarak, bizatihi Atatürk tarafından kurulmuş olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin başlattığı da bilinmektedir. Ankara Ilahiyat Fakültesi'ni açan ve aynı dönemlerde Şemsettin Günaltay gibi dini bütün insanları başbakanlığa kadar taşıyan Halk Partililer olacaktır. 1950'de iktidara gelen Demokratlar ise dinsel sembol ve değerlere karşı CHP'den daha esnek bir politika yürütecekler, Ezanın tekrar Arapça okunmasına izin verilmesi gibi uygulamalarla dinin hem toplumsal hem de siyasal alanda daha fazla yer almasının önünü de biraz daha açmış olacaklardır (Tunaya, 1991: 177-204).

Her iki partiyi de aynı yönde davranmaya iten sebepler konuya ilişkin literatürde genel olarak iç politikaya, iktidarı elde tutmaya ya da kısaca "oy kaygısı"na dayandırılmaktadır. Ancak hem CHP'nin hem de DP'nin öncelikle toplumsal sonra da siyasal alanda dinsel söylem ve göstergelere önceki dönemlere kıyasla 1945 sonrası dönemde daha müsamahakâr bir biçimde yaklaşıyor olmasının uluslararası ilişkilerle de yakından bir bağlantısı olsa gerektir. Gerçekten de o dönemde iç politikayı ve hatta tüm sistemi değişime zorlayan en büyük faktörlerden birisi uluslararası sistem olarak karşımıza çıkar. İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yaşanan ve Türk dış politikasını derinden etkileyen olaylar iç politikanın da yeniden dizayn edilmesini zorunlu hale getirmiştir.

Çok temel alanlarda dinî özgürlüklerin önünü açmakla bir ideoloji olarak Islâmcılık yapmak arasında aslında oldukça önemli bir fark olsa gerek. Bu bağlamda da sistematik anlamda o dönemlerde Islâmcıların varlığından söz etmenin ne kadar doğru olabileceği elbette tartışılması gereken bir konudur. Ancak ilahiyat fakültesi açılmasını "surda bir gedik açtık mukaddes mi mukaddes/ey kahpe rüzgâr artık ne yönden esersen es" diye alkışlayan bir zihniyetin varlığı da yadsınamaz elbette. Bu zihniyet "siz isterseniz hilafeti bile getirirsiniz" diyebilen bir popülist politikacı zümresiyle bir araya gelince ve bu ortam içerisinde dinî cemaat ve tarikat benzeri oluşumlar daha fazla gün yüzüne çıkmaya başlayınca, Türk toplumsal hayatında bir din olarak Islâm'ın sembol ve ritüellerinin görünürlüğü de artacaktır elbette.

O dönemde bu gelişmelere paralel ortaya çıkan birtakım çevrelerin uluslararası ilişkilere ilişkin görüş, eylem ve söylemlerinin de bu çerçeve içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Örneğin, Ortadoğu'nun yeniden şekillendiği 1950'li yıllarda Demokrat Parti iktidarının dış politika ilkleri doğrultusunda bir içeriğe sahip olan, Islâmcı sayılabilecek bir *Büyük Doğu* dergisi aslında o dönemlerdeki Islâmcı figürlerin uluslararası ilişkilere ya da politik gelişmelere hangi gözlükle baktıklarını göstermesi açısından oldukça önemli ipuçları da sunuyor. O dönemlerde bu çevrelere bakıldığı zaman egemen olan zihniyetin, ümmetçi dozu ciddi şekilde seyreltilmiş, yer yer aşırı ırkçı denilebilecek kadar milliyetçi, en azından Türkiye Türkleri merkezli, uluslararası sistemi analizden uzak, görünüşte Batılılaşmayı aşağılayan ama uluslararası politikada Amerikancı sayılabilecek bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Üstelik örneğin adı *Büyük Doğu* olan bir "mecmua" çıkarıyor olmalarına rağmen, başta Necip Fazıl olmak üzere pek çok Islâmcı sayılabilecek ismin, fetihçi bir zihniyetle ve emperyal bir bakış açısıyla davranıp, hâlâ Birinci Dünya

Savaşı sırasında yaşanan olaylardan hareketle Arapları Türklere "ihanet eden, halifeyi sırtından vuran" bir topluluk olarak algılıyor olmaları oldukça anlamlıdır. Dolayısıyla 1950'li yıllarda İslâmcıların Ortadoğu'ya ilgilerini ümmetçi bir refleksten ziyade Soğuk Savaş'ın bir ürünü ve sonucu olarak görmek çok daha anlamlı olacaktır (Koçak, 2002: 601-613).

İki kutuplu sisteme ilişkin pek de eleştirel bir gözle bakmayan bu çevrelerde, Soğuk Savaş da aslında tam da Amerikan dış politikasına ve muhtemeldir ki bu politika doğrultusunda sürdürülen propagandalara uygun bir lensle değerlendirilmektedir. Osmanlı döneminden kalma Türk-Rus rekabeti ekseninden hareketle, özelde Sovyetler Birliği genelde Sosyalist Blok ezelden beri Türk'e düşman, "dinsiz, Allahsız komünistler"i temsil eden bir şeytani güç olarak değerlendirilirken, ABD ve Batı bloğu en azından "*ehl-i kitap*" olarak takdim ediliyordu. Kore Savaşı gazi ve şehitleriyle benimsenen bir olaydı. O dönemlerde Türkiye'nin NATO'ya üyeliğinin ciddi bir şekilde sorgulandığı da görülmedi. Zaman zaman açıkça "müttefiklerimizle hür dünyayı temsil" etmek önemli ve pozitif bir unsur olarak algılanıyordu. Cezayir olayları nedeniyle Fransa "tel'in" edilse de, Kıbrıs olayları nedeniyle toplum dış politikaya daha fazla duyarlı gözükse de, İslâmcı bir göz ve mantıkla ne uluslararası sistemi ne de Türk dış politikasını sorgulama ihtiyacı hissedilmişti. Filistin'e her zaman bir sempati vardı, İsrail pek de hoş karşılanan bir devlet değildi ve anti-semitik birtakım görüşlere de rastlanıyordu da; bunların ne kadar İslâmcı bir eksenden hareketle yapıldığını belirleme imkânı yoktu. Muhtemeldir ki bu konularda yine emperyal bir bakış açısı ağır basmaktaydı ve konu doğrudan bir Osmanlı toprağını ilgilendirdiği için duyarlılık gösteriliyordu.

Ancak bu dönemde İslâmcıların görüşlerini zaman zaman etkileyen, zaman zaman da belirleyen bir başka unsur daha vardı: devlet. "Din-ü Devlet" tabirinin ima ettiği birliktelikle, devlet kutsal bir varlık olarak algılanırken özellikle millî menfaatleri ilgilendiren bir alan olarak bilinen uluslararası politikaya ilişkin değerlendirmelerde, devlet politikasının esas olarak görüldüğü anlaşılmaktaydı. Soğuk Savaş'ın en hareketli döneminde İslâmcıların milliyetçilerle birlikte devletle kurdukları sembiyotik ilişki onların uluslararası politikaya ilişkin görüşlerine de derinden nüfuz etmekte, özellikle de antikomünist cephede tüm "sağcı" kesimlerle bir arada bulunmalarına neden olmaktaydı. Bu dönemde, zaman zaman Ticanîler gibi bazı dinî cemaatler aleyhinde emniyet birimleri tarafından birtakım takibatlar yapılsa da işin aslı özellikle dış politik konularda devleti milliyetçilerden, milliyetçileri de çok defa İslâmcılardan ayırma imkânı yoktu. Örneğin 1950'li yılların sonuna doğru gelişen Kıbrıs olayları konusundaki İslâmî kesimlerin yaklaşımlarında milliyetçi-resmî görüş egemenliğini sürdürmekteydi. Hatta İslâmcıların bir türlü kendilerini çekip alamadıkları fetihçi zihniyetin kalıntılarıyla kraldan daha fazla kralcı bir tavır sergileyerek milliyetçi unsurlarla birlikte hareket eden, "Kıbrıs Türktür", "ya taksim ya ölüm" sloganlarına eşlik edenleri, hiç de azınlıkta değillerdi. 1950'li ve 1960'lı yılların İslâmcılarının özellikle edebiyatla uğraşan kesimlerinde karşımıza çıkan Doğu-Batı karşıtlığı ise dönemin uluslararası politika literatüründe kullanılan Doğu-Batı kavramlarından çok felsefî bir alana -en geniş anlamıyla sosyalist bloku da içeren materyalist bir dünya, başta Amerika ve Avrupa Batı'ya, Hint ve Çin inanç ve felsefe sistemlerini de içine alan mistik, metafizik bir dünya da Doğu'ya- işaret etmekteydi. Medeniyet ve kültür merkezli yazılarıyla Sezai Karakoç ya da yetmişli yılların başında Nuri Pakdil gibi yazarların gündeme getirdikleri konularda da

uluslararası ilişkilere dönük sayılabilecek görüşlerde bir bütünlük yoktu. Zaten çoğu kendine has bir dil oluşturma peşinde koşmakta; yazılarında da, otantik dinî terminolojiye yabancı, sathi, ümmet bilincinden yoksun, sistematik olmayan görüşler ortaya atmaktaydılar.

İSLÂMCI DÜNYAYI YENİDEN KURMAK

İslâmcı düşüncenin uluslararası ilişkiler ve politikaya ilişkin gerçekten dinî gerekçelerden hareket eden, resmî-milliyetçi söylemle kısmen farklılaştığı, mümkün olduğunca da "millîci" dilden sıyrıldığı; dinî terminolojiyi kullanarak konulara sistematik bir biçimde yaklaşmaya çalıştığı dönem, esas olarak 1960'lı yılların sonlarına denk gelecektir. Tartışmaların odak noktasında da Avrupa Ekonomik Topluluğu ile Türkiye'nin kurmak istediği ilişki ve Kudüs'teki Mescid-i Aksa'nın yakılması ile harekete geçen İslâm ülkelerinin İslâm Konferansı Teşkilatı kurma yönündeki çabaları yer alacaktır. Bu iki konu İslâmcıların uluslararası politikaya ilişkin yaklaşımlarında önemli birer kırılma noktası olarak ele alınırsa, bu çok da yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü 1960'lı yıllarda yaşanan değişimler, siyasal katılımın önündeki engellerin sınırlı da olsa kaldırılması ile daha özgür bir ortam yaratacak; bu ortam, genel anlamda her kesimden muhalif hareketlerin ortaya çıkmasına imkân sağlarken, İslâmcı denilebilecek bir kesimin de etkin olarak toplumsal ve siyasal hayata daha fazla katılımını da mümkün kılacaktı. 1920'li yıllarda hilafetin kaldırılmasından sonra belki de ilk defa İslâm bu kadar siyasallaşacaktı.

Gerçekten de önceki dönem İslâmcılarından farklı olarak bu dönemde ortaya çıkan İslâmcılar hem eylemlerinde hem de söylemlerinde farklı bir tablo ortaya koymaya başladılar. Daha çok din adamı, edebiyatçı ve şair-yazarlığı entelektüellikle karışık kişilerin karması bir profile sahip olan İslâmcı kesim, bu dönemde her şeyden önce daha net İslâmî söylemlerle ortaya çıkacak, daha öncekilere ilaveten esnaf-tüccar, siyasetçi ve bürokratlardan da oluşan yeni bir popülasyonla gündeme geleceklerdi. Eylemde, düşük profilli, ikincil plana itilmiş görünen kesimler şimdi aktif siyasete katılıp daha fazla ön plana çıkarken; söylemlerinde de doğrudan ve daha çok dinî terminoloji hâkim olmaya başlayacaktı.

Bu çerçeve içerisinde yeni nesil İslâmcılar, toplumsal hayatın yeniden *İslâmizasyona* tâbi tutulmasını savunurlarken, uluslararası ilişkilere daha yakın duracaklar, bu alanda da din merkezli politik söylemlerini açıkça dile getirmekten kaçınmayacaklardı. Artık bir İslâm dünyasının varlığından söz edilebiliyordu. Bu dünyanın birliği istenmekteydi. Türkiye'nin yaşadığı Tanzimat sonrası Batılılaşmaya tepki Batı dünyasına bir tepkiye de dönüştürülmüşe benziyordu. Anti-komünistliği, Doğu Bloku ve Sovyetler Birliği karşıtlığını elden bırakmazlarken, Batı'yı da eleştirmekten artık kaçınmayacaklardı. Uluslararası güvenlik sorunları ve konularına başlangıçta çok yakın durmamakla birlikte, bu dönemin İslâmcıları gittikçe artan bir şekilde hem ilgi alanlarını genişletecekler hem de dünya politikasını ilgilendiren başka sorunlar hakkında da, İslâmî perspektife sahip görüşler ortaya koymaya başlayacaklardı. Doğu bloku hassasiyetlerini korumakla birlikte, örneğin Filistin sorunu gibi konular üzerinde, sosyalist hareketlere karşı daha yumuşak bir yaklaşım da bu dönemlerde gelişecek, bazı solcularla zaman zaman aynı dili kullandıklarını fark edeceklerdi.

Ancak bu gelişmelerin İslâmcıların pek az bir kesiminde mesela Üçüncü Dünya'ya karşı mazlum milletler anlayışıyla ve daha çok kültürel bağlamda en azından bir sempati Doğurduğu iddia edilebilirse de, bunun siyasal alanda aynı yönde

bir değişime yol açtığını söylemek oldukça zordur. Üçüncü Dünya ile ilgileri çok defa Müslüman topluluklarla sınırlı ve daha çok dinselleştirilmiş bir Üçüncü Dünyacılıktı. Örneğin, İslâmcıların Bağlantısızlar Hareketi konusunda çok da pozitif sayılabilecek görüşleri savunduklarına ilişkin tespit edilmiş bir belge mevcut değildir. Aksine, aynen resmî devlet diplomasisince de zaman zaman dile getirildiği gibi, Bağlantısızlar Hareketi daha çok bir Sovyetler Birliği komplosu olarak algılanmış ve konuya oldukça ihtiyatlı bir biçimde yaklaşılmaya çalışılmıştır. Dünyanın sorunlu bazı bölgeleri ve halklarıyla, sömürgecilik ve özellikle de kültürel emperyalizm gibi konularla ilgilenilir olsa da, detant ve silahsızlanma gibi konulara açıkça uzak durulduğu da dönemin bir başka gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Türk ordusunun askerî gücünden ve bu bağlamda dünya barışına katkılarından gururla bahsedilirken, daha fazla silahlanma ve kendimize has güçlü bir savunma sanayii oluşturma gereğinden, en fazla bahseden kesimlerin başında hep İslâmcılar gelmiştir.

Bu doğrultudaki görüşlerin en tipik örnekleri, biri Millî Görüş'ün mimarlarından Necmettin Erbakan tarafından ortaya konulmuştur. Bir İslâmcı olarak Erbakan'ın siyasete girdikten sonra ortaya koyduğu görüşler, zaman içerisinde hem netleşmiş hem de pek çok İslâmcıyı derinden etkilemiştir. Her şeyden "önce ahlak ve maneviyat" sloganıyla aktif siyasete başlayan Erbakan uluslararası politikaya da dinsel bir perspektiften bakmaktaydı. Din, kültür ve medeniyet farklılıkları söylemlerinde önemli birer unsur olarak ön plana çıkmaktaydı. Tüm Müslümanların kardeşliğini sıkça dile getirmekte, İslâm dünyasının bölünmüşlüğüne bir son verilmesi gerektiğini ileri sürmekte, Müslümanların birlik ve beraberliğine sıkça atıfta bulunarak, İslâm ülkelerinin birlik olmalarının zaruretine inanmaktaydı. Uluslararası ilişkileri tamamen Doğu-Batı eksenine oturtarak değerlendiren Erbakan'a göre uluslararası kuruluşlar tamamı ile özelde Müslümanları, genelde kendi dışında kalan tüm toplumları bölmek, yönetmek ve sömürmek amacıyla kurulmuş *Masonik* oluşumlardı. Müslümanlar başta Birleşmiş Milletler benzeri bir kurumsal yapı olmak üzere, kendi uluslararası örgütlerini derhal kurmalıydılar. İslâm Konferansı Örgütü gerçekten etkin bir örgüt haline getirilirken, örneğin bir Müslüman ülkeler ortak pazarı, bir İslâm ülkeleri savunma örgütü de hemen kurulmalıydı. Amerika da, Sovyetler Birliği de, aynı batıl zihniyetin ürünüydüler. Bunların oluşturdukları bloklar da hep aynı amaca hizmet eden yapılardan ibaretti. Bunların kavgası özde değil görüntüdeydi. Esas kavga hak ile batıl arasındaydı. Hak'kı İslâm temsil ediyordu; diğerlerinden faizci kapitalist sistem de en az dinsiz komünist sistem kadar tehlikeliydi. Bunlar aynı Siyonist özden beslenen ikiz kardeşlerden, Müslümanları aldatmak için oynanan oyunlarda başka bir şey değildi. Başta Filistin sorunu olmak üzere dünyadaki tüm sorunlar da Siyonistlerin birer eseri olarak görülmeliydi (Çalış, 2001b: 137-141).

Bu bağlamda bakıldığında da Türk dış politikası yanlış bir yola sevk edilmişti. Türkiye'nin yeri Batı dünyasında değildi, olmamalıydı. Türkiye lider bir ülkeydi; Batı'ya kuyruk olmayı bırakıp İslâm dünyasında arzu ettiği mümtaz yerini almalıydı. Osmanlı ile bunu yapmış olan Türkiye'den beklenen de buydu. Bütün bunlara rağmen NATO üyeliği konusunda hep ihtiyatlı konuşmayı tercih eden Erbakan Türkiye'nin Avrupa Birliği ile ortaklık ve üyelik ilişkisine baştan beri karşıydı. Çünkü ona göre AET bir kökenleri eski putperest Yunan'a, Roma'ya kadar giden bir Hıristiyan kulübüydü. Her ne kadar altı Hıristiyan ülkenin başlattığı bir ekonomik bütünleşme hareketi olarak

görünse de Avrupa Topluluğu temelleri Eski Ahit'e kadar uzanan, nihaî amacı da tüm dünyayı ele geçirip yönetmek olan Siyonizmin bir ürünüydü. O zamanlar genellikle kullanılan tabirle Ortak Pazar'ı Erbakan üç katlı bir binaya benzetmekteydi: Üst katı kapitalist-Siyonistler işgal etmişti, ikinci katta onlarla işbirliği yapan Avrupalılar oturmaktaydı, alt katta oturtmak için de hizmetçi ve işçi aramaktaydılar. "İşte bu yüzden Türkiye'yi almak istiyorlar" iddiasındaydı. Ona göre, Türkiye AT'ye bağımsız bir ülke olarak değil ancak bir vilayet olarak alınabilirdi. Böyle bir ilişkiden de iktisadî anlamda Türkiye'nin hiçbir menfaati olmayacaktı. Aksine gelişmiş kapitalist çevrelerce sömürülecekti. Bu Siyonistlerin Türkiye'yi işgal ve ilhak oyunundan başka bir şey değildi. Bir zamanlar kuvvetle alamadıklarını şimdi birtakım menfaat gösterileri ve politik araçlarla elde etmekteydiler (Dağı, 1998; Çalış, 2001b: 142-143).

Farklı bir tarih, din ve kültüre sahip olan Türkiye eğer böyle bir örgüte dahil edilecek olursa Türkler her şeyden önce kimliklerini de kaybedeceklerdi. Oysa ona göre, elbette tüm insanlarla ve Batı ile de ekonomik ilişki kurmak mümkündü. Ama "bu şerefli millet [...] Hıristiyan milletlerle aynı potada eritilemez"di. Bu politika yerine Türkiye "maddi ve manevi aynı kültürü paylaştığı ve aynı ekonomik gelişme düzeyinde olduğu İslâm ülkeleriyle bir "İslâm Ortak Pazarı" kurmalıydı. Bu tüm İslâm dünyasının da birliğine ve kurtuluşuna vesile olacaktı. Erbakan bu doğrultudaki görüşlerini Millî Nizam Partisi'nden başlayarak Saadet Partisi'ne kadar kurduğu ya da içinde yer aldığı tüm siyasal hareketlerin esas görüşleri haline getirecek, zamanla alanı daha da geliştirerek, sadece ekonomi değil güvenlik de dahil her alanda İslâm ülkelerinin birlik ve beraberliğini savunacaktır. Bu doğrultuda da örneğin bir yandan komşulardan başlamak üzere tüm İslâm ülkeleriyle, başta Suudi Arabistan ve Libya olmak üzere Türkiye'nin ikili ilişkilerini geliştirmesi için hem iktidarda hem de muhalefetteyken özel çaba sarf edecektir. Öte yandan da, Erbakan ve dava arkadaşları Türkiye'nin İslâm Konferansı Örgütü'nün aktif bir üyesi olması yönünde de -resmî politikanın laiklikle ilgili rezervine rağmen- elinden geleni ortaya koymaktan çekinmemiştir. Aynı grup, 1970'li yıllarda Millî Görüş çizgisinde yer alan örneğin MTTB ve Akıncılar gibi gençlik ve öğrenci örgütleriyle birlikte partililer olarak da uluslararası bazda örgütlenmiş pek çok organizasyona aktif olarak katılmışlardır. Bu bağlamda mesela Filistin Kurtuluş Örgütü ile yakın temaslar kurulurken Filistin sorunu da sadece İslâmcıların değil tüm Türkiye'nin gündemine bu hareket sayesinde girmiş olacaktır. Bu arada Siyonist İsrail'le ilişkiler en alt düzeye çekilmeye çalışılacaktır. İslâmcıların o dönemlerde başlayan günümüze kadar etkileri süren bu ilgileri Kudüs'le her zaman sembolize edilecektir.

Millî Görüş bağlamında burada zikredilmesi gereken önemli dış politik konulardan biri de Kıbrıs sorunudur. 1974 yılında gerçekleştirilen Kıbrıs çıkarması sırasında CHP ile ortak olan Millî Selamet Partisi'nin konuya özel bir dikkatle yaklaştığı ve açıkçası fetihçi bir zihniyetle sorunu takip ettiği bilinmektedir. Bir davanın takipçisi olma ve cihad fikrinin bir uzantısı olmasının yanında, "Mücahit Erbakan" sloganın kaynaklarından biri de Kıbrıs konusunda Erbakan'ın görüşleri, takındığı tavır ve oynadığı roldür. "Kıbrıs Fatihi" diye de alkışlanan Erbakan'a göre Kıbrıs jeopolitik, stratejik ve güvenlik açılarından Türkiye için oldukça önemli bir konuma sahiptir. Ancak her şeyden önemlisi Asr-ı Saadeten Osmanlı'ya kadar pek çok insan burası için kan akıtmış ve şehit düşmüştür. Kıbrıs şehitlerin kanıyla sulanmış bir İslâm toprağıdır. Türkiye'nin buradaki dindaş ve soydaşlarını savun-

ması bir vazife olarak da telakki edilmelidir. Harekat sonrası barış adına her tür tavize ve özellikle toprak kaybına karşı çıkmışlar, Denktaş'ın tavizsiz tutumunu da her zaman desteklemişlerdir. Batının bu konudaki Türkiye karşıtı politikalarını da haçlı zihniyetinin bir uzantısı olarak algılamış, yeri geldiği zaman uluslararası arenada "haç ve hilal" kavgasının sürekliliğine atıfta bulunmaktan çekinmemişlerdir. Ayasofya gibi, mehter gibi konulardaki hassasiyetle, sembolik olmakla birlikte, 29 Mayıs İstanbul'un fetih gününe atfettikleri önem ve o günlerde gerçekleştirdikleri dünyanın değişik yerlerinden davet ettikleri önemli İslâmcı şahsiyetlerin katılımıyla da gerçekleştirdikleri kutlama, tören ve şölenler İslâmcı bir düşüncenin zihni arkaplanında neler yattığının birer göstergesi olarak oldukça anlamlı olsa gerektir (Çakır, 1992: 214-225).

1970'li yıllarda İslâmcılar siyasal alanda Milliyetçi söylemlerden hızla uzaklaşırken, ideolojik çerçeveleri daha ümmetçi bir biçim kazanmaya başlayacaktır. Bu dönemde özellikle İslâm dünyasının değişik coğrafyalarında yaşayan İslâmî hareketlerin önemli simalarının kaleme aldıkları çalışmalardan yapılan çeviriler de bu sürece katkıda bulunacaktır. Hem Hasan El-Benna, Seyyid Kutup, Ebul Ala El Mevdudi gibi yaşadıkları ülkelerde İslâmcı hareketlere teorik ve pratik katkılarda bulunmuş isimler ve onların fikirleriyle tanışacaklar, hem de İslâmcı hareketin yeryüzü boyutunda bir hareket olduğunun farkına varıp, yalnız olmadıklarını idrak edeceklerdi. İhvan-ı Müslimin'i, Cemaat-i İslâmî'nin varlığını bu dönemlerde daha fazla duyacaklardı. Bu çeviri hareketi Türkiye İslâmcılarını bir yandan daha ümmetçi yaparken bir yandan da daha fazla radikalleşmelerine sebep olacaktı. İslâmî ritüellere daha yumuşak bakan Türkiye İslâmcılığı özelde Arap dünyasının genelde de Ortadoğu'nun köktenci ve tavizsiz İslâmcılıklarına doğru biraz daha fazla meyledecekti. Bu dönemlerde Müslüman, kâfir, din, devlet, hilafet, cihad gibi temel kelime ve kavramlar sert tartışmalara konu olurken, *Dar'ül İslâm/Dar'ül Harp* konuları da gündeme girmeye başlayacaktı. Ancak son iki kavrama dönük tartışmaların içeriği, ilginç bir şekilde, konunun uluslararası ilişkiler ya da politik boyutları ile değil de iç hukukun dinsel statüsü ve devletin dinsel yapısının sorgulanmasına yönelikti. Bu kavramlardan hareketle, ulus-devlete aidiyet ve mensubiyet, hilafetin dinsel gerekliliği ve ümmet olma bilinci, Şiî-Sünnî ayrımı gibi konular daha sonraları, özellikle de İran Devrimi'ne giden yolda ve devrim sonrasında daha yoğun bir biçimde tartışılacaktı.

1970'li yılların sonlarına doğru İslâmcı gençlik teşkilatlarının uluslararası sorunlara daha duyarlı ve ilgili davranmaya başladıklarını söylersek bu çok da yanlış bir değerlendirme olmasa gerektir. Önceleri Millî Türk Talebe Birliği, sonra da Akıncılar ve Akıncı-Güç gibi örgütlerin çatısı altında toplanan gençler, Filistin'den Keşmir'e, Eritre'den Moro'ya kadar pek çok sorunu da İslâmcıların gündemine sokmaya çalıştılar. Bu dönemdeki cihat anlayışı biraz da sol hareketlere duyulan sempatinin bir sonucu olarak, gerillacı bir anlayışı da içinde barındırmaya başladı. Özellikle bu dönemde Filistin ve Lübnan'daki Müslüman-sol gerilla hareketleriyle, yine aynı dönemde Türkiye'ye girmeye başlayan sosyalist sayılmasa da sosyal düşünceye açık, Marksist etkilerle de konuşan İranlı sosyolog Ali Şeriati'nin kitapları ve yine İran devriminde önemli rol oynamış sol hareketlerin bir ölçüde Türkiye İslâmcılarını da etkilediğini söylemek hiç de yanlış sayılmasa gerektir. Çeviri eserlerle zaten radikalleşen İslâmcıların İran'a Humeyni'nin dönüşünden sonra hem daha devrimci hem de biraz daha fazla dışa dönük bir siyasal hareket olduğunu da kabul etmek gerekecektir. *Sebil*, *Akıncılar*, *Şura* ve *Tebliğ* gibi o dö-

nemlerde yayımlanan popüler siyasal dergiler ile *Milli Gazete* ve *Yeni Devir* gazetelerinin içerikleri bu değişimin açık örneklerini vermekteydiler. Bunlardan *Sebil* yayıncısı Kadir Mısıroğlu'nun özel hassasiyetiyle ele aldığı Musul-Kerkük gibi sorunlarla biraz daha fazla Osmanlıcı bir yaklaşım ortaya koyarken; *Şura* ve *Tebliğ* dergileri tamamen radikal ümmetçi, MSP gençlik kollarına yakın isimlerin çıkardığı Akıncılar daha çok Türkiye merkezli, Akıncı-Güç ise biraz daha Türk dünyasına dönük yüzüyle daha çok "yerel-millici" bir yayın politikasına sahiptiler. Dozu farklı olmakla birlikte hepsinin de İran'daki devrimden ciddi şekilde etkilenmiş olduğunu söylemek çok da yanlış bir değerlendirme olmayacaktır (Çakır, 1992: 166-181).

Ayrıntılarına bakıldığı zaman, İran devriminin Türkiye İslâmcıları üzerinde hem negatif hem de pozitif iki tür etkiye sahip olduğu görülecektir. Genel olarak İslâmcılar şaha karşı devrimi desteklerken, Necip Fazıl ve İsmet Özel gibi bir kısım İslâmcılar, devrime hep ihtiyatla yaklaştılar. Süleymancı ve Nurcu denilen cemaatler ise devrime değişik bir perspektiften bakarak, konuyu daha çok Şiî-Sünnî ayrımı merkezinde değerlendirdiler. Hatta Osmanlı-İran rekabeti gibi tarihsel konulara atıfla da reddedilmesi gereken bir hareket olarak algıladılar. Ancak bütün bunlara rağmen İran devrimi ortaya koyduğu "ne Doğu ne Batı sadece İslâm" sloganıyla, kapitalizm-komünizm ya da ABD ile Sovyetler arasında sıkışıp kalmış gözüken İslâmcılara İslâm üzerine temellendirilebilecek bir üçüncü yolun pekâlâ mümkün olabileceğini gösterdi. Bu gösteri İslâmcıların siyasal taleplerini daha da keskinleştirirken, uluslararası ilişkilerde de alternatif bir yapı oluşturmanın imkânlarını araştırmaya sevk edecektir.

Ancak Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgaliyle hem uluslararası aktörlerin İslâmcılara bakışı hem de İslâmcıların uluslararası politikaya ilişkin eylem ve söylemleri yeni bir düzenlemeye tâbi tutulacaktır. İran'da devrim ve Afganistan'da Sovyet işgali, Türkiye'de de 12 Eylül İhtilali ile birleşince İslâmcılar 1980 öncesi inşa etmeye çalıştıkları pek çok yapıyla birlikte uluslararası ilişkilere ilişkin düşüncelerini de yeniden gözden geçirmek zorunda kalacaklardır. 12 Eylül Konseyi'nin politikaları ile Amerika'nın Ortadoğu'da Batı dünyası aleyhine genişlemesini önlemek için Sovyetleri çevreleme politikaları bir araya gelince, Türkiye'de İslâmcılar açısından yeni bir dönem başlayacaktır. 12 Eylül sonrası, diğer tüm siyasal partilere yapıldığı gibi İslâmcı parti ve gençlik örgütleri de kapatılır. Ancak muhtemeldir ki ABD yapımı "yeşil kuşak" politikasının bir uzantısı olarak, radikal dinî yapılaşmalar ortadan kaldırılırken "yumuşak İslâm" anlayışına sahip, politik talepleri olmayan, uluslararası ilişkilerde Doğu-Batı ayrımında ABD ve müttefiklerine meyilli, yeni bir yapı ortaya çıkarılmaya çalışılır. Turgut Özal ve ANAP şemsiyesi altında bir siyasal örgütlenmeye müsaade edilirken, İslâm'ın görünen yüzü için Türk-İslâm Sentezi modeli hararetle gündeme getirilmeye ve uygulanmaya çalışılacaktır. Model denenir de. Ancak bu model daha çok Milliyetçi Hareket Partisi etrafında toplanabilecek kesimleri tatmin edecektir. MSP geleneğinden gelen çizgi bir süre ANAP'la birlikte yola devam etse de, bu arada kendilerine özgü bir yol tutmayı da ihmal etmezler. Hatta darbe sonrası dönemden nemalanıp biraz daha semirirlerken, "yeşil kuşak" projesinden belki de habersizce, Afganistan sorununa eğilecek, ABD politikalarına hizmet ederken bile, buradan da daha radikal ve ümmetçi bir politika üretmeyi becereceklerdir. Bu üretim özellikle *İslâm, İlim ve Sanat* ile *Dış Politika* gibi dergilerin yayınlarına da yansıyacak, İnsan, Pınar, Beyan, İşaret ve Dünya yayınları tarafından piyasaya çıkarılan çe-

viri ve telif eserlerin bir kısmı da uluslararası politikaya dönük olacaktır (Çakır, 1992: 29-44). 12 Eylül sonrası dönemde, biraz da güven içinde, İslâmcı entelektüeller serpilirken, her kesimin ortak noktası olan Afganistan Cihadı yaşayan bir efsane olarak hem pratisyen mücahitler yetiştirilmesine, hem de genel anlamda İslâmcı davaya hizmet edecektir. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de Sovyetler Birliği'nin çökmesi mücahitlerin bir başarısı olarak lanse edilecek ve bu da en çok İslâmcıları sevindirecektir (Kepel, 2000: 155-179).

ZAFERDEN MAĞLUBİYETE, ŞİDDETTEN SİNİŞE

Her ne kadar Fukuyama gibi yazarlar 1989 sonrası dönemde liberalizm dışında bir alternatif ideoloji, din ya da siyasal hareket kalmadığını, buna İslâm'ın da dahil olduğunu ilan etseler de, Sovyetler Birliği'nin çöküşü İslâmcılar açısından bir yıkımı değil, aynı zamanda bir yeniden doğuşu da işaret etmektedir (Aydın ve Özensel, 2002). Bu sadece Türkiye'de değil tüm Müslüman ülkelerde de böyle olmuştur. Türkiye'de 1989 sonrası dönemde İslâmcılar önce mahalli idarelerde iş başına gelmişler, daha sonra da genel seçimlerde en çok oyu alan parti haline gelerek, her şeyden önce iç politikanın en önemli aktörlerinden birisi olmayı başarmışlardır. Ancak 1989 sonrası İslâmcılığın yükselişinde uluslararası sistemdeki değişimin büyük bir rolü olacaktır. Soğuk Savaş'la beraber Doğu-Batı arasındaki ideolojik çatışmaların da sona ermesi, bazı görüşlerin aksine, bir alternatif hareket olarak Müslüman ülkelerde İslâmcılığı daha güçlü bir şekilde gündeme taşıyacak, Cezayir'den Endonezya'ya kadar pek çok ülkede, İslâmcıları mevcut iktidarlara meydan okuyabilecek bir konuma getirecektir. Türkiye de bundan izole bir ülke değildir elbette. Hatta Soğuk Savaş sonrası sadece genel sistemik değişimin İslâmcı hareketlere katkısı Türkiye için çok özel bir durum da yaratmıştır. Uluslararası sistem çökerken Türkiye'nin içinde bulunduğu ya da irtibatlı olduğu bölgesel alt istemler de değişmek zorunda kalmış; mesela Doğu Avrupa ortadan kalkarken Türkiye'yi çevreleyen bölgelerde bilinen Ortadoğu'nun yanında Kafkasya, Orta Asya Balkanlar ve Karadeniz havzası gibi politik etkileri de olan yeni alt sistemler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır (Çalış, 2001: 121-152).

Bu yeni yapılanmanın Türkiye ve Türk İslâmcılarını üçlü yönlü bir gelişim çizgisi üzerinde etkilemişe benzemektedir. Bunlardan bir çizgi, Afganistan sonrası dünyada cihad peşinde koşan İslâmcılara Çeçenistan ve Bosna gibi yeni alanlar yaratmış, hareketin ümmetçi doğrultusunu zenginleştirerek güçlendirmiştir. 1990'lı yıllarda İslâmcı hareket bu bölgelere dönük eylem ve söylemlerle sürdürülmeye çalışılmıştır. Türkiye'nin her yerinde bu bölgelerin sorunlarını konu alan toplantı, gösteri ve yürüyüşler yanında oldukça kapsamlı ve büyük ölçekli yardım kampanyaları yürütülerek, hem cihad hareketi hem de ümmetçi bilinç geliştirilmeye çalışılmıştır. İslâm kardeşliği sanki yeniden keşfedilecektir. Ancak bu "bizden" olanlara dönük politikanın ötekilere bakan yüzü pek de barışçıl değildir. Siyasal İslâm'ın bu dönemde Filistin ve Afganistan örneklerinden sonra Çeçenistan ve Bosna deneyimleriyle şiddete kayan yönünde, buralarda ortaya çıkan olaylar nedeniyle, yeni bir sayfa açtığı bile iddia edilebilir. Başka topraklar üzerinde dahi olsa, nedeni savunma ya da özgürlük olarak da lanse edilse, bu tür silahlı eylemlerin İslâmcı hareketin bir kısmını militarize etmesi, en azından etkilemesi aslında kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır (Kepel, 2000: 255-513, 339-354; Çakır, 2001).

1989 sonrası yeni ortaya çıkan bu bölgelerin etkilediği ikinci çizgi, kökeni ta-

rihsel nedenlere dayanan nostaljik bir Osmanlıcılık olarak tespit edilebilir. Bu ikinci çizgi aslında Türkiye merkezlidir ama Osmanlıcı bir özle hareket edecektir. Özellikle Balkanlar konusunda ortaya çıkan tartışma ve sorunlara bir kısım İslâmcıların Osmanlı perspektifiyle baktıkları oldukça aşikâr bir konudur. Türkiye'de aynı dönem içerisinde tartışılan ulusal kimlik sorunu ve bu sorunu çözmek üzere ortaya atılan neo-Osmanlılık gibi tartışmalardan da beslenen, seyreltilmiş bir tür milliyetçiliği de içinde barındıran, bir yeni İslâmcı anlayıştan da elbette bu bağlamda söz edilebilir (Çalış, 2001: 153-166).

Ancak İslâmcılıkla milliyetçiliği aynı potada buluşturan, önceki iki çizgiyle eşzamanlı olarak aynı dönemlerde karşımıza çıkan bir başka gelişme daha vardır: Orta Asya'nın yükselişi ve Türkî Cumhuriyetlerin ortaya çıkışı. Sovyetlerin Birliği ve Varşova Paktı'nın dağılmasına paralel olarak bağımsızlıklarını ilan eden Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan ve Tacikistan, Türk milliyetçileri kadar İslâmcılardan bir kesimi de heyecanlandırmış, klasik anlamda Türkler ve Türk dünyası sorunlarıyla pek de ilgilenir görünmeyen İslâmcılar arasında, bu yeni devletlerin ortaya çıkışı yeni bir hareketlenmeye sebep olmuştur. Türk dünyasının ortaya çıkışı elbette ümmetçi İslâmcılar için de ümmetin bir parçası olarak not edilecek bir hususdur ama, Türkiye İslâmcıları belki de Türkçü sayılmama ve aralarındaki farkı gösterme adına bu dünya ve onların sorunlarıyla çok da fazla ilgilenmemişlerdir. Filistin sorunu onlar için Batı Trakya'daki Türkler ya da Doğu Türkistan sorunundan hep daha öncelikli görülmüştür. Kıbrıs'a ilişkin özel ilgiye rağmen, Türk-Yunan çatışması zaman zaman neredeyse Arap-İsrail çatışmalarından sonra gelen bir konu halini almıştır. Dolayısıyla da mesela MSP İslâm dünyasıyla daha çok ilgilenirken MHP'nin ilgi alanı Türk dünyası üzerine olacaktır. Ancak İslâmcıların içlerinden bir grup, özellikle Nur Cemaati'nin Fethullah Gülen'i takip eden kesimi, hem MHP'ye çok karşı durmayacaklar hem de Türk dünyasıyla en az milliyetçiler kadar ilgileneceklerdir. Türk dünyasının ortaya çıkışından en çok da onlar heyecan duymuş olmamalılar. Kısa süre içinde örgütlenerek Kazakistan'dan Arnavutluk'a kadar pek çok ülkede yüzlerce okul açarak, yeni bir İslâmcı politika geliştirmeye çalışacaklardır. Bu kesimler özellikle bu dönemde sınır aşan eğitim ve öğretim faaliyetlerine ağırlık verecekler mümkün olduğunca da "partilerden ve siyasetten" uzak, "güleryüzlü İslâm" diye tanımlanabilecek bir yeni İslâmcı ekol ortaya koyacaklardır.

Bu dönemlerde aynı zamanda "güleryüzlü İslâm" yanında demokratik ve liberal İslâm söylemlerine de rastlanır olmuştu. Ancak iki olay 28 Şubat ve 11 Eylül olayları Türkiye'de İslâmcılığı derin bir şekilde sarsacak ve bazı kesimlerde İslâmcılığın ya da siyasal İslâmcılığın sonu tartışmalarının yapılmasına bile yol açacaktır. 28 Şubat postmodern darbesiyle birlikte Refah ve Fazilet partilerinin peş peşe kapatılması, Müslim Gündüz-Fadime Kalkancı olayları, brifingler, irtica soruşturmaları ve Hizbullah operasyonlarıyla zaten oldukça kırılgan bir zeminde ilerlemeye çalışan İslâmcılar derin bir darbe alacaklar, bunun bir sonucu olarak da daha önceki dönemlerde dile getirmeye çalıştıkları birtakım görüş ve politikalarından süratle uzaklaşmaya başlayacaklardır (Çakır, 2001).

Bu değişimin en belirgin örneklerinden biri Türkiye'nin AB ile ilişkilerine dair görüşlerde yaşanmıştır. Önceki dönemlerde AB ile bütünleşmeye kültürel ve dinî gerekçelerle şiddetle karşı çıkanların pek çoğu, muhtemeldir ki, temel insanî hak ve özgürlüklerin bir teminatı olarak gördükleri AB'ye şimdi dört elle sarılmaktadırlar. Bu bağlamda da mesela Kıbrıs konusunda açıkça daha yumuşak bir tavır

takınırlarken, Amerika ile ilişkileri geliştirmenin önemini daha iyi fark edecekler, dünyanın sadece İslâm ülkelerinden oluşmadığını gittikçe daha fazla kavrayacaklardır. İçlerinden küreselleşmeye karşı çıkanları olsa da, artık hiçbir İslâmcı Türkiye'nin dinî ve kültürel nedenlerle içe kapanmasına razı değil. Türkiye gibi ülkelerin iç dinamikleri ile gelişip daha özgür bir ülke olmasının mümkün olmadığını kavrayan pek çoğu ise sadece AB ile değil, bir zamanlar Siyonist-Masonik gördükleri tüm uluslararası örgütlerle ve sistemle de entegre olunması gerektiğini düşünüyor olsa gerek. İslâmcılardaki bu yöndeki değişimi tespit etmek ise hiç de zor değil. Millî Görüş hareketi ile siyasete başlayan ve bu gün Adalet ve Kalkınma Partisi ile Saadet Partisi bünyesinde yer alan siyasetçi ve devlet adamalarının eylem ve söylemleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. İslâmcı kesime ait olduğu öne sürülen örneğin *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinin genel yayın politikaları ve ağırlıklı olarak yazarlarının görüşleri de aynı doğrultuyu açıkça göstermektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından günümüze ulaşan İslâmcılık uluslararası arenada çok temel başka sorunlarla da karşı karşıyadır artık. İletişim ve bilişim alanındaki baş döndürücü gelişmelere onlar da ayak uydurmak zorundalar. Küresel gelişmeler İslâmcılar için de küresel boyutta hem imkânlar sunuyor, hem de ciddi tehditler içeriyor. Genel bir değerlendirme yapıldığında ise, 1990'lı yılların sonlarında başlayan ve son yıllarda zirveye ulaşan değişim rüzgârlarına direnmekten ve alternatif bir dünya görüşü üretmekten ziyade bir benimseme, teslim olma durumu daha ağır basıyor. Önceleri taktiksel bir cevap olarak algılanan değişim söylemleri gerçekten de İslâmcıları değiştirmiş gibi görünüyor. Bir zamanlar AT'yi reddedenler şimdi çok rahat bir biçimde ırksal, kültürel ve dinsel temeller üzerine bir uluslararası birliğin kurulamayacağını bile iddia eder durumdadırlar. Artık ne eylemde ne de söylemde İslâmcı terminoloji kullanılıyor. Ne ümmetten ne hilafetten söz eden var; ne de cihaddan, mücahidlerden. *İttihad-ı İslâm* çağrıları, *Dar'ül İslâm/Dar'ül Harp* söylemleri de hep gerilerde kalmış gibi gözüküyor. Doğu-Batı ayrımı çok da gündeme getirilmiyor. Kültürel emperyalizme dikkat çekenler ya da farklı kültürlerin farklı medeniyet projelerinden söz edenler marjinal kalmış durumda. 11 Eylül sonrası yaşanan terörist olaylar ve El-Kaide ile İslâmcılar arasında kurulmaya çalışılan bağlantılar nedeniyle İslâmcılık ya da siyasal İslâm, her yerde olduğu gibi Türkiye'de de sinmiş görünüyor. Yerel, ulusal, bölgesel ve küresel hamilerini kaybetmiş İslâmcılara şimdi ya teslim ya da terörist olmak düşüyor. Her ikisini de tercih etmeyenler büyük bir sessizliğe bürünüyorlar. Gelinen sonuç ise aslında anormal koşulların ürünü. Dolayısıyla bu sinişin ya da sessizliğin bir yok oluş ya da yeniden dirilişin bir başlangıcı olup olmadığını da önümüzdeki dönemde, eğer mümkünse normal koşullara dönüldüğünde, İslâmcıların ortaya çıkıp uluslararası ilişkilere vereceği tepkiler, yapacağı eleştiriler ve geliştireceği politikalar belirleyecek. ❐

İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik

YÜCEL BULUT

I

Yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe ve ciddi bir birikime sahip İslâmcılık hareketinin çeşitli boyutları, pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Ancak, bu çalışmaların İslâmcılığı toplumsal ve kültürel bir hareket olarak ele almaktan ziyade, adlî ya da polisiye bir sorun ve bir güvenlik meselesi olarak irdeledikleri görülmektedir. Dahası, mevcut çalışmaların pek çoğu birbirini tekrar eder niteliktedir. Bir başka deyişle, İslâmcılık konusuna ilişkin çok da farklı ve yeni bir şey söylenmemektedir. Dahası, kapsamlı anlama ve yorumlama çabalarının yokluğunun ötesinde, ciddi bilgi yanlışlıkları da yapılmakta ve bazı genel geçer yargıların tekrar tekrar zikredilmesiyle yetinilmektedir. Dolayısıyla da, İslâmcılık üzerine yapılan tartışmalar bir suçlama-savunma polemiklerinden öteye pek geçememiş ve toplumsal ve siyasal bir düşünce akımı olarak İslâmcılığın gerçekleştirmek istediği şeyin ne olduğunun, bu amacını hangi araçlarla gerçekleştirmek istediğinin, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda gösterdiği düşünce ve eylem zenginliğinin analizi -İsmail Kara'nın birkaç çalışması dışında- pek fazlaca yapılmamıştır. İslâmcıların da, bu noktada, kendi tarihî miraslarının değerlendirilmesine ilişkin dikkate değer bir katkı yapmadıklarını belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla İslâmcılık konusunu tartışırken, olgunun hatırı sayılır bir geçmişi olmasına karşın, oldukça bakir ve aynı zamanda da, çeşitli nedenlerle iyice kaypak ve muğlak hale getirilmiş bir çalışma alanıyla karşı karşıya olduğumuzun farkında olmak gerekir.

Söz konusu genel geçer yargılardan bir tanesi de, Türkiye İslâmcılığının ortaya çıkışı ve gelişiminin, genellikle tercüme faaliyetlerine bağlanmasıdır. Bu gözle görünür bir gerçektir. Ancak bu tercüme faaliyetlerinin hangi gereklerden kaynaklandığı, nasıl bir süreç takip ettiği, tercüme faaliyetlerinde rol alan kurum ya da kişilerin kimler olduğu, tercüme edilen eserleri hangi toplumsal tabandan insanların okuduğu ve onlarda ne tür etkiler yaptığı vb. gibi konular ciddi bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. Dahası, İslâmcılığın -yanlış şekilde *tercüme bir düşünce akımı* olarak değerlendirilmesine bağlı olarak- Türkiye'nin toplumsal, kültürel ya da düşünsel koşullarıyla nasıl bir ilişkide bulunduğu görmezden gelinmiştir. Batıcılık, Türkçülük vb. gibi akımlardan ya da Türk düşünce ve siyaset geleneğinden soyutlanmış bir biçimde ele alınan İslâmcılığın sağlıklı ve kapsamlı bir analizine ulaşmak imkânsızdır.

Türkiye, özellikle de Cumhuriyet sonrası dönem İslâmcılığındaki tercüme faaliyetlerinin kısa bir değerlendirmesini yapmak üzere kaleme alınan bu yazının amacı; söz konusu faaliyetlerin Türkiye'nin genel toplumsal, kültürel ve düşünsel özelliklerinin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektir. Bu yazıda, İslâmcılıktaki tercüme faaliyetlerinin, çağdaş Türk düşünce hayatımızın temel özellikleriyle uyuşur şekilde gerçekleştiği gösterilmeye çalışılmıştır.

II

İslâmcılık yaklaşık iki yüzyıllık bir geçmişe ve hatıra sayılır bir birikime sahiptir. İs-

lâmcılığın ne olduğuna, hangi süreçlerden geçtiğine, ne tür özellikler gösterdiğine ve prensiplerine ilişkin ciddi tanımlama denemelerine karşın (kapsamlı bir İslâmcılık tanımı için bkz. Kara, 1987: xv), "İslâmcılık" denildiğinde aynı şeylerin anlaşıldığını söylemek hâlâ çok zordur. Üzerinde ayrıca durulması gereken çeşitli nedenlerle, İslâmcılık üzerine olan literatürde yapılan tanımlarla, bu tanım kapsamında değerlendirildiği için örnek olarak verilen hareketler ve düşünce akımları arasında ciddi bir boşluk ve çelişki söz konusudur. Ayrıca, İslâmcılığın farklı dönemleri ya da "İslâmcılık" kategorisi içerisine dahil edilen hareketler ve düşünce akımları arasında görülen farklılıkların göz ardı edilerek yapılan aceleci genellemeler de düşünsel bir karmaşa doğurmaktadır. Bütün bunlar, ister istemez, İslâmcılığı, bütünlüğü kavranamaz, doğası belirsiz ve içeriği muğlak bir kavram haline sokmaktadır.

İslâm ülkelerinde 18. yüzyıldan itibaren başlayan ve halen sürmekte olan Batılılaş(tır)ma/modernleş(tir)me çabalarının, tüm iddialarına rağmen, henüz nihaî ve kesin bir başarı elde edemeyişinin, söz konusu belirsizliğin nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, modernleş(tir)meci politikalara başından itibaren öyle ya da böyle karşı çıkan, birçok farklı rengi olmakla birlikte son kertede İslâm'a referans vermekte ortaklaşan İslâmcılık, varlığını -alternatif ve muhalif kimliği ile birlikte- günümüze kadar bir şekilde sürdürmeyi başarabilmiş görünüyor. -Avrupa'nın sömürgeci yayılımıyla alakalı gördüğü için- modernleştirmeci politikalara karşı çıkan İslâmcı düşünce ile Batılılaştırma taraftarları arasındaki mücadele yüzyıllardır sürmektedir. Tarık Zafer Tunaya'nın, *İslâmcılık Akımı* adlı eserini "Savaş bitmemiştir" cümlesiyle bitirmesi de bu mücadeleye işaret etmektedir (Tunaya, 1991: 33). Özelde Türkiye'de, genelde ise tüm İslâm dünyasında toplumsal güçler arasında devam eden bu mücadele, aynı şekilde, gerek ülke içinde gerekse uluslararası arenada, İslâmcılık akımının tanımı düzleminde de kendisini hissettirmektedir.

Bu muğlaklığın, meseleye bir başka açıdan bakacak olursak, *İslâmcılık* olarak adlandırılan ideolojinin, kapsadığı düşünce ve eylem biçimlerinin zenginliğine işaret ettiği de düşünülebilir elbette. 17. yüzyılın sonlarından itibaren *modern* ve *sömürgeci* Batı uygarlığıyla eşit olmayan koşullarda karşılaşmak zorunda kalan İslâm dünyasında, "kadim düşmanın bu yeni görüntüsüne" nasıl bir cevap verilmesi gerektiği konusunda farklılaşmalar oluştu. Nihaî noktada, tartışmaların dinî referanslar çerçevesinde yapılıyor olmaları nedeniyle, farklı çözüm ve davranış önerilerinde bulunan grupları birbirleriyle karşı karşıya getirdi. Bu çeşitlilik de İslâmcılığın tanımında, muhtevasında ve dönemlendirilmesindeki muğlaklığı besleyen bir diğer sebeptir.

"İslâmcı" olarak adlandırılan kesimin kendi içindeki bu farklılaşmasına ek olarak, kavramın, Türkiye'de, ülkenin Batılılaşma politikaları doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesi çabalarına "İslâm ve İslâmî gelenek"ten hareketle muhalefet eden bütün kesimleri kastedecek tarzda ve içeriğini kaba ve karikatürize edilmiş bir biçimde doldurmak suretiyle kullanılması da, sözünü ettiğimiz belirsizliği besleyen bir diğer etmendir. Tamamıyla propaganda amaçlı oluşuyla dikkat çeken bu tanımlama çabası, netice itibariyle, laikleşme/modernleşme uygulamalarına destek sağlamak amacıyla İslâm'a ve ülkeye zarar vereceği varsayılan *hayali bir düşman yaratma*ya dönük bir yaklaşımın uzantısıdır.

Ortalama Türk aydını ve okumuş eliti için, İslâmcılık "gericilik" ile eşanlamlıdır. İslâmcılığı konu edinen eserlerden birkaçının ismini zikretmek bile yeterince açıklayıcı olacaktır: Çetin Özek'in *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar* (1968) ve *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculu-*

ğun İçyüzü (1964), Çağlar Kırçak'ın *Türkiye'de Gericilik: 1950-1990* (1993) ve *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik* (1989), ve Neşet Çağatay'ın *Türkiye'de Gerici Eylemler (1923'den Bu yana)* (1972) başlıklı eserleri. Bu duruma örnek verilebilecek daha pek çok eser mevcuttur. Cumhuriyet tarihinde İslâmcılık ile eşanlamlı kullanılan bu "irtica ve mürteci" mitinin en başarılı kurucu ve anlatıcıları olarak Tarık Zafer Tunaya'nın ve Çetin Özek'in adlarını zikretmek yanlış olmaz. Bu iki yazarın eserlerinde karşımıza çıkan İslâmî hareketleri ya da İslâmî hassasiyetleri yargılayıcı ve peşinen mahkûm edici tavır, sonraki pek çok çalışmada da aynen tekrarlanmıştır. Ülkemizde sürdürülen İslâmcılık tartışmaları, söz konusu yaklaşımla bağlantılı olarak -aynı zamanda, İslâmcıların kendi iç çelişkilerinin de katkısıyla- kaotik bir durum arz etmekte ve meselenin açıklığa kavuşturulmasına yönelik herhangi bir çaba da gösterilmemektedir.

III

İslâmcılık, Avrupa'nın tüm dünyada ve özelde de İslâm dünyasında sömürgeci yayılımı sonrasında açığa çıkan siyasî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve askerî sorunlara ilişkin bir yorum ve çözüm denemesi olarak ortaya çıktı. Napolyon'un Mısır'ı işgal girişimi, bu bağlamda, önemli bir dönüm noktasıdır. İşgal girişimi, her şeyden önce, Müslüman ulema ve ümeranın Avrupa medeniyeti karşısındaki zayıf durumlarının daha bir farkına varmalarına yol açmıştır. İslâmcılık düşüncesinin temel meselelerinin ve tartışma konularının, bu olay sonrasındaki gelişmeler çerçevesinde formülleştirildiği ve zamanla İslâmcılık denildiğinde ilk elde akla gelen ilkelerin ve özelliklerin bu süreçte oluştuğu görülür.

Bu tarihsel süreçte yapılan belli başlı tespitler; Avrupa medeniyetinin İslâm medeniyetini fersah fersah geçtiği ve İslâm ülkelerinin Batı karşısında zayıf, kendisini koruyamaz bir durumda olduğu şeklindedir. İslâm ülkelerini idare edenlerin çok daha erken bir dönemde fark ettikleri ve bu mesafenin kapanması için birtakım ıslah teşebbüslerinde bulunduklarını biliyoruz. Bu yönüyle, devlet adamlarının gerek ulemaya gerek aydınlara bir öncelikleri bulunmaktadır.

İslâmcılık; Müslüman devlet adamlarının, ülkelerinin Batı medeniyeti karşısında güçsüz ve savunmasız kalmaması, başka bir deyişle, devletlerinin bekasını garanti altına almak adına, ülkelerinin refahını ve kalkınmasını sağlamak üzere giriştikleri reformların istenmeyen fakat kaçınılmaz bir sonucudur; zira, İslâmcılık söz konusu modernleşme çabalarına muhalif niteliğiyle varlık bulmuştur. Bu yönüyle, İslâmcılığın, düşünme ve eyleme tarzı itibariyle birtakım modern niteliklere sahip bir düşünce akımı olduğundan söz edilebilir.

İslâmcılık, bu anlamda, İslâm dünyasının modernleşme çabaları içine girdiği yeni dönemde, toplumsal hayattan gittikçe artan bir ivmeyle kazınmaya çalışılan İslâm'ın, Müslümanlara ve tüm dünyaya hâlâ söyleyecek alternatif bir sözünün bulunduğunu göstermek adına ortaya çıkmış ulema ve aydınların geliştirdiği bütün düşünce ve çözüm denemeleri için kullanılacak bir adlandırmadır.

İslâmcılığın, Asr-ı Saadet uygulamalarına ve ilk kaynaklara dönüşü savunması, içtihat kapısının açılması talebi, yaşanan kötü gidişatın ve geri kalışın sorumlusu olarak görülen bidat ve hurafelere dayalı anlayışlardan İslâm'ı arındırma çabaları ve nihaî olarak da, İslâm ümmetinin yaşadığı sorunlardan tümüyle kurtulabilmek için güç birliği yapmanın (İttihad-ı İslâm siyasetinin) bir zorunluluk olduğu şeklindeki temel tez ve iddiaları da yine bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir.

Oryantalistlerin ve aydınlanmacı-pozitivist ve modernist düşüncelerin yoğun

etkisinde kalmakla suçlanmasına karşın; İslâmcılıkta, Batı'ya bir cevap yetiştirmeden ziyade, İslâm dünyasının Batılılaşmacı elitlerine ve okumuşlarına, İslâm'ın, kendi toplumlarının sorunlarını çözmeleri konusunda hâlâ bir imkân sunma özelliğini sürdürdüğünü gösterme arzusu baskındır. İslâmcıların gerek tartışma konularında, gerek bu meseleleri tartışma biçimlerinde gerek iddialarında Batılı ve modern kimi unsurlara rastlamak mümkünse de, bu durumu, İslâmcıların Batı/modernite karşısında duydukları eziklik ve hayranlıkla açıklamak doğru değildir.

Daha açık konuşacak olursak: İslâmcılık; (a) kalkınmacı, (b) içsel aydınlanmacı, (c) devrimci, ümmetçi ve özgürlükçü bir ideolojidir. Kimi zaman birbirinden ayrı değerlendirilen bu üç farklı İslâmcılık yorumunun birleştiği temel düşünme biçimini şu şekilde özetleyebiliriz: İslâm dünyası [İslâm ümmeti] bir kalkınma ya da geri kalma sorunuyla karşı karşıyadır. Bu durum, Müslüman ülkelerin gelişmiş ve sömürgeci Avrupa uygarlığının işgal ve sömürüsüne maruz kalmalarının sebebidir. Müslümanlar, bu sıkıntılardan, ancak akla ve bilime önem veren İslâm dininin, Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in sahih sünneti -başka bir deyişle, Asr-ı Saadet dönemi uygulamaları- ışığında anlaşılmasıyla kurtulabilirler. Fakat geçen süre içinde, gerek Müslüman idareciler, gerek -onlara yol göstermesi ve Müslüman halkın haklarını ve menfaatlerini mevcut iktidarlar karşısında savunmaları ve korumaları gerekirken, bu iktidarların meşruiyetini sağlamakla kendilerini sorumlu sayıp dinî gerekçeler üreten- ulema kesimi, bu yeni yorumun önünde ciddi bir engel oluşturmaktadırlar. İslâmcıların yaptıkları bu durum tespiti, onların çözüm önerilerini ve programlarını da ortaya koymaktadır. Dinin sahih bir şekilde nasıl anlaşılabileceği, bu amaçla hangi yöntemlerin kullanılması gerektiği İslâmcılık için önemlidir. İslâm'ın inanç ilkelerinin nasıl anlaşılması gerektiği ve bunların sahih olup olmadıklarının nasıl test edilebileceği, İslâmcılığın temel meselelerinden biri olmuştur. "İslâm terakkiye mani midir?" sorusuyla formülleştirilen İslâm'ın çağdaş bilim ve düşünceler karşısındaki durumunu ve yaklaşımını ortaya koyan tartışma gündemi de, İslâmcılık denildiğinde ilk elde akla gelen bir diğer önemli meseledir. Fakat bu kuramsal ve düşünsel tartışma konularının yanı sıra, Müslüman ülkelerdeki yönetim ve özgürlük sorunları ve uluslararası bağlamda Müslüman ülkelerin emperyalist işgale karşı etkili bir cevabı nasıl geliştirebilecekleri problemi de İslâmcılığın bir diğer temel uğraşı olmuştur.

Dolayısıyla İslâmcılığı, birbiriyle bağlantısını kurmak zor gibi görünen birçok farklı yanıyla birlikte ele almak gerekir. Ancak, İslâmcılığın tüm bu özelliklerinin herhangi bir düşünür tarafından geliştirilip bir bütün olarak ortaya konduğunu söylemek mümkün değildir. Yine, İslâmcılık denince akla gelen tüm özelliklerin, İslâmcılığın kurucusu olarak değerlendirilen isimlerin her birisinde bütünüyle ve tutarlı bir biçimde bulunduğunu düşünmek de yanıltıcı olacaktır. İslâmcı düşüncenin özelliği olarak görülen ilkelerin her biri, İslâm dünyasının çeşitli coğrafyalarında, farklı zamanlarda ve farklı isimler tarafından geliştirilmiştir. Tüm bu anlayışların nesilden nesile aktarılması, yeniden yorumlanması, eleştirilmesi ve geliştirilmesi suretiyle 19. yüzyılda geniş bir etki yapan -"İslâmcılık", "İttihad-ı İslâm" ve "Panislâmizm" gibi farklı isimlerle adlandırılan- bu hareketin genel özellikleri oluştu. İslâmcılık olarak adlandırılan bu anlayışın oluşumu ve şekillenmesi, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh kadar Seyyid Ahmed Han, Rifa'a Rafi et-Tahtavi, Tunuslu Hayrettin Paşa, Şah Veliyullah Dehlevi gibi İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde, üstelik farklı dönemlerde yaşamış ve dahası İslâm'ı birbirlerinden oldukça farklı yorumlayan çok sayıda şahsiyetin önemli katkılarıyla gerçekleşmiştir. İslâmcılığın tarihsel kökleri-

ni, en azından etkilenme ve beslenme kaynaklarını, İslâm tarihinde karşımıza çıkan tecdid ve ihya hareketlerine, Vahhabî hareketine, İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel'e kadar geriye götüren yaklaşımlar da mevcuttur (bkz. Fazlurrahman, 1981; Voll, 1989 ve el-Mevdudi, 1986).

Son dönemlerde, İslâmcılığın yabancı menşeine dikkat çekilmiş ve İslâmcılık bu yönüyle eleştiri konusu yapılmıştır. İslâmcılığın, İstanbul dışında ortaya çıktığı, daha doğrusu birçok farklı merkezde yoğunlaşarak ve güçlenerek geliştiği bir gerçektir. Kuzey Afrika bölgesindeki Müslüman ulema ve aydınların, Hint alt-kıtası Müslümanlarının, Mısır kaynaklı İslâmî faaliyetlerin ve Orta ve Güneydoğu Asya Müslümanlarının gayretlerinin, eylemlerinin ve fikirlerinin İslâmcılığın oluşumundaki etkisini kim inkâr edebilir ki? Bu bağlamda, Tarık Zafer Tunaya'nın, "modernizm ya da reform" olarak adlandırdığı -Batı'da yanlış olarak Panislâmizm, Türkiye'de de yine yanlış olarak İslâmcılık olarak adlandırıldığını düşündüğü- hareketlerin "Hint", "Arap" ve "Türk" kolları olmak üzere üç kol halinde geliştiğinden söz etmesi makul bir yaklaşım gibi gözükmektedir (Tunaya, 1991: 234-249). Ancak, İslâmcılığın en nihayetinde "İslâm"la alakalı oluşu, İslâmcılığın gündemine aldığı ve çözme iddiasında bulunduğu meselelerin -aynı ortak düşmanla bir şekilde karşılaşıldığı ve benzer toplumsal yapı ve kurumlara sahip olunması nedeniyle- söz konusu tüm bölgelerde üç aşağı beş yukarı gündeme gelişi nedeniyle tüm bu farklı dönem ve coğrafyalarda ortaya konan pratiklerin bir bileşimi olduğundan söz etmiştik. Bu farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketler arasında, Mekke ve Medine merkezli doğal bir etkileşimin varlığından da söz edilmiştir (Türköne ve Özdağ, 1993). Müslümanlar için merkezî öneme sahip bu iki mukaddes şehir, dünyanın çeşitli bölgelerinden hac veya eğitim için gelen Müslüman âlimler için eğitim gördükleri ve ülkelerine döndüklerinde de icraya koyacakları bir sorumluluğu yüklendikleri merkezler olmuştur.

IV

Belli bir ülkede, bir şekilde toplumsal hayatta etkili olmuş ya da olmakta olan bir fikrin veya hareketin yerli olarak kabul edilebilmesi için illâ o ülke sınırları içerisinde üretilmiş olması mı gerekir? Yoksa, bir hareketin yerli ya da yabancı oluşunu belirleyecek husus, o hareketin temel iddia ve eyleme biçimlerinin ülkenin geleneklerini, ortak mirasını, kültürünü, davranış ve düşünce kalıplarını dikkate alıp almadığı mıdır? Başka bir deyişle, ülkenin gelenek ve kültürüne kendisini uyarlama noktasında gösterdiği başarının derecesi midir? Tüm İslâm dünyasının ortak üretimi ve birikimi olarak değerlendirilmesi gereken İslâmcılık için tercih edilebilecek şık elbette ikincisidir. Dolayısıyla da, İslâmcılık için *yerli* bir kurucu-lider isim bulma arayışı gereksiz bir fantezi olarak görünmektedir. Ancak -yukarıda belirtilmeye çalışıldığı şekliyle- İslâmcılık içerisinde düşünce ve eylemleriyle öne çıkmış sembol isimlerden söz edilebilir: Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh ya da Mehmed Âkif vb. gibi isimlerin durumu budur. Dolayısıyla, bunların çok orijinal, bütünüyle tutarlı ve başından sonuna kadar bütünüyle kendilerine ait fikirler üretmeleri elzem de değildir. Bu şahıslardan herhangi birisine böylesi bir özellik yüklemek, ayrıca, gerçeğe de pek uygun değildir.

Meseleye böyle bakıldığında, ilk dönemi itibariyle Türkiye İslâmcılığının bir yerlilik sorunu yaşamadığı görülebilir. Ancak Birinci Savaş sonrası dönemde yaşanan gelişmeler ve İslâmcı düşüncenin aldığı yeni biçim için aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmüyor. Birinci Savaş sonrası İslâmcılık düşüncesinin, ilk dönem İslâmcılığından muhteva ve tarz itibariyle farklılaştığı noktalar bulunmakta-

dır. Bu durumun anlaşılabilir sebepleri bulunmaktadır elbette. Öncelikle, tartışma zemininin değiştiğinin farkında olmak gerekir. Osmanlı Devleti'nin hukuken sona ermesi, hilafetin ilgası, Osmanlı bakiyesi topraklarda çok sayıda ulus-devletin oluşturulması gibi siyasal gelişmeler, savaş sonrası dönemin İslâmcılığını da yakından etkilemiştir. İslâmcıların siyasî yapıda meydana gelen gelişmeler karşısındaki tavırları, ister istemez, daha bir reddiyeci ve tekfirci olmuştur. Aynı şekilde, toplumla ilişkileri de zamanla daha bir gerilmiştir. Bu yeni koşulları, dinen açıklayacak bakış açısı ve argümanlar da zamanla üretilmiştir.

İslâmcılar artık, İslâm kurallarının hâkim olmadığı, başka bir deyişle, İslâmî olmayan bir siyasî yapı içerisinde yaşadıklarını düşünmektedirler. O nedenle, amaç, bu yapıyı *yeniden İslâmîleştirmek* olarak belirlenmiştir. İslâmcılığı, mevcut devlete değilse bile, *Müslüman topluma* yabancılaştıran nokta, aslında, tam da burasıdır: İslâmcılar, mevcut siyasî yapıya ilişkin değerlendirmelerini aynı zamanda topluma da teşmil etmişlerdir. Yani, onlara göre, devlet İslâmî değilse eğer, bu siyasî yapıyı kabullenen, bu devlete itaat eden toplum da İslâmî olmamak durumundadır. Zira, "bir toplum, ancak hakkettiği şekilde yönetilmektedir." O halde, bu sistemi toplumun gözünde meşrulaştıran, halkın bu sisteme bağlanmasına vesile olan dinî yaklaşımlar da İslâm dışıdır.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu düşünce biçimini besleyecek temel prensipler, elbette, ilk dönem İslâmcılığında bulunabilir. Ayrıca, bu şekilde düşünmenin benzerlerine İslâm tarihinin geçmiş dönemlerinde de rastlamak mümkündür. Ancak, yeni dönemde, İslâm düşünce tarihinde var olan bu ilkeler, daha ileri boyutlarda ve daha keskin bir biçimde yorumlanmaya ve kullanılmaya başlanmıştır. Artık, yabancı düşmana, işgalciye karşı bir direnişten *iç düşmana* yönelik ve *halkı yeniden ve bu sefer bilinçli Müslümanlar haline getirme* amaçlı bir mücadele tarzı benimsenmiştir.

Bu noktada, meselenin tartışılmasında önemli olabilecek bir başka boyuttan da bahsedelim. İslâmcıların bu yaklaşım biçimi ile yani toplumu yeniden Müslümanlaştırma, başka bir deyişle, "Müslüman Türk toplumunu İslâm'ın gereklerine uygun olarak yeniden kurma" gayretleri ile Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki dönemde Cumhuriyet elitlerinin Türk toplumunu "her ne pahasına olursa olsun çağdaş uygarlığın gereklerine uydurma" uğraşları arasındaki açık benzerlik ilgi çekicidir. Bu tespit, her şeyden önce, bir türlü *yerli* olarak görülmeyen İslâmcılığın ne denli *Türk/yerli reflekslere* sahip olduğuna işaret etmektedir.

Netice itibariyle, İslâmcılığın, İslâm dünyasının *belli* bir bölgesinde doğduğunu, orada temel davranış ve düşünüş prensiplerini kazandığını ve daha sonra da İslâm dünyasının diğer merkezlerine yayılmış bir hareket olduğunu varsaymak son derece yanıltıcıdır. İslâmcılıktan bahsedildiğinde, oldukça geniş bir coğrafyada ve farklı zamanlarda ortaya çıkmış bir İslâm-yönelimli hassasiyetler bütünü anlaşılmalıdır. O nedenle, İslâmcılık hem *yerli*, hem de -eğer kullanmak uygun olacaksa- *yabancı* bir harekettir. Yabancılığını yerlileştirmeyi başarabilmiş bir harekettir. Son üç yüzyıllık zaman diliminde İslâm dünyasının ürettiği en somut, en gerçekçi ve toplumla en sıkı bağlara sahip harekettir. Bütün bunlar, dolayısıyla, gerek kendilerini İslâmcı olarak görenler, gerekse de İslâmcılığı benimsemeyip kimi zaman şiddetli ve aşırı tepkiler veren kesimler için üzerinde yeniden düşünmeleri gereken bir İslâmcılık tablosu sunmaktadır.

V

Ülkemiz İslâmcı geleneğinde karşımıza çıkan tercüme faaliyetlerini, Türkiye'nin düşünce hayatının gösterdiği genel özel-

liklerden bağımsız olarak ele almak eksik bir değerlendirme olacaktır. Başından itibaren, Türkiye'de düşünce hayatının tercüme faaliyetleri üzerine oturduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Batılılaşma döneminin ilk icraatlarından birinin, -sonraki tarihlerde de defaatle benzerleri kurulacak olan- bir "tercüme kurulu" kurmak oluşu, konumuz açısından ilgi çekicidir. Bu bağlamda Lale Devri'nde oluşturulan heyetlerin, 1851'de kurulan Encümen-i Daniş'in ve Hasan-Âli Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığı döneminde klasiklerin tercüme edilmesi faaliyetleriyle adından çokça söz ettiren Tercüme Encümeni'nin faaliyetlerinden söz edilebilir (Osmanlı Devleti ve TC'deki tercüme çalışmaları için bkz. Kayaoğlu, 1998).

Eğitim kurumlarımızda, özellikle Batılı dilleri bilen bürokrat-aydınların yetiştirilmesine önem verilmesi de bu açıdan üzerinde durulması gereken bir durumdur. Dahası, Osmanlı Devleti'nin son döneminden başlayarak, hukuk sistemimizin Avrupa ülkeleri hukuk metinlerinin tercüme edilerek değiştirilmek istendiği, fakat bu arayış ve isteğin, ancak, Cumhuriyet döneminde hayata geçirilme imkânı bulduğu ve Türk Medeni Kanunu, Türk Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu ve daha birçok kanun maddesinin çeşitli Batı ülkelerinden tercüme edildiği de herkesin malumudur. Sosyal bilimler açısından meseleye baktığımız zaman, konumuz açısından çok daha zengin örneklerle karşılaşırız. Türk sosyolojisinin iki ana geleneğinin kurucuları olan Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin'in düşünce ve kavramlarını hangi Batılı sosyal bilimcilerden yararlanarak geliştirdikleri bilinen bir konudur. Bu gelenek, günümüzde Türkiye'ye aktarılan sosyal bilimcilerin isimleri değişmekle birlikte, aynen sürmektedir.

Modern Türk aydınının oluşumu ve sahip olduğu tüm birikim, baştan sona Avrupa ile girişilen ilişkilere ve Batı'dan yapılan tercümelere dayalıdır. Muhafazakârlığın ve geleneğin kendisini formüle etmesi, büyük ölçüde, yine Batı kaynaklıdır. Sonuç itibariyle en yerli olması gerektiği varsayılabilecek bir düşünce akımı olarak Türkçülüğün ortaya çıkışında ve şekillenmesinde Batılı araştırmacıların etkisini ve belirleyiciliğini unutmak mümkün müdür? Dahası geleneğe vurgu yapan birçok aydınımızın düşüncelerinin şekillenmesinde Batı dünyasında yaşadıkları tecrübelerin ve Batılı filozof ve sanatçıların etkisi yadsınamaz. Cemil Meriç, kendisine Hind'i sevdiren kişi olarak, "Batının en aydınlık kafalarından biri" şeklinde övdüğü Romain Rolland'ı gösterir ve "Tasavvuf, Rama Krişna'yı okuyuncaya kadar mavi sakalın kırkıncı odasıydı yazar için" diye de ekler (Meriç, 1976: 43). "Bütün inançlarından soyunmuş olarak gittiği" Paris'ten çok farklı bir adam olarak dönen Yahya Kemal'i, Beşir Ayvazoğlu, "Eve Dönen Adam" olarak nitelemişti (Ayvazoğlu, 1995: 39). Örnekleri çoğaltmak mümkün.

Bütün bu örnekler, gerek Osmanlı döneminde gerek Cumhuriyet döneminde Türk bürokrat ve aydını için tercüme faaliyetlerinin, herhangi bir sakınca oluşturmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, İslâmcılık düşüncesi çerçevesinde yapılan tercüme faaliyetlerine, kültürel hayatımızın bu özellikleri açısından bakılması, ufuk açıcı ipuçları sunabilmektedir. Bu örnekler en azından, tercüme ve yerlilik sorununa ilişkin soracağımız soruları değiştirme ve yeniden formüle etme gerekliliğini bize göstermektedir.

VI

İslâmcı düşüncenin oluşumu ve gelişimi bağlamındaki tercüme faaliyetlerinden bahsederken, yapılan tercümelere ilişkin -bir iki istisna hariç- elde kapsamlı bibliyografik çalışmaların bulunmayışının önemli bir zorluk ve eksiklik oluşturduğu belirtilmelidir. Dahası, tercüme edilerek yayımlanan eserlerin tirajları, bu eserleri ne tür özelliklere sahip insanların oku-

dukları, eserleri tercüme eden ve yayınlayan kişi ve yayınevlerinin hangi niteliklere sahip olduğu, tercüme edilen eserlerin hangi alanlarda yoğunlaştığı, tercüme edilen eserlerin hangi kriterlere göre seçildiği, bu eserlerde dile getirilen düşüncelerin Türkiye düşünce hayatına nasıl yansıdığı vs. hakkında da dişe dokunur bir çalışmaya rastlamadık. Özellikle 1960'lı yıllardaki dinî canlanışı konu edinen Ahmet N. Yücekök'ün (1971 ve 1983), Ali Yaşar Sarıbay'ın (1985), Tarık Zafer Tunaya'nın (1991) ve Şerif Mardin'in (1993) çalışmaları da bu ihtiyacı giderecek muhtevalara sahip değiller.

Sözünü ettiğimiz bir iki istisna eserden birincisi, Cumhuriyet'in ilk elli yılında yayımlanmış eserlerin künyelerini gösterir Osman Öztürk ve Bekir Topaloğlu'nun birlikte gerçekleştirdikleri *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmi Eserler Bibliyografyası (1923-1973)* başlıklı eserdir (Öztürk ve Topaloğlu, 1975). İkincisi de, İsmail Kara'ya ait, daha dar kapsamlı, fakat dönemin yayın faaliyetlerini belli ölçüde yorumlamaya da çalışan bir makaledir (Kara, 1985). Bu iki kaynağın dışında, bu yazıda değerlendirilmeye çalışılan tercüme eserlere ilişkin bibliyografik bilgiler, (Millî Kütüphane Kataloğu, İSAM Kütüphane Kataloğu vb. gibi) belli başlı kütüphane kataloglarının yazar ve eser ismine göre yapılmış taramalarından elde edilebilmiştir. Ancak bu tür bir taramanın büyük ölçüde tesadüfî olduğunu da belirtmek gerekir; zira, söz konusu işlem, geçmiş dönemde etkili olduğu ve sıklıkla okunduğu düşünülen yazarların ve eserlerinin künyelerinin belirlenmesi şeklinde olmuştur. O nedenle, Türkçe'de yayımlanmış İslâmcı eserlerin, bu yazıda belirtilen eserlerden ibaret olmadığı akılda tutulmalıdır.

VII

Dankwart A. Rustow, ülkedeki İslâmî geleneğin boyutlarının ve gücünün sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi gereğinden bahisle, Türkiye Cumhuriyeti'nin dinî değer ve sembollerin hâkim olduğu bir kurtuluş savaşının akabinde kurulmuş bir devlet olduğu gerçeğinin altını ısrarla çizer (Rustow, 1995). Ona göre bu gerçek, yalnızca, İstiklal Marşı'nın 10 mısraı bütün olarak okunduğunda bile görülebilir. Daha pek çok kaynakta, Millî Mücadele içerisinde çok sayıda İslâmcının yer aldığı, Birinci Meclis'te çok sayıda ulemadan insanın bulunduğu, Kurtuluş Savaşı'nın dinî motifler eşliğinde gerçekleştirildiği ve Mustafa Kemal'in Balıkesir Hutbesi'nden söz edilir. Ancak savaşın bitiminde kurulan yeni devlet; Harf İnkılâbını gerçekleştiren, hilafeti ve saltanatı kaldıran, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulüyle medreseleri kapatan, önce anayasadan "devletin dini İslâm'dır" ibaresini kaldıran, süreçte de laikliği anayasaya sokan, kılık kıyafet inkılapları vb. gerçekleştiren bir devlet olmuştur.

Birinci Savaş sonrası dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının hukuken sona ermesi ve yerine laik bir cumhuriyetin kurulması, İslâmcıların, kendilerini, değişen koşullara yeniden uyarlamalarını zorunlu kılmıştır. Fakat Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen reformlar ve İslâmî muhalefet üzerinde uygulanan sıkı baskı politikaları, bu dönem İslâmcılarını, sahip oldukları düşünce ve projelerini açıkça dillendirme imkânlarından yoksun bıraktı. İslâmcılar, II. Meşrutiyet döneminde açıkça dillendirdikleri "İslâmî bir siyasal rejim" talepleri yerine, "imanı kurtarma" ve "Kuran alfabesinin unutulmasını engellemek" şeklindeki çalışmalarla yetinmek durumunda kaldılar.

Her şeyden önce, Harf İnkılâbı ciddi bir iletişim kopukluğu yaratmıştır. Dolayısıyla, yalnızca yeni koşulların değerlendirilmesi değil, bir de yeni araçlar gerekmiştir. Ancak belirtildiği üzere, dinî hayat üzerinde uygulanan politikalar, İslâmcı aydınların ortaya çıkmaları önünde ciddi bir engel oluşturmuştur. Elmalılı Hamdi gibi bir kısım İslâmcı ulemanın evlerin-

den dışarı çıkmamaları, kerhen ya da isteyerek yeni kurulan Cumhuriyet için meal ve tefsir çalışmaları yapmaları, Âkif gibi bir kısım İslâmcı aydının rejimin aldığı yeni biçim ve uyguladığı politikalar karşısında tam bir hayal kırıklığına uğrayarak gönüllü bir sürgünü tercih etmeleri bu öneri/çözüm geliştirememenin bir diğer sebebidir. Bir kısım İslâmcı aydın ise, M. Şemseddin Günaltay örneğinde olduğu gibi, yeni Cumhuriyet'in kadroları haline gelmeyi tercih etmişlerdir. Bu koşullarda, İslâmcı aydınların faaliyetlerini gizliden gizliye devam ettirdikleri ve daha çok -yukarıda da belirtildiği üzere- "imanı kurtarma" ve "Kuran alfabesinin unutulmamasını hedefleyen" çalışmalara yöneldikleri gözlemlenmiştir. Bu bağlamda örnek verilebilecek iki isim, Said Nursî ve Süleyman Hilmi Tunahan'dır. Her iki isim de, Türkiye İslâmcılığı tarihi açısından göz ardı edilemeyecek -kendi adlarıyla anılan- iki önemli geleneğin yaratıcısı olmuşlardır. İdam edilen ya da vefat eden ulema da bu listeye eklenince, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının, 1924-1948 arasında sosyal hayata yansımalarının gözle görülür bir biçimde azalmasının sebepleri belli ölçüde açıklığa kavuşur.

Tek Parti döneminin yoğun baskı ortamında faaliyetlerini daha çok gizli sürdürmeyi seçmiş İslâmcı iddia ve hassasiyetlere sahip kesimler, gerek SCF ve TCF deneylerinde ve gerekse de çok partili hayata geçiş sonrasında görüldüğü üzere, kendilerini CHP karşısındaki partiler içerisinde temsil etmeyi tercih etmişlerdir. Çok partili hayata geçişle birlikte, özellikle DP'de yoğun bir temsiliyetin varlığı dikkate değerdir. CHP karşısındaki en büyük sağ partiye destek vermek şeklinde tecelli eden bu siyaset, sonraki yıllarda AP örneğinde olduğu üzere, takip edilmeye devam edilmiştir.

İsmail Kara'nın, Tek Parti dönemindeki İslâmcı muhalefetin sessizliğine ilişkin değerlendirmeleri meseleyi yeterince açıklamaktadır:

İslâmcıların Batılılaşma hareketleri sürecinde ve özellikle Cumhuriyet döneminde uyguladıkları siyasetler, geliştirdikleri mekanizmalar hiçbir zaman siyasî merkezinkilerden geride olmamıştır. Söylenenlerin aksine Cumhuriyet döneminde din kaynaklı aktif bir siyasî muhalefet hareketi yoktur. Bu bazı İslâmcıların da iddia ettikleri gibi Müslümanların pasif ve pısırıklıklarından değil, böyle bir zeminin olmayışını tesbit etmiş olmalarından kaynaklanıyor. Bu tesbite dayalı olarak birbirini takip eden veya birbirine paralel giden iki tür davranış hâkim olmuştur: ilki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel ögeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple, -çoğunlukla zaruretler dolayısıyla- kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak. Bu iki davranış tarzında da şiddet ve aktif muhalefet ögesi yoktur, fakat netice alınmıştır (Kara, 1998: 258).

VIII

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve Tek Parti iktidarı döneminde dinî eser yayımcılığının çok hareketli ve bereketli bir alan olmadığı peşinen söylenebilir. İsmail Kara'nın belirttiği gibi, "1950 yılına kadar bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan bahsetmek mümkün değildir". (Kara, 1985: 154). Devletin, bu dönem içerisinde, dinî yayıncılık alanında izlediği siyaset, 1943 yılında Dahiliye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nün bir yazısında yer alan "Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dahilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz" sözleriyle ifadesini bulmaktadır.

Fakat Tek Parti döneminde kurulan CHP hükümetleri dinî alanı bütünüyle de kendi haline bırakmış değildirler. 1928 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde

Fuat Köprülü'nün başkanlığında gerçekleştirilen ve içeriğinde ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, ibadetlerin müzik eşliğinde yapılması ve ibadet esnasında oturulması için camilere sıraların konması gibi maddelerin bulunduğu "Dini Islah Beyannamesi" gibi girişimlerle, İslâm'ın, Türkiye'nin sokulmak istendiği radikal modernleşme sürecine sorun çıkarmayacak ve hatta destek olabilecek bir biçime sokulması çabaları içerisinde olmuşlardır.

1924 ile 1950 arası dönemde yayımlanan dinî muhtevalı gerek telif ve gerekse de tercüme eserlerde, İslâm dinini rasyonel bir bakış açısıyla ele alma çabası gözlenmektedir. Bu çabanın ve faaliyetlerin, Türkiye Cumhuriyeti'nin dine ilişkin yaklaşımıyla bir tutarlılık arz ettiği açıktır. Aynı yaklaşım, 1950 sonrasında da sürdürülmüştür. Bu çerçevede daha çok oryantalistlerin ve modernist İslâmcı olarak bilinen bazı Müslüman düşünürlerin eserleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yazılan telif eserler de, çoğunlukla bu çerçeveye uygun eserlerdir.

Türkçe'deki ilk fasikülü 1940 yılında yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi,* Hasan-Âli Yücel'in bakanlığı döneminde yayımlanmaya başlanan toplam 800'ü aşkın klasik eserin tercümeleri arasında, İsmail Kara'nın belirttiğine göre, Arap ve Fars edebiyatı (17 kitap), tasavvuf (14 kitap), siyasî ve kültürel İslâm tarihi (5 kitap) ve muhtelif konulardaki 3 kitaptan oluşan toplam 39 adet Şark klasiklerinin çevirisi bulunmaktadır (Kara, 1985: 169). [Bu yayınların çok büyük kısmı da 1945-1966 yılları arasında yayımlanmıştır.]

Ayrıca, bu dönemde, İslâm dinine ve İslâm dünyasına ilişkin bilgiler veren eserlerin de tercüme edildiğini görüyoruz. Bu eserler; yalnızca dinî konularla ilgilenenler ya da dindarlar için değil, aynı zamanda Türk milliyetçiliği, Türk edebiyatı tarihi gibi konularda araştırmalar yapanlar için de ciddi anlamda kaynak ihtiyacını gidermişlerdir. V.V. Barthold'un *Türk Medeniyeti Tarihi* isimli kitabının "Başlangıç" kısmında, eseri Türkçe'ye neden kazandırdığını ifade ederken, Fuat Köprülü, "Bundan on-oniki sene evvel [Köprülü, "Başlangıç"ı 1940 yılında kaleme almıştır-*YB*] İstanbul Üniversitesi'nde *Türk Edebiyatı Tarihi* okuttuğum sırada, talebemin, İslâm medeniyetinin umumi tekamülü hakkında sağlam fikirler verecek, onların *tarihî görüşlerini* genişletecek, bu hususdaki dağınık ve müphem bilgilerini muayyen kadrolar içine toplıyacak, küçük fakat terkîbî bir kitaba muhtaç olduklarını hissetmiştim" diye yazmaktadır (Barthold, 1984: xvi). Köprülü'nün aynı yazıda zikrettiği, fakat söz konusu ihtiyacı gidermek için yeterli görmediği İslâm tarihine ilişkin iki eser, Osmanlı'nın son döneminde tercüme edilerek -tabiatıyla eski harflerle- yayımlanmıştı: (1) Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâm Tarihi,* çev. Zeki Megamez, (İkdam Matbaası, İstanbul, 1910). Toplam beş cilt olan eserin bu tercüme nüshasının yeni harflerle baskısı, ancak, ilk cildi 1971 yılında Doğan Güneş Yayınları, sonraki ciltleri de Üçdal Neşriyat tarafından 1973 yılından itibaren yapılabilmiştir. (2) Emir Ali, *Ruh-i İslâm: Müslümanlığın ve İslâm Mefkurelerinin Tarihi Tekamülü,* çev. Ömer Rıza Doğrul, (Sebilürreşad Kitaphanesi, İstanbul, 1922). Bu tercüme nüshanın, Mustafa Tan tarafından sadeleştirilmiş hali Ünsal Yayınevi tarafından sonraki tarihlerde yeniden yayımlanmıştır. Bu durumun her şeyden önce gösterdiği, 1 Kasım 1928 tarihinde kabul edilen kanunla gerçekleştirilen harf inkılâbının, özellikle din alanında -geçmiş dönemde yayımlanmış eserlerin kullanımını sınırlamış olması nedeniyle- ortaya giderilmesi gereken ciddi bir bilgi boşluğu ve cehalet problemini çıkarmış olmasıdır.

Cumhuriyet'in kuruluşu ve Tek Parti döneminde, Ömer Rıza Doğrul'un tercümeleri dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, Mevlana Şibli Numani'den *Asr-ı Saadet* (Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1928); Muhammed Heykel'den, *Hazreti*

Muhammed Mustafa (Ahmed Halid Kitabevi, İstanbul, 1946), Mevlana Muhammed Ali'den *Peygamberimiz Aleyhi's-selam*, (Sebilürreşad Kütüphanesi, İstanbul, 1924); John Davenport'tan, *Hazreti Muhammed ve Kur'an-ı Kerim* 2. baskı, (Amid-i Matbaası, İstanbul, 1928); Lord Hardley'den, *Garbda Müslümanlık Cereyanı* (Amid-i Matbaası, İstanbul, 1928) ve Ali Abdürrezzak'tan, *İslâmiyet ve Hükümet* (İkdam Matbaası, İstanbul, 1927) başlıklı eserler bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğunluğu eski harflerledir. Ömer Rıza Doğrul'un, tercüme ettiği yazarların etkisinde kaldığı belirgin telifleri de mevcuttur. Doğrul'un tercüme ettiği eserlerin Hindistan'ın ve Mısır'ın modernist İslâm anlayışına mensup yazarlarına ya da oryantalistlere ait oluşu da ayrıca üzerinde durulması gereken bir durumdur (Hindistanlı yazarlar için bkz. Ahmed, 1990).

IX

Çok partili hayata geçiş sürecinde CHP içinde yaşanan gelişmeler, Tek Parti döneminde din alanında gerçekleştirilen uygulamalardan farklı bir durumun ortaya çıkacağının işaretlerini vermekteydi. Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*'nde, çok partili hayata geçiş sürecinde çeşitli alanlarda ve bu arada din konusunda da ülkede yaşanan değişimlerin bir hikâyesini sunmuştur (Karpat, 1996). Karpat'ın da belirttiği gibi, demokrasi üzerinde yaşanan tartışmalar, dini de tartışma alanına sokmuştu. 1946'dan itibaren İslâm'ın rolüne ilişkin tartışmalar ülkede hızla yaygınlık kazandı. Bu süreç, 1950'li yıllarda daha da hızlanacaktı.

Medreselerin 1924'te kapanmasını müteakiben kurulan İmam-Hatip okulları "rağbet görmedikleri" gerekçesiyle 1929-1930 öğretim yılında lağvedilmişti. Bu tarihten 18 yıl sonra, 1948'de, "on vilayet merkezinde mevcut din adamlarına yeteri kadar bilgi vermek ve onları günün anlayışına göre yetiştirmek ve ortaokul mezunu olmak üzere Millî Eğitim Bakanlığı'nın İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne bağlı kurslar açılması kararlaştırıldı. Bu kurslar on aylık olacaktı" (Dinçer, 1998: 89-90).

1949 yılında, Başbakanlık makamına, Osmanlı son döneminin genç İslâmcılarından biri olan M. Şemseddin Günaltay gelmişti. Aynı yıl ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına ihtiyarî din dersleri konuldu ve AÜ İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasını mümkün kılan kanun kabul edildi. 1950 yılında, 1925'ten beri kapalı bulunan türbelerden 19'u ziyarete açıldı. Bu süreç, 1950 seçimlerinden DP'nin zaferle çıkması sonrasında daha da hızlandı. Ezanın yeniden Arapça okunmaya başlanması, imam-hatip kurslarının yetersizliği görülerek 1951'de yedi yıllık İmam-Hatip okullarının, 1959'da yüksek islâm enstitüleri açılması gibi olaylar ortaya yeni durumlar ve ihtiyaçlar çıkarmıştır.

Dinî meselelerin kamuoyunda konuşulması ve tartışılmasında bir rahatlamanın meydana geldiği bu süreçte, genel olarak, dinin ve manevi değerlerin, toplumsal hayat açısından işlevini ve önemini öne çıkaran eserlerin tercüme edildiği gözlenmektedir. Bu çerçevede, Alexis Carrel'in *Dua* (çev. Nahid Tendar, Amerikan Bord Neşriyat, İstanbul, 1947); Henry C. Link'in *Dine Dönüş* (çev. Ömer Rıza Doğrul, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1949) ve Joshua Loth Liebman'ın *Kalp Huzuru* (çev. Sofi Huri, Amerikan Bord Neşriyat, İstanbul, 1952) başlıklı eserleri yaygın bir etkide bulunmuştur. Carrel'in 1937 yılında yayımlanan *Bilinmeyen İnsan* (çev. Nasuhi Baydar, *Ulus* Gazetesi Tercümeler Kütüphanesi) başlıklı eserinin yeni baskıları yapılmıştır. Belli ölçüde, dönemin komünizm karşıtı havasının etkisinin gözlendiği bu yayıncılık faaliyetlerine, İslâmcılığın kurucuları arasında adından sıkça söz edilen Cemaleddin Efganî'nin *Tabiatçılığa Red* başlıklı eserinin de dahil edildiği görülmektedir (çev. Aziz Akpınarlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1956).

Çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan görece özgürlük ortamında, dinî hayat tarzını yaşamaya çalışan halkı bilgilendirmek üzere telifler kaleme alınmış, tercümeler yapılmış, hayatın değişik boyutlarına İslâm'ın nasıl baktığına ilişkin eserler sunulmaya çalışılmıştır. Bu uğurda, hem devletin kurduğu eğitim kurumları hem de bunların dışındaki eğitim merkezlerinde faaliyetler sürdürülmüştür. Gerek kurulan bu yeni eğitim kurumlarında ders kitabına gereksinim duyulması gerek -Tek Parti döneminden farklı olarak- gündelik hayata dinî kimlikleriyle birlikte daha fazla girmeye başlayan halkın çeşitli ekonomik, sosyal ve kültürel problemler karşısında dinen nasıl bir tavır takınmaları gerektiğine ilişkin bilgiler veren aydınlatıcı eserlere duyulan ihtiyaç dolayısıyla dinî neşriyat alanında bir canlanma başlamıştır. Bütün bu ihtiyaçların hemen kısa bir süre içerisinde telif eserler aracılığıyla karşılanması mümkün olmayınca da, ihtiyaçların karşılanmasında tercüme faaliyetleri önemli bir yer tutmuştur. Bu çerçevede, yalnızca Müslüman düşünürlerle yetinilmemiş ve İslâm toplumu ve tarihine ilişkin eserler vermiş kimi meşhur oryantalistlerden de tercümeler yapılmıştır.

Önceki dönemlerde yayımlanan eserlerde karşımıza çıkan İslâm'ın daha çok rasyonel ve modernist bir tarzda yorumlanması çabalarının bir devamı olarak da görülebilecek şekilde; 1950'lerde tercüme edilen eserlerin, İslâm'ın bilime karşı olmadığı izlenimi uyandırmasına, hatta İslâm'ın bilime verdiği önemi gösterir nitelikte olmalarına özen gösterilmiştir. Yine bu çabanın bir parçası olarak, Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine neler borçlu olduğunu göstermeye dönük eserlerin yayınlanmasına gayret edilmiştir. Bu eserler, reforma tâbi tutulmuş bir İslâm'ı ya da İslâm'ın modernist yorumunu tercih eden siyasî merkezin isteklerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Fakat onun kadar, bu yayınlar, Müslüman aydınların bir tür kültürel aşağılanmışlıktan kendilerini kurtarma ve hatta Batı uygarlığının değerlerine bir cevap verebilme kaygısıyla da alakalı görülebilir.

İlk baskısı 1930 yılında Maarif Vekaleti tarafından yapılan Emile Dermenghem'in *Hazret-i Muhammed'in Hayatı* (çev. Reşat Nuri Güntekin, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958); Carl Brockelmann'ın *İslâm Devletleri ve Milletleri Tarihi* (çev. Neşet Çağatay, cilt I: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 1954, Cilt II: 1964); Muhammed Hamidullah'ın *Hukuk İlmine İslâmın Mühim Yardımları. Hazreti peygamber Zamanında Hadisin Tedvini* (çev. Kemal Kuşçu, Milliyetçiler Derneği Yay., İstanbul, 1958); Eşref Edib Fergan'ın derlediği *Garb Mütefekkirlerine Göre Kur'an: Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şehadetleri* (Sebilürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1958); Nuri Akay'ın yayına hazırladığı *Doğrudan Doğruya İslâmdan Alıp İlhamı/Asrın İdrakine Söyletmeliyiz İslâmı* (Doğu Matbaacılık Kağıtçılık, İzmir, 1959) ve De Lacy Evans O'leary'nin *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1959) başlıklı eserleri bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalardır.

Yine bu dönemde tercüme edilmiş iki eserden daha bahsetmek gereklidir: Birincisi, Mehmet Âkif Ersoy'un tercüme ettiği, *Hazreti Ali Diyor ki* (Diyanet İşleri Reisliği Yay., Ankara, 1954) adlı eserdir. İkincisi ise, *Fıkh-ı Ekber ve İzahı* (tercüme eden ve açıklayan: Sabit Ünal, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1957)'dir. Ali Ulvi Kurucu'nun Ebu'l-Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'den yaptığı *Büyük İslâm Şairi Dr. Muhammed İkbal* (Hilal Yay., Ankara, 1957) başlıklı çeviri eser ve Mevdudi'den yapılan *Kelime-i Şehadet* (çev. Hüseyin Atay, Hilal Yay., Ankara, 1957) ve *İslâm İnkılabı* (çev. İlhami Ağar, Hilal Yay., Ankara, 1959) başlıklı tercümeler de, yavaş yavaş tercüme eserlerin hem tür hem de muhteva itibariyle çeşitlenmeye başladığını göstermektedir.

Önceki sayfalarda, Hasan-Âli Yücel döneminde başlayan klasiklerin tercüme edilmesi çerçevesinde Şark klasiklerinin de Türkçe'ye kazandırılmaya başlandığından ve bu eserlerin çoğunlukla 1945-1966 yılları arasında yayımlandığından bahsedilmişti. Sadi-i Şirazi'nin *Bostan* (çev. Hikmet İlaydın, 1950); Nasır Husrev'in *Sefernâme* (çev. Abdulvahhab Tarzi, 1950); Ataullah İskenderanî'nin *el-Hikemu't-Ataiye* (çev. Saffet Yetkin, 1950); Harirî'nin *Makemât* (çev. Sabri Sevsevil, 1952); Muhyiddin Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* (çev. Nuri Gençosman, 1952); Eflakî'nin *Ariflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı, 2 cilt, 1953-1954); Mevlana'nın *Fihi mâ-fih* (çev. Meliha Ülker, 1954); İbn Haldun'un *Mukaddime* (çev. Zâkir Kadiri Ugan, 3 cilt, 1954-1957); Taberî'nin *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* (çev. Zâkir Kadiri Ugan, 4 cilt, 1954-1958); Nizamî'nin *Husrev u Şirin* (çev. Sabri Sevsevil, 1955); Farabî'nin *el-Medinetu'l-fâzıla* (çev. Nafiz Danışman, 1956); Nasır-ı Husrev'in *Saadetnâme* (çev. Meliha Ülker, 1958) ve Mevlana'nın *Divan-ı Kebirden Seçme Şiirler* (çev. Mithat Bahari Beytur, 3 cilt, 1959-1965) başlıklı eserleri bu proje kapsamında tercüme edilerek yayımlanmışlardı. Adı geçen eserler, 1950'li yıllarda ve sonrasında, tasavvufî, edebî ve kültürel bir İslâm anlayışının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ahmet Ertürk'ün, Türkiye'de İslâmî hareketin gelişim sürecini ele aldığı makalesinde, 1960'lı yılların Müslüman aydınlarının ve halkın halet-i ruhiyesini ve fikri durumunu belirlerken kullandığı ifadeler, bu rolün önemsenmesi gerektiğini göstermektedir: "İslâm, vasat bir Müslüman için, tarihsel ihtişam, ferdi ibadetler, evliya menkıbeleri ve örf-adetlerden ibaret iken aydın Müslümanlar için tasavvufî doktrinler, fıkhî sistemler ve öteki İslâmî ilimlerden oluşmaktaydı. Her iki kesimde ortak olan çerçeve ise, milliyetçi/mukaddesatçı bir duyarlılık ve tavizci bir siyasî tavır idi". (Ertürk, 1990: 121).

X

Bir askerî darbeyle başlayan 1960'lı yıllar, Türkiye'de, sivil-asker bürokrat çevrenin devletin laik-pozitivist-aydınlanmacı ideolojik temellerini yeniden kurma çabalarına sahne olmuştur. 1960'lı yılları niteleyen özellikler, özgürlükçü bir anayasanın kabulü, bir özgürlükler ortamının doğuşu, rejimin çeşitli hukukî ve idarî tedbirlerle güvenlik altına alınması çabaları, birçok yönüyle ülkenin idarî ve eğitim alanlarının yeniden düzenlenmesi, ABD etkisinin Türkiye'de daha bir artması, gençlik hareketlerindeki artış ve özellikle çeşitli renkleriyle sosyalist düşüncenin Türkiye'de yaygınlık kazanmasıdır. 1960'larla birlikte, özellikle gençlik arasında başlayan ideolojik farklılaşmalar ve çeşitlenmeler, farklı özellikler ve biçimler kazanarak 1970'li yıllarda da devam etmiştir. 1960'lı yıllarda dünyada da ülkemizdeki gelişmeleri de yakından etkileyen ve belirleyen olaylar meydana gelmiştir. Her şeyden önce, 1960'lı yıllar Soğuk Savaş'ın en hareketli dönemleridir. 1950'li yıllardan başlayarak, Ortadoğu'daki bazı ülkelerde millîleştirme hareketleri ve Baasçı akımlar ile karşılaşılır. İran'da yaşanan Musaddık dönemi, Mısır'da Nasır iktidarı, Suriye'de ve Irak'ta peş peşe gerçekleşen askerî darbelerle gelen ve giden iktidarlar bu bağlamda verebileceğimiz birkaç örnektir.

Bütün bu gelişmeler, Türkiye'deki tartışma ortamı üzerinde de belirleyici olmuştur. Bu dönemde hem sol düşünceye mensup olanlar arasında hem de dinî, milliyetçi ve muhafazakâr düşüncelere sahip kesimler arasında canlı bir tartışma ortamı mevcuttur. Sosyalist hareket mensupları arasında Türkiye'nin hangi toplumsal aşamada olduğunun tespiti ve sosyalizm ile İslâmiyet arasında bir sentezin kurulup kurulamayacağı gibi konular etrafında ciddi ve yaygın tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu çerçevede, Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* (çev. Do-

ğan Avcıoğlu, Yön Yayınları, İstanbul, 1965), A. Cerrahoğlu'nun *İslâmiyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir mi? İsa Sosyalist midir? Yeni Asrın Dini* (B. Kervan Matbaası, İstanbul, 1962) ve Hikmet Kıvılcımlı'nın *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (içerisinde, Kıvılcımlı'nın meşhur "Eyüp Sultan Konuşması" da bulunmaktadır [Diyalektik Yay., İstanbul, 1994]) ve *"Tarih Tezi" Işığında Allah-Peygamber-Kitap* (Bumerang Yay., İstanbul, 1979) başlıklı eserlerinden bahsedilebilir. 1946 gibi oldukça erken sayılabilecek bir tarihte, Faruk Bercavi'nin kaleme aldığı ve "İslâmiyet'in güttüğü ve neticeye ulaştırmak istediği beşeri gayelerle, sosyalizmin iddiaları arasında tam bir benzerlik" bulduğu *İslâmda Sosyalizm* başlıklı küçük hacimli eserini de bunlara eklemek gerekir (Işık Basımevi, İstanbul, 1946). Aynı konu, farklı biçimde ve farklı niyetlerle Müslüman aydınlar tarafından da işlenecektir.

Müslüman aydınların "sosyalizm" meselesi üzerinde durmaları, ilk planda akla, komünizme karşı manevi değerlerin sistem tarafından öne çıkartılması ihtimalini getirmektedir. Bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak uygulamalarla, 1950'lerin ve 1960'ların Türkiye'sinde çokça karşılaşılmışsa da, meselenin üzerinde durulmayı hak eden yanları bulunmaktadır.

Türkiye'de ve Ortadoğu'da sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak, 1960'lı yıllarda, sosyal adalet, kapitalizm eleştirileri ve İslâm-sosyalizm ilişkilerini konu edinen gerek telif ve çoğunlukla da tercüme eserlerin sayısında dikkat çekici bir artış gözlenmektedir. Bu çabada, sosyalist hareketlerin bağımsız bir Müslüman kimliği inşâsı için örneklik teşkil ettiği, Türkiye'nin ve dünyanın çağdaş sorunları, ekonomik ve sosyal adalet vb. gibi konularda İslâm'ın da bir cevabının bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bütünüyle bu ilgiden hareketle verilmiş birçok eser bulunmaktadır. Bu eserlerde, İslâm'ın kapitalist bir kalkınma ve yaşam biçimini benimsemediği, İslâm toplumunun "toplumcu" bir karakterinin bulunduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu uğraşının kaynağında, sosyalizm karşıtı bir düşünceden ziyade, kapitalizm ve sosyalizm kutuplaşmasının ötesinde İslâm'ın üçüncü bir tarzı oluşturduğunu gösterme çabası yer almaktadır. Yvonne Y. Haddad da, Seyyid Kutub'un, kitaplarında "Mısırlıların desteğini sağlamaya çalışan sistemlere alternatif olarak bir İslâm ideolojisi" sunduğundan bahsetmektedir (Haddad, 1989: 86). Seyyid Kutub'un, Müslüman Kardeşler hareketine katılmadan önceki dönemde kaleme aldığı *İslâm'da Sosyal Adalet* (çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur, 2. baskı, Cağaloğlu Yayınları, İstanbul, 1962) adlı eseri 1960'ların başında yayımlandı. Bu dönemde, İslâm ve sosyalizm ilişkisini ele alan bir diğer çalışma da, *Zummer* adlı dergide yer alan yazıları derleyerek çeviren Cevdet Kayalar'ın *İslâmi Sosyalizm* başlıklı eserdir (Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1966). Çok daha geç bir tarihte yayımlanmış olmakla birlikte, İslâmiyet ve sosyalizmin birbiriyle uyuşmadığını ispatlamaya ve İslâm'ın toplum ve iktisadî görüşünü vurgulamaya çalışan Mustafa Sıbaî'nin *İslâm Sosyalizmi* başlıklı eseri de bu çerçevede zikredilmesi gereken bir diğer önemli eserdir (çev. A. Niyazoğlu, 2. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976 [1. baskı, 1974]). "Dergâh Yayınları" imzasıyla yayımlanan 30 sayfa civarındaki "Sunuş" da, yayınevi çevresinin İslâm'ın iktisadî ve sosyal adalet alanındaki görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Burada, "*Hareket* dergisi iktisadî görüşünü ifade için zaman zaman sosyalizm kelimesini kullanmıştır. Mecburiyetten doğan bu kullanışı terkedip, *cemaatçilik* kelimesine tamamen iktisadî bir mana yükleyerek, sosyalizm kelimesi yerine kullanmak istiyoruz" denilmektedir (Sıbai, 1976: 30). Bu ifadeler ve tartışmalar, 1960'lı ve 1970'li yıllarda, sosyalizm kavramına Müslüman kesimlerin nasıl yaklaştıklarına ilişkin bir ipucu vermektedir. Yine Ab-

dülaziz Bedr'in *Sosyalizm ve İslâm* (çev. A. K. Saran, Şamil Yay., İstanbul, 1970) başlıklı eseri de, bu çerçevede zikredilecek bir diğer çalışmadır. Bir telif eser olarak, Hüseyin Hatemi'nin *İslâm Açısından Sosyalizm* (Hareket Yay., İstanbul, 1967) adlı eserini de bu listeye dahil edebiliriz.

Bu dönemde, tercüme edilmek için, toplumsal hayatın hemen her alanına ilişkin olarak İslâm'ın söyleyecek bir sözü olduğunu göstermeye çalışan, başka bir deyişle, bütünlüklü bir toplumsal sisteme sahip bir İslâm anlayışına denk gelen eserlerin tercih edildiği anlaşılıyor. Dönemin tartışma gündeminin de belirleyici havasına uygun olarak, tercüme edilen eserler aracılığıyla, İslâm'ın yalnızca ahlakî buyruklara sahip olmadığını, bunun yanı sıra, bu ahlakî buyrukların uygulanmasını denetleyen sosyal adalet mekanizmalarına, bir iktisat sistemine, bir devlet idare anlayışına da sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

İslâm'ın kendine özgü bir iktisat sistemine sahip olduğu konusu üzerinde ısrarla durulmasında, yukarıda belirtildiği üzere, kapitalist modele alternatif kalkınma arayışlarının hâkim olduğu 1960'ların havasının etkisi bulunmaktadır. Müslüman düşünürler, İslâm'ın iktisadî sistemini ortaya koyarken, bu sistemin kapitalist ve sosyalist iktisadî ve toplumsal sistemden tamamen farklı bir sistem olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu çaba bağlamında, sömürücü özellikleri nedeniyle fakat özellikle modern düşünce biçimi ve ahlakı nedeniyle kapitalist sistem ciddi şekilde eleştirilmektedir. İslâm ise, hem bireysel mülkiyete izin vermesi hem de toplumsal adaletin dağıtımına önem vermesi ve bunu sağlayacak mekanizmaları oluşturması nedeniyle, kapitalist ve sosyalist sistemlerden ayrışmaktadır. Meselenin bu boyutu hatırlandığında Seyyid Kutub'un bir eserinin, *İslâm-Kapitalizm Uyuşmazlığı*'nın tercümesinin de, kapitalizme dönük felsefî eleştirileriyle öne çıkan Nurettin Topçu'nun kurduğu Hareket Yayınları arasından çıkması (çev. Abdurrahman Niyazoğlu, 1972 [bu eserin Türkçe'deki ilk tercümesi, *İslâm ve Kapitalizm Çatışması* adıyla yapılmıştır (çev. Mustafa Uysal, Dini Neşriyat Kitabevi Yayınları, Konya, 1967)] oldukça manidardır. Hareket ve Dergâh yayınları, söz konusu eserleri, taşıdıkları tezleri ve yaklaşımları bütünüyle benimsemeseler bile, İslâm'ın bu farklılığını ortaya koydukları düşünüldüğü için olsa gerek, yayımlamayı uygun görmüştür. Bu tespitlerimize denk düşen bir diğer eser de, Maruf Devalibi'nin *Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslâm* (çev. Sadık Özek, Özek Matbaası, İstanbul, 1970) başlıklı eseridir. 1970'lerin sonlarına doğru yayımlanmakla beraber, bu değerlendirmelere denk düşen Muhammed Bakır es-Sadr'ın meşhur eseri *İslâm Ekonomi Doktrini* (çev. Sadettin Ergün ve Mehmet Keskin, Hicret Yay., İstanbul, 1978)'nin 976 sayfalık toplam hacminin 245 sayfasının sosyalist ekonomik sistemin, yaklaşık 50 sayfalık bölümünün de kapitalist sistemin tanıtım ve eleştirisine ayrılmış olması önemlidir. Aynı dönemde yazılan telif eserlerde de benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Örnek olarak, Nurettin Topçu ve çevresinin kaleme aldıkları kitaplar ile Sezai Karakoç'un hacmi küçük, etkisi büyük *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1967) başlıklı çalışması zikredilebilir. Bu tartışmaların bir parçası olarak değerlendirilecek olan, faiz ve faizsiz bankacılık meselelerine ilişkin bazı eserler de Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Mevdudi'nin *İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli* (İng. çev. Tüzün Demirer, Hilâl Yayınları, Ankara, 1966); yine Mevdudi'nin *Faiz* (Arapça'dan çev. Mehmet Hasan Beşer, Hilal Yay., İstanbul, 1966); Muhammed Hamidullah'ın *Modern İktisat ve İslâm* (çev. Salih Tuğ, Yağmur Yay., İstanbul, 1963); M.A. Mannan'ın *Faizsiz Banka* (çev. M.T. Güran, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1966); Muhammed Ebu Zeh-

ra'nın *İslâm'da Siyasi ve İktisadi Mezhepler Tarihi*, (çev. E.R. Fığlalı ve O. Eskicioğlu, Yağmur Yay. İstanbul, 1970); M.A. Mannan'ın *İslâm Ekonomisi: Teorik ve pratik* (çev. Bahri Zengin, Fikir Yay., İstanbul, 1973) ve Mahmud Ahmed'in *İslâm İktisadı: Mukayeseli bir Tetkik* (çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Cağaloğlu Yay., İstanbul, 1975) gibi eserler, 1960 ve 1970 döneminde, Türkçe'ye tercüme edilen İslâm'ın nasıl bir ekonomik sistem önerdiğine ilişkin eserlerden bazılarıdır. Türkiye'de İslâm'ın nasıl bir iktisadî sistem önerdiğine ilişkin çalışmalar, yalnızca İslâmcılarla sınırlı da kalmamıştır. Maxime Rodinson'un *İslâm ve Kapitalizm* (çev. Orhan Suda, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1978) adlı eserinin tercüme edilmesi de bu ilgiyi yansıtmaktadır.

1960'lı yıllarda yaygın bir etkide bulunan Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri ve anlayışları da, bir yönüyle milliyetçi-mukaddesatçı ve muhafazakâr anlayışları devam ettirir; bir yönüyle de, Batı'nın gelişmişliği karşısında Müslüman toplumların bilim ve teknoloji alanlarında geri kalmalarından İslâm'ın sorumlu olmadığını göstermeye çalışmak suretiyle Müslüman kitlelerin ezikliğini üzerlerinden atmaya çalışır özellikler taşımaktadırlar. Karakoç'un "şahsiyetli yerli kültürün dönüşü", "diriliş" gibi kavramlaştırmaları bu anlayışı çok güzel özetlemektedir. Karakoç, "İslâm düşünmenin yolunu kesmemiştir. Asıl biz, düşünmeyi durdurduğumuzdan İslâm'la olan ilgimizi gevşettik, hatta yer yer kopardık. İslâm'a olan aşkımızı yitirdik. Zekamızı bir ezbercilik batağına sapladık" demektedir (nkl.: Ertürk, 1990: 127). Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Karakoç, Batıcı-aydınlanmacı yerli aydının İslâm kültürüne ve geçmişine dönük eleştirilerini belli ölçüde kabul etmekte, fakat suçlu olarak İslâm'ın bizzat kendisini değil, Müslümanları göstermekte ve Müslüman halkın ve aydınların bu gerçek ışığında yerli kültürleriyle, İslâmî miraslarıyla yeniden bağ kurmaları gerektiğini ifade etmektedir. Ama bunun yollarının nasıl olacağına, geçmişte bu bağın-ilginin nasıl koptuğuna ilişkin herhangi bir açıklama getirmemektedir. Bu düşünme biçimi, dönemin diğer birçok Müslüman entelektüelinde de mevcuttur. Bu yazarları ve eserlerini okuyan ve etkilenen genç Müslüman kesimler, cevapları verilmemiş soruları ya da yeni yeni ortaya çıkan soruların cevaplarını büyük ölçüde Mısır, Hint Alt-kıtası gibi farklı İslâm coğrafyalarından düşünürlerin eserlerini okumak, onlarla ilişkiye geçmek suretiyle bulmaya çalışmışlardı. Karakoç ve diğer Müslüman entelektüellerin eserlerinde dile getirilen düşünceler, aynı zamanda, Batı medeniyetinin sınırlarını ve gayri insani boyutlarını göstermesi açısından da önemlidir. Ancak bu yaklaşımların bir özelliği de, yine, Batı kaynaklı oluşlarıdır. Müslüman entelektüellerin bu eleştirilerinin kaynağında, Batı'nın medeniyetine, teknolojisine ve özellikle de kapitalist sistemine dönük yine bizzat Batılı romantik ve muhafazakâr eleştirilerin hangi boyutlarda olduğu ayrıca tartışmaya değer bir husustur.

1960'lardan itibaren, toplumsal hayatta İslâmî kimlikleriyle yer bulmaya çalışan İslâmcı çevrelerin ilgi duyduğu konulardan biri de bu çerçevede, İslâm'ın bilime, akla ve düşünceye verdiği önemin gösterilmesi, gelişmiş Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine neler borçlu olduğunun vurgulanması olmuştur. Bu çerçevede gerek Müslüman şahsiyetlerin gerek Batılı araştırmacıların eserleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İslâm tarihinin zengin düşünce ve kültür mirası bu şekilde, Türkiye'ye yeniden gösterilmeye çalışılmıştır. Bunlardan bazıları: Ebu'l Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'nin *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti* (çev. İbrahim Düzen ve Mustafa Topuz, Tevhid Yay., İstanbul, 1966); George Riviore'nin *İslâm Aleminin Gerileme Sebepleri: İslâmiyet ve Terakki* (çev. Ahmet Hamdi Akseki, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1966);

Haydar Bammat'ın *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü* (çev. Avni İlhan ve Ali Muhammed Ömeri, Bahar Yay., İstanbul, 1966); Haydar Bammat'ın *İslâmiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri* (çev. Bahadır Dülger, Ankara, 1963); Leopold Weis ve Lord Headly'nin *Avrupalı Gözüyle İslâm* (çev. Akif Nuri Karcıoğlu ve Hasan Şahin, Hikmet Yay., İstanbul, 1969) ve Abdürrezzak Nevfel'in *İslâm ve Modern İlim* (çev. Hamit Eker, Dizerkonca Matbaası, İstanbul, 1970). Bir telif olarak da, İsmail Hami Danişmend'in *Garb Menbalarına Göre Garb Medeniyetinin Menbaı Olan İslâm Medeniyeti* (Babıali Yay., İstanbul, 1969) verilebilir.

1960'lı ve 1970'li yıllarda, Türkiye, sürekli değinildiği üzere, Mısır ve Pakistan kaynaklı düşünürlerle tanışma imkânı bulmuştur. Bunlardan biri Cemaat-i İslâmî lideri Ebu'l-Ala el-Mevdudi'dir (Mevdudi hakkında bkz.: Adams, 1989 ve Nasr, 2000). Ertürk'ün Cemaat-i İslâmî ve Mevdudî hakkında değerlendirmeleri, bu ilginin nedenini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Cemaat-i İslâmî, Hindistan kıtasının İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulması ve Pakistan'ın bağımsız bir İslâm Cumhuriyeti olarak kurulması sürecinde oluşan bir düşünce ve eylem hareketiydi. Böyle somut ve hayati bir zorunluluk karşısında bulunan hareket, tabiatıyla, İslâm Devleti, İslâm Anayasası, İslâmî Hükümet, İslâm Devletindeki Siyasî, İktisadî, Hukukî ve Sosyal Yapı gibi sorunlarla ilgili çözümler üretmeye kendini adamıştı. Bir taraftan İngiliz sömürgeciliğine, diğer taraftan Hindu baskısına karşı savaşarak büyüyen ve bağımsız bir İslâm Devleti kurma çalışmalarını yönlendirme ihtiyacıyla karşı karşıya bulunan hareket, lideri ve sembol ismi Mevdudî'nin şahsında *hem mücadeleci ve direnişçi bir ruhu yansıtıyor, hem de İslâm'ın bir siyasî, iktisadî ve sosyal projesi olduğunu gösteren çalışmalar üretiyordu*" (Ertürk, 1990: 128).

Mevdudi'nin *İslâm'da Hayat Nizamı* (Arapça'dan çev. İbrahim Düzen, Mustafa Topuz ve Bekir Başarıcı, Hilal Yayınları, Ankara, 1965); *İslâmda Ahlak Nizamı* (çev. Abdülkadir Şener, Hilal Yayınları, Ankara, 1966); *İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli* (İngilizce'den çev. Tüzün Demirer, Hilâl Yayınları, Ankara, 1966); *Doğum Kontrolü Hareketi ve İslâm* (çev. Osman Eskicioğlu, Şelale Yay., İzmir, 1967); *İslâmda Devlet Nizam* (İngilizce'den çev. Rasim Özdenören, Hilal Yay., Ankara, 1967); *İslâmda İhya Hareketleri: Tarihçe* (İngilizce'den çev. Halil Zafir, Hilâl Yayınları, Ankara, 1967); *İslâmın Anlaşılmasına Doğru* (çev. Halil Zafir, Hilâl Yayınları, Ankara, 1967); *İslâmın İnceliği* (çev. Ali Arslan ve H. Burhan Arslanoğlu, [y.y.: y.y.], 1967); *İslâmi Hareketin Ahlakî Temelleri* (çev. Ali Arslan; Hilal Yayınları, Ankara, 1967); *İslâm Medeniyeti: Esasları ve Menşei* (çev. Mehmed Aydın, Hilal Yayınları, Ankara, 1968); *İslâma ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri* (çev. İhsan Toksarı, Nida Yay., İstanbul, 1968); *İslâm Anayasası: Tedvini ve Esasları* (çev. İhsan Toksarı, Nida Yay., İstanbul, 1969); *İslâm Davetçilerine* (çev. Halil Günenç, Hilâl Yay., İstanbul, 1969); *Selçuklular Tarihi* (çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, Ankara, 1971); *Hilafet ve Saltanat* (Urduca'dan çev. Ali Genceli, Hilâl Yayınları, İstanbul, 1972); *İslâmda Toprak Mülkiyeti* (çev. Yaşar Şahin, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972); *Müslümanların Kurtuluş Yolu* (çev. Hüseyin Suudi Erdoğan, Hisar Neşriyatı, İstanbul, 1973); *Kadıyanilik Nedir?: İslâm Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezheb* (çev. Ahsen Batur, İhya Yayınları, İstanbul, 1975); *İslâmi Hareketin Stratejisi* (çev. Cemal Kadıoğlu, Yay.: Abdurrahman Dilipak, Fetih Yayınevi, İstanbul, 1976); *Hicab* (çev. Ali Genceli, Hilâl Yayınevi, Ankara, 1972) ve *Kur'an'a Göre Dört Terim: İlah, Rab, İbadet ve Din* (çev. Osman Cilacı ve İsmail Kaya, Oku Neşriyat Yurdu, Konya, 1972) başlıklı eserleri tercüme edildi. Bu listeye, sonraki yıllarda Mevdudi'nin başka eserleri de

(mesela, *Tefhimu'l-Kuran* ve *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* vb.) eklendi ve belli ölçüde Mevdudi külliyatı Türkçe'de tamamlanmış gibi oldu. Eserlerin bazıları defalarca baskı yaptı.

Mevdudi'nin eserlerinin başlıkları bile, bir araya getirildiğinde yeterince açık bir tablo sunmaktadır. Eserlerinin bütününde, Mevdudi, Müslümanları "şirk'in çağdaş yüzü" ile mücadeleye çağırmaktaydı. Bu mücadelenin nasıl bir strateji izlemesi, hangi yöntemleri kullanması, gerek bu mücadele sırasında ve gerekse de mücadele başarıya ulaştığında nasıl bir iktisadî, siyasî, ahlakî ve toplumsal sistemin oluşturulması gerektiği gibi hususlar Mevdudi'nin eserlerinde yoğunlukla işlenen konulardı. Mevdudi'nin eserleri arasında, özellikle, *Kur'an'a Göre Dört Terim, İslâmda İhya Hareketleri, Hilafet ve Saltanat* gibi eserleri İslâmcı gençlik üzerinde derin tesirler yaptı. Mevdudi'nin eserleri, bütünüyle, bağımsız bir Müslüman kimliği inşâ etme çabasındaki bireylere, ana kaynakları Kuran'la bağlarını yeniden kurmaları noktasında aracılık etmekteydi. Böylelikle bu bireyler, bir sistem ve yöntem oluşturma imkânı bulmaktaydılar.

Mısır'da kurulup gelişen Müslüman Kardeşler hareketinin oluştuğu koşullar ise daha farklıydı (Müslüman Kardeşler hareketi için bkz.: Lia, 2000). Belki de, Müslüman Kardeşler'in içerisindeki değişimleri de ayrıca değerlendirmek gerekmektedir. Ancak netice itibariyle, her iki hareketin gündeminin, 19. yüzyıl İslâmcılığının gündeminden daha farklı olduğu aşikârdır. Ulus devletlerin kurulu bulunduğu bu dönemde, İslâmcı hareketin asıl hedefi; İslâm'ın siyasal bir alternatif olduğunu göstermek, Müslüman bireylerin kaybettiği değerlerin -gayri İslâmî olarak değerlendirilen ulus-devletler içerisinde ve Kur'an'ın ve Asr-ı Saadet uygulamalarının ışığında- farkına varmalarını ve söz konusu değerlerin yeniden inşasını gerçekleştirmekti. Ertürk'ün cümleleriyle, "İslâm dünyasının modernleşme sürecinde temel alınan ideolojik çerçevenin, İslâm'ı (ve dini) hayattan kopuk bir inançlar ve ahlakî bazı yaptırımlar demeti ve/veya yararlı sosyal motifler ve gelenekler bütünü olarak sunma aldatmacasına karşı *İslâm'ın bireysel ve toplumsal dünyayı kurma ve yönlendirme iddiasını* yansıtan ve bu niteliğiyle İslâm'ın hâkim dünya sistemi ile çelişkisini gösteren çalışmalar yapılmaktaydı" (Ertürk, 1990: 128).

Müslüman Kardeşler hareketinin Türkiye'de ilgi görmesinin bir nedeni, belki de Mustafa Özcan'ın, Pendik Belediyesi'nce 2 Şubat 1996'da gerçekleştirilen "İslâmi Hareketler" başlıklı panelde yaptığı konuşmadaki tespitlerinde yatmaktadır. Özcan, Müslüman Kardeşleri Türkiye'deki İslâmî hareketlere benzetmekte ve bu bağlamda, Nur Cemaati ile mukayese etmektedir: "Hasan el Benna cemaatine ya da hareketine 4 tane hedef [ancak, aşağıda görüleceği gibi, konuşmacı, toplam 5 hedef saymaktadır -*YB*] gösterir. Bu hedeflerden bir tanesi ferdin tekamülü, ferdin olgunlaştırılması, ferd bazında İslâmiyetin yaşanmasıdır. İkinci nokta, ferd bazından geçtikten sonra aile bazında İslâmın hayata kazandırılmasıdır. Üçüncü nokta İslâmın topluma kazandırılmasıdır. Dördüncü nokta devlet bazında İslâmın tekrar yaşanması. Beşincisi de ümmet bazında, İslâm dünyasında tekrar bu ümmetin yeniden teşekkülü ve tekemmülü (...) Aşağı yukarı Bediüzzaman'ın da Türkiye'de ifade ettiği şeyler bunlardır" (Akdoğan, 1996). Mustafa Özcan, kurduğu bu paralellikte yalnız da değildir. Çok daha önceki tarihlerde, bu ilişkiye Çetin Özek de dikkat çekmişti. Çetin Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü* adlı eserinde, Medine'den yazılmış bir mektuba yer vermektedir. Bu mektuba göre, Nurcular Medine'de Salih Özcan ağabeyleri liderliğinde risale-i nur okumaktadırlar (Özek, 1964: 253-256). Yukarıdaki değerlendirmeleri kuvvetlendirecek bir diğer örnek de, *Minyeli Ab-*

dullah'ın yazarı Hekimoğlu İsmail'in "romanın geçtiği Mısır'ı Türkiye'ye" benzetmesidir.

Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusu olan Hasan el-Benna'nın eserleri 1960'ların ikinci yarısından itibaren Türkçe'de yayımlanmaya başlamıştır. Bunlar arasında, *Müslüman Rehberi* (çev. Ali Arslan ve H. Burhan Arslanoğlu, yy, İstanbul, 1967); *İslâm'ın Işığında Meselelerimiz* (çev. Ali Güzeldilgar ve Osman Güleç, Dini Neşriyat Kitabevi, Konya, 1968); *Cihada Davet* (çev. Ali Arslan, Sinan Yay., İstanbul, 1969); *Müslüman Kardeşler Teşkilatı* (çev. Akif Nuri Karcıoğlu, Dava Yay., İstanbul, 1969); *Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*, (çev. Abidin Sönmez, Nizam Yay., İstanbul, 1972); *Risaleleler* (çev. Hasan Karakaya ve H. İbrahim Kutlay, Hikmet Yay., İstanbul, 1979) ve *Hatıralarım* (çev. M. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yay., İstanbul, 1981) başlıklı eserler bulunmaktadır.

Müslüman Kardeşler hareketi üyesi bir diğer Mısırlı düşünür Seyyid Kutub'un eserleri de, bu dönemde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Seyyid Kutub, Türkçe'de ilk olarak *İslâm'da Sosyal Adalet* isimli kitabıyla tanınmıştır. Kur'an'da yer alan kimi kıssaların hikâyeleştirilmiş anlatımı olan bazı eserleri de Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Kutub'un, neredeyse adıyla özdeşleşen *Yoldaki İşaretler* kitabı Türkçe'de ilk defa 1966 yılında yayımlanmıştır (çev. Abdülkadir Şener, Hilâl Yay., Ankara). Daha önce bahsettiğimiz *İslâm ve Kapitalizm Çatışması* başlıklı çalışması da bu dönemde tercüme edilen eserlerindendir. Bunlar dışında, Kutub'un *Cihan Sulhu ve İslâm* (çev. Bekir Sadak, Cağaloğlu Yay., İstanbul, 1967); *İslâmî Etütler* (çev. Hasan Beşer, Hilâl Yay., Ankara, 1967); *İstikbal İslâmındır* (çev. Abdülkadir Şener, Hilâl Yay., Ankara, 1967); *İslâm ve Medeniyetin Problemleri* (çev. Mustafa Varlı, Hilâl Yay., Ankara, 1967); *Kur'an'da Edebi Tasvir* (çev. Süleyman Ateş, Hilâl Yay., Ankara, 1969); *Fizılâl-il Kur'an* (çev. Emin Saraç vd., Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1970); *İslâm Cemiyetine Doğru* (çev. Kemal Sandıker ve Mehmet Süslü, Şamil Yay., İstanbul,1971); *Din Dediğin Budur* (çev. Mehmet Hasan Beşer, Hilâl Yay., Ankara, 1964); *İslâm Düşüncesi: Hususiyetleri, Esasları* (çev. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1973); *İslâm Davasının Stratejisi* (çev. Akif Nuri, Çığır Yay., İstanbul, 1977) başlıklı eserleri de Türkçe'ye tercüme edilen kitaplarından bazılarıdır.

Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'un eserleri de, aynı yıllarda Türkçe'ye tercüme edilen ve Türkiye'de etkili olmuş eserler arasında yer alır. Muhammed Kutub'un, özellikle, *İslâm'ın Etrafındaki Şüpheler* (çev. Ali Özek, Cağaloğlu Yay., İstanbul, 1965); *Yirminci Asrın Cahiliyyeti* (çev. M. Hasan Beşer, Hilâl Yay., Ankara, 1967); *Taklitlerin Çarpışması* (çev. Erol Ayyıldız, İrfan Yay., İstanbul, 1967) ve *Biz Müslüman mıyız?* (çev. M. Mutlu, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1970) isimli kitaplarının Türkçe tercümeleri yayımlanmıştır.

1960'lı yıllarda Türkiye'de gündem oluşturmuş bir diğer İslâmcı düşünür de, Takiyüddin Nebhani'dir. Nebhani'nin eserleri, legal olarak, tercüme edilerek yayımlanmış değildir. Ancak Nebhani, kurucusu bulunduğu *Hizbu't-Tahrir* hareketinin Türkiye'deki faaliyetleri vesilesiyle, 1960'lı yıllarda sık sık gündeme gelmiştir (Hizbu't-Tahrir hareketi için bkz.: Taci-Faruki, 1998). Ahmet Ertürk'e göre, "Tahrir hareketiyle birlikte, 'küfrün tek millet olduğu', Müslümanların belli bir metod ve strateji içerisinde çalışmaları gerektiği ve bunların ilkelerinin de ancak Kur'an ve Sünnet'ten alınabileceği anlayışının yerleşmesinde katkıları oldu" (Ertürk, 1990: 129).

1960'lı yıllardan itibaren, Türkiye'deki hâkim "milliyetçi mukaddesatçı ve muhafazakâr" İslâm anlayışından farklılaşmaya başlayan ve aslî kaynaklardan hareketle kendisine yeni bir Müslüman kimliği inşâ etmeye çalışan Türkiye İslâmcıla-

rı, yalnızca, 20. yüzyılın İslâmcı düşünürlerinin eserlerini tercüme etmekle yetinmediler. Söz konusu isim ve hareketlere ait eserlerin yanı sıra, İslâm tarihinden de kendi düşüncelerine yakın buldukları isimlerin eserlerini tercüme ettiler. İbn Teymiyye'nin *İslâm Hidayeti* (çev. Celal Yıldırım, Dede Korkut Yay., İstanbul, 1969) ve *İslâm Hukukunda Mezhep: İçtihad, Taklid ve Telfik,* (İbn Teymiyye vd., Hzr.. Hayreddin Karaman, İrfan Yay. İstanbul, 1971); Musa Carullah Bigiyef'in *Uzun Günlerde Oruç* (çev. Yusuf Uralgiray, Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, Ankara, 1975); M. Reşid Rıza el-Hüseyni'nin *İslâmda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (çev. Ahmet Hamdi Akseki, notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayreddin Karaman, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1974); Muhammed Ebu Zehra'nın *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi,* (çev. Abdülkadir Şener, 3 Cilt, İstanbul, 1968) gibi eserler, daha çok tasavvuf, fıkıh ve mezhep gibi konularda geleneksel anlayışların eleştirisinde işlevsel oldu.

1960'lı yıllardan itibaren, milliyetçi-mukaddesatçı-muhafazakâr-devletçi İslâm anlayışlarından kendisini ayrıştırmaya çalışan, bağımsız, eleştirel, reddiyeci ve devrimci olma istek ve iddiasına sahip bir Müslüman kimliğinin inşâsına dönük çabalar, dönemin bilgi birikimini de göz önünde tutacak olursak, daha çok tercüme eserler aracılığıyla amacına ulaşmaya çalışmıştır. Bu amaca ulaşmak için de, Türkiye İslâmcılığı, hem yerli batıcı elitlerle hem sömürgeci ve pozitivist kimliğe sahip Batı medeniyetiyle hem de Türkiye'deki hâkim dinî anlayışlarla hesaplaşma ihtiyacı hissetmiştir. Dönemin az sayıdaki telif, çok sayıdaki tercüme eserlerinde söz konusu hesaplaşmanın bütün boyutlarını görmek mümkündür. Mevcut hâkim anlayışlardan farklı bir kimlik oluşturma sürecinin nasıl bir seyir izlediği, hangi safhalardan geçtiği, ortaya ne türden bir kimlik çıktığı ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

1960'lı yılların sonlarına doğru ve özellikle de 1970'li yıllarda, Türkiye'nin içinden geçtiği dönemin koşullarına uygun olarak, İslâmcıların da, kendi inançlarına uygun bir devlet modeli peşinde koşmaya başladıkları görülmektedir. Bu yıllarda, İslâm'ın sosyal ya da kültürel kimi meselelere ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktan öteye, siyasal konular üzerinde daha fazla vurguda bulunan eserlerin tercüme edilmesine dönük bir yoğunlaşmanın olduğu gözlenmektedir. İslâm Devleti, İslâm'da Devlet, İslâm İdare Teşkilatı vs. başlıkları altında çokluğu dikkat çekicidir. Bu dönemde; İslâm'ın, mevcut toplumsal ve siyasal yapının tamamlayıcı ya da bütünleyici bir öğesi olmaktan ziyade, her bir parçası birbirine uyumlu ve tutarlı bağımsız bir yapı olarak anlaşılmasına dönük bir çaba ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, yayımlanan eserlerin temel vurgusu İslâm'ın toplumsal bütünleşmenin bir unsuru olarak değil, kendi başına bir sistem vazeden bir din olarak anlaşılması gerektiği üzerineydi. Yayımlanan eserler, soyut fakat kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir anlayış ortaya koymaktadırlar. Bu eserlere göre, bir toplumun Müslüman olabilmesi için, bir devletin İslâm devleti olarak adlandırılabilmesi için, laik bir hukuk sistemiyle değil, İslâm şeriatıyla idare edilmesi gerekmekteydi. Bu sistemde, hukukî yapı da, idarî yapı da, eğitim yapısı da, toplumsal gelenek ve görenekler de İslâm'a uygun olmalıydı. Mevcut devlet adamlarıyla ya da kadrolarla çatışmakla, onlara muhalefet etmekle sınırlı kalmanın ötesinde tüm bir toplumsal ve siyasal sisteme muhalefet etme doğrultusundaki bir gelişimden söz edilebilir. Bu düşüncelere bağlı olarak, çatışmacı bir İslâm anlayışı yaygınlaşmaktadır. Bu yeni, çatışmacı ve yepyeni bütüncül bir sistem için harekete geçen anlayışın tebarüz etmesi, Türkiye'de İslâmcılık olarak bilinen gelenekte de belli farklılaşmaları ve çatışmaları ortaya çıkarmıştır. 1940'larda, 1950'lerde, 1960'larda yay-

gın olarak İslâmcı olarak bilinen ve adlandırılan kesimlerin önemlice bir kısmının, bu yeni anlayışlara tepki duymaya, karşı çıkmaya ve reddetmeye başladıkları görülmektedir.

Alışılageldiği şekliyle İslâmcı olarak adlandırılan kesim içerisindeki bu farklılaşma ve çatışma, konumuz açısından önemli görülebilecek bir özellik sunmaktadır: Bu çabanın karşıtı, başka bir deyişle, mevcut İslâm anlayışını savunmaya ve daha da güçlendirmeye çalışanlar da, düşüncelerini belli ölçüde tercümeler yoluyla sergilemişlerdir. Türkiye İslâmcılığı'ndaki tercüme faaliyetleri açısından, göz ardı edilemeyecek bir özellik olarak karşımıza çıkan bu durum, özellikle 1980'lerden itibaren -İran Devrimi'nin de etkisiyle- daha bir billurlaşacaktır. Bu yayın faaliyetleri, gittikçe İslâmcılık düşüncesi içerisinde değerlendirilen çok farklı anlayışların kendilerini daha net bir şekilde tanımlamalarına ve dolayısıyla, İslâmcılık kategorisi içerisinde kabul edilen çok sayıda farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

XI

1970'lerin sonlarında İran'da bir halk devrimi neticesinde İslâmcıların iktidara gelişi, Afganistan'ın SSCB tarafından işgaline karşı gerçekleştirilen direniş hareketinin İslâmcı karakteri, Filistin meselesinde İslâmcı hareketlerin öne çıkmaları, İran-Irak Savaşı gibi uluslararası siyasî olaylar, Türkiye İslâmcı gençliğinin ilgisini ülke dışındaki olaylar üzerinde yoğunlaştırdığı ve Türkiye İslâmcılığının enternasyonalist yaklaşımını beslediği gibi, Türkiye'de de İran'dakine benzer bir devrimin gerçekleştirilebilmesi noktasında İslâmcı gençlikte ümitvar bir halet-i ruhiyenin oluşmasını sağlamıştır.

Yukarıda da değinildiği üzere, İran İslâm Devrimi, özellikle İslâmcı üniversite gençliğini bir hayli etkilemiştir. Buna bağlı olarak, İslâmcı gençlik arasında İslâm Devleti talebi ve bu hedefe nasıl ulaşılabileceği noktasında yoğun bir tartışma ortamı oluşmuştur, hem de geçmiş yıllardan çok daha fazla bir keskinlik içerecek biçimde. Bu devrede, devlete ve topluma yaklaşımda, keskin bir reddiyeci tavrın gelişiminden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda, daha önceki tarihlerde tercüme edilerek yayımlanmış Pakistanlı ve Mısırlı Müslüman hareket önderlerinin eserlerinden bolca yararlanılmış, söz konusu eserlerin -aynı ya da farklı isimlerleçok sayıda yeni baskıları yapılmıştır. Bu eserlerin yanı sıra, İranlı devrim önderlerinin eserleri de Türkçe'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Murtaza Mutahhari ve özellikle de, Ali Şeriati'nin isimleri öne çıkmaktadır. Sonraki yıllarda bu isimlere başka İranlı ulema ve entelektüellerin isimleri de eklenmiştir: İmam Humeyni, Ayetullah Talegani, Allame Tabatabai vb.

Ali Şeriati, Şia mezhebine has dinî sembolleri sıklıkla kullanmasının yanında, modern düşünceyle de haşır neşir oluşu ile tanınan bir isimdir. Hüseyniye-i İrşad'taki çalışmalarının etkisinden sıklıkla söz edilir ve devrimin öğretmeni ve teorisyeni olarak nitelenir (Şeriati için bkz.: Sachedina, 1989; Çağlar, 1984 ve Edisyon, 1998). Şeriati'nin kendi toplumunun geleneksel değerlerine yakınlığına, bu değerleri mevcut iktidara karşı devrimci biçimde kullanmaya yönelik olarak içeriğini belli ölçüde değiştirmek suretiyle yeniden sembolleştirmesine ve kullandığı dil ve üslupla laik eğitim almış kesimlere de hitap etmiş olmasına rağmen, Şeriati'yi yaygın şekilde okuyan Türkiye İslâmcılığının halkın değerlerine reddiyeci bir tavrı sürdürmesi, hâlâ açıklanmaya muhtaç bir konu olarak orta yerde durmaktadır. [Benzer sorular, diğer yazarlarla -örneğin, Pakistan'da siyasal bir parti mücadelesi veren Mevdudi'den yoğun şekilde etkilenen Türkiye İslâmcılarının uzun süre parti mücadelesini reddetmeleri vb. alakalı olarak da sorulabilir.]

Şeriati'nin eserleri, 1980'den itibaren Türkçe'de yayımlanmaya başlandı. *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri* (çev. Fatih Selim, Düşünce Yay., İstanbul, 1980); *İslâm Sosyolojisi Üzerine* (çev. Kamil Can, Düşünce Yay., İstanbul, 1980); *Ne Yapmalı* (çev. Muhammed Hizbullah, Düşünce Yay., İstanbul, 1981); *Papa ve Marx Olmasaydı* (Farsça'dan çev. Ali İskender ve Sabahaddin Yakın, Aylık Dergi, Ankara, 1983); *İnsanın Dört Zindanı* (çev. Hüseyin Hatemi, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984); *Dua* (çev. Kerim Güney, 2. baskı, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1985); *Fatıma Fatımadır: Kadın Sorunu Üzerine* (çev. Fikret Yalçınkaya, Dünya Yay., İstanbul, 1986); *Kapitalizm Uyanıyor mu?* (çev. Fikret Yalçınkaya, Dünya Yay., İstanbul, 1986); *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar* (çev. Orhan Bekin, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986); *Dine Karşı Din* (çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yay., İstanbul, 1987); *Ebuzer-i Gifari* (çev. Salih Okur, Tebliğ Yay., İstanbul, 1987); *Ali Şiası Safevi Şiası* (çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990); *Öze Dönüş* (çev. Kerim Güney, Yedi Gece Kitapları, İstanbul, 1991); *Anne-Baba Biz Suçluyuz* (çev. Kerim Güney, Seçkin Yay., İstanbul, 1994); *Hacc* (çev. Fatih Selim, Düşünce Yay., İstanbul, 1980); *Şehadet* (çev. Muhammed Nayif Şayir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995); *Kapitalizm* (çev. Yakup Arslan, Dünya Yay., İstanbul, 1994); *Marxizm* (çev. Yakup Arslan ve Kenan Çamurcu, Dünya Yay., İstanbul, 1994); *Biz ve İkbal* (çev. Ergin Kılıçtutan, Burhan Yay., İstanbul, 1984); *İslâm Ekonomisi* (çev. Kenan Çamurcu, Dünya Yay., İstanbul, 1996) ve burada zikretme imkânımız olmayan daha pek çok eseriyle Ali Şeriati, İslâmcı gençlik üzerinde, sosyal bilimci olma özelliğiyle, edebiyatçı yanıyla, hitabet gücüyle, kendini devrime adaması ve şehit olmasıyla kısacası hayatının her yönüyle bir "model" olma anlamında derin etkilerde bulundu.

XII

1980 sonrası, İslâm'la ilgili yayınların sayısında ve çeşidinde ciddi bir farklılaşmanın ve zenginleşmenin görüldüğü bir dönemdir. Bir din olarak İslâm'ın nasıl anlaşılması gerektiğinden farklı İslâm anlayışlarına ve yorumlarına, İslâm hukuk teorisinden hadis-sünnet değerlendirmelerine, siyasî, itikadî ve fıkhî İslâm mezheplerinden İslâm tarihine, tefsir kitaplarından hadis ve siyer kitaplarına, tefsir usulünden hadis ve fıkıh usulüne, İslâm tasavvufundan modern bilimlerin İslâmî bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesine, İslâm felsefesinden İslâm sosyolojisine, İslâm coğrafyasına ilişkin eserlerden İslâm edebiyat tarihine, çağdaş gelişmelerin ve modern dünyanın İslâmî bir bakış açısıyla değerlendirilmesinden Batılı düşünür ve filozofların modernite eleştiri ve değerlendirmelerine, 19. yüzyıl İslâmcılığının tarihinden ve özelliklerinden bu hareketin sembol olmuş lider şahsiyetlerinin biyografilerine, günümüzün yerel ya da küresel olarak etkin İslâmcı hareketlerinin tarihine ve tecrübelerine varıncaya kadar birçok alanda, lehte ve aleyhte -burada isimlerini teker teker saymanın mümkün olmadığı- çok sayıda eser tercüme edilmiştir. [Aynı konulara ilişkin olarak, pek çok telif eserin de verilmeye başlandığı gözlenmektedir.] Bu konu çeşitliliği, tercüme edilen eserlerin kaynak coğrafyalarının ve dillerinin çeşitliliğine de yansımıştır. Mısır ve Pakistan'ın yanı sıra İran (Hasan Beni Sadr, Celal Ali Ahmed, Abdulkerim Süruş), Suriye (İzzet Derveze), Lübnan (Muhammed Fadlallah), Cezayir (-Martinik doğumlu olmakla birlikte Cezayir Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek, sömürgecilik ve ırkçılıkla ilgili yaptığı çalışmalarla maruf- Frantz Fanon, Malik b. Nebi, Abbas Medeni vb.), Tunus (Raşid el-Gannuşi), Sudan (Hasan Turabi, Abdulvahhab el-Efendi), Bosna (Aliya İzzet Begoviç) gibi İslâm ülkelerinin İslâmcı düşünürlerinden, muhtedî Batılılardan

(Hamid Algar, Muhammed Esed), Avrupa'da ve ABD'de yaşayan Müslüman düşünür ve akademisyenlerden (Fazlurrahman, İsmail Raci el-Farukî vs.) tercümeler yapılmıştır. Bunların yanı sıra, gerek İslâm'ın değişik boyutlarına ve kaynaklarına (Annemarie Schimmel, Ignaz Goldziher, W. Montgomery Watt vb.) gerek bizzat İslâmi hareketlere ilişkin çalışmalar yapmış Batılı akademisyen ve oryantalistlerin de (John O. Voll, John L. Esposito vd.) pek çok eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

1980 sonrası dönemde, tercüme eserler alanında dikkati çeken bir özellik de, gerek eserleri tercüme edilen yazarların gerek tercüme edilen eserlerin savundukları tez ve İslâm anlayışlarında görülen yorum farklılıklarıdır. Bu dönemde, İslâm'ın modernist, radikal, devrimci, Vahhabi ve Selefi yorumlarına denk düşen eserlerin yanı sıra, İslâm'ı daha geleneksel ve mistik bir tarzda yorumlayan eserler de Türkçe'ye kazandırılmıştır. Abddülkadir es-Sufi, René Guenon, Seyyid Hüseyin Nasr vb. gibi isimlerin neredeyse bütün eserleri Türkçe'ye kazandırılmıştır (özellikle Yeryüzü Yayınları, İnsan Yayınları ve İz Yayıncılık'ın yayın kataloglarında bu tarz eserlerde bir yoğunlaşma göze çarpmaktadır).

Bunların yanı sıra, düşünce hayatımızın bir özelliği olsa gerek, "İslâm radikalizmi" olarak adlandırılan düşünceye bir tepki olarak, bu hareketin kaynakları, gelişimi ve önemli şahsiyetleri hakkında -daha çok karalama ve mahkûm etme amaçlı- eserler de Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Mehmet Şevket Eygi'nin ve Hüseyin Hilmi Işık'ın bu yöndeki gerek telif, gerekse tercüme alanındaki gayretleri dikkat çekmektedir. Ayrıca, Bernard Lewis'in ve Nikki R. Keddie'nin sırasıyla *Haşişiler: Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset* (çev. Ali Aktan, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995) ve *Cemaleddin Efganî: Siyasî Hayatı* (çev. Alaeddin Yalçınkaya, Bedir Yay., İstanbul, 1997) isimli eserlerine benzer tarzda çalışmaların Yahudi kimliğini her türlü olumsuz gelişmenin merkezine oturtan yayınevlerince neşredilmesi ironik bir durum olsa gerek.

Tercüme edilen eserlerin çokluğu ve zengin çeşidi, eksikliği hissedilen bilgi birikimini de bir ölçüde giderebilmiş gözükmektedir. Artık, İslâm'ın temel kaynaklarına ve kavramlarına ilişkin olduğu kadar, İslâm'ın farklı yorumlarına, İslâmî hareketlere ve İslâmcılığın sembol şahsiyetlerine ilişkin küçümsenmeyecek bir literatür meydana gelmiştir. Bir anlamda, Cumhuriyet ile birlikte kesintiye uğrayan bir geleneğe ilişkin birikim, bu uzun tarihsel süreç içerisinde kazandığı yeni biçim ve özellikler ile birlikte, yeniden sağlanmış oldu. Böylelikle, İslâm dünyasının ve İslâm düşünce tarihinin zenginliği ve çeşitliliği de Türkiye ortamına sunulmuştur. Bu zenginlik, yararlanmak isteyenler için, gerek Türkiye ve gerekse İslâm'ın diğer yorumları hakkındaki ön yargılarından kurtulabilecekleri daha kapsamlı ve bir o kadar da sağlıklı bir İslâm, İslâm dünyası, Türkiye ve dünya tasavvuru oluşturma imkânı da sunmaktadır. Fakat Türkiye örneğinde, karşımıza çıkan daha çok, bu farklı İslâm yorumlarının her birinin kendi sınırları içerisinde kalmaya azamî hassasiyet göstermeleri ve belli ölçüde söz konusu İslâm anlayışlarının birbirinden kopuk olarak kompartımanlar halinde varlıklarını sürdürmeleri olmuştur. Bu her bir farklı İslâm yorumunun ortaklaştıkları nokta da, kendisini, sınırlı sayıdaki telif eserden ziyade, tercüme eserler yoluyla ifade etmeyi ve savunmayı tercih etmiş olmalarıdır.

Türkiye İslâmcılığındaki tercüme faaliyetleri arasında karşımıza çıkan bir yenilik daha söz konusudur: Dinî (dinin ilmihali, fıkhı, İslâm tarihi, siyer, hadis, tefsir vs.) ve İslâm'ın siyasal ve ideolojik yorumuna ilişkin eserlerin yanı sıra, 1980'lerin sonlarından itibaren, özellikle de 1990'lı yıllarda genel olarak edebiyat, tarih, felsefe, sosyal bilimler vb. alanlarda da pek çok

eser tercüme edilmiştir. Edward Said'in *Oryantalizm* ve *Haberlerin Ağında İslâm* adlı eserlerinin Türkçe'de ilk kez, İslâmcı bir yayınevi tarafından yayımlanmış olması bu anlamda önemlidir. Batı felsefe tarihine, çağdaş Batı felsefelerine ve sosyal bilimlerine duyulan ilgi bugün için gerek bu çerçevede yapılan tercümeler gerek söz konusu alanlarda yapılan tez ve araştırmalarla sürekli artmaktadır. Bu çerçevede, özellikle, modernite, postmodernite, hermenötik, küreselleşme vb. gibi felsefe ve sosyal bilim konuları İslâmcı yayınevlerinin ağırlık verdiği yeni yayın kategorilerini oluşturmaktadır.

Burada daha çok kitap olarak yayımlanan tercüme eserler üzerinde durduk. Ancak, dergicilik alanında da yapılmış önemli tercüme faaliyetleri bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu, İslâmcı dergilerde yukarıda adı geçen -ya da burada isimlerini zikredemediğimiz diğer- İslâmcı düşünürlerin yazılarının tercümeleri şeklinde olmuştur. Fakat özellikle iki dergi, tercüme yazılara verdiği ağırlıkla tanınmaktadır. Bunlardan biri *Dünya ve İslâm* dergisidir. 1990 yılında yayın hayatına başlayan ve üç ayda bir yayımlanan dergi, toplam 16 sayı çıkmıştır. 1993'te yayın hayatına son veren *Dünya ve İslâm* dergisinde, daha çok, İslâm dünyasındaki siyasî gelişmeleri takip eden ve bu ülkelerdeki İslâmî hareketlerin tarihine ve yapılarına ilişkin derinlemesine analizler sunan Müslüman ya da oryantalist araştırmacıların yazılarına yer verilmekteydi. Tercüme yazılarla çıkan diğer bir dergi ise, halen yayın hayatına devam eden ve *American Journal of Islâmic Social Sciences*'in Türkçe tercümesi olan *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* adlı akademik dergidir.

Bir hususun daha belirtilmesi gerekir kanısındayım: Henüz böyle bir araştırma yapılmamış olmakla birlikte, İslâmcı olmayan yayınevleri tarafından yayımlanan -telif veya tercüme- felsefe, sanat, edebiyat, sosyal bilimler, Türkiye ve dünya tarihi, siyasal olaylar vs. gibi çok geniş bir yelpazedeki eserlerin İslâmcılar tarafından yaygın bir biçimde okunması da, 1980 sonrası İslâmcı düşüncenin biçimlenmesinde etkili bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Netice itibariyle, Türkiye'de İslâmcılık, Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne gelinceye kadar oldukça farklı ve sürekli yükselen bir grafik izlemiştir. Bu çizgiyi, yayıncılık alanında da görmek mümkündür. Bu yaygınlığa rağmen, hâlâ, Türkiye'de İslâmcı düşüncede tam bir oturmuşluğun varlığından söz etmek mümkün değil. Bugün itibariyle, geçmişinden önemli ölçüde farklılaşan, geçmişteki iddialarından önemli ölçüde vazgeçen İslâmcılığın, geçmişiyle açık bir hesaplaşma içine girdiğini söylemek de mümkün değil. Dünyadaki ve özellikle de İslâm dünyasındaki gelişmeleri yakından takip etmesine, bu gelişmelerden yakından etkilenmesine rağmen, henüz nasıl bir hareket çizgisi takip edeceği konusunda net bir düşünce ortaya konabilmiş değil. Fakat, Türkiye'de İslâmcılığın durumu değerlendirilirken, en başta da söylediğimiz gibi, meseleyi Türkiye'nin genel özelliklerinden kopartarak ele almak eksik ve yanlış sonuçlara varılmasına sebebiyet verecektir.

İslâmcı Hareketlerin Sıradanlaşması*

OLIVIER ROY

İSLÂMCILIKTAN MİLLİYETÇİLİĞE

Yeni fundamentalistlerin gelişebilmeleri ve Bin Ladin'le somutlaşan yeni bir radikalizmin Batı'ya karşı savaş yürütmesi, büyük klasik İslâmcı hareketlerin enternasyonalizmi bırakmış, ideolojisizleşmiş ve yolsuzluğa karşı mücadeleyle muhafazakârlığı ve milliyetçiliği birleştiren bir programla siyaset oyununa girmiş olmasındandır.

İslâm'da siyasal bir ideoloji gören ve toplumun İslâmîleşmesinin sadece şeriat uygulamasından değil, İslâmî bir devlet kurulmasından geçtiğini düşünen hareketleri "İslâmcı" diye adlandırıyoruz. Mevdudi'den yola çıkıp Hasan El Benna'dan geçerek Seyyid Kutub'a kadar bakarsak, düşüncelerinin merkezinde siyaset ve devlet bulunmaktadır. Bunun nedeni, İslâm'a özgü olabilecek "din"le "siyasal" arasında bulanıklık geleneğini sürdürmeleri değildir; tam da dinle siyasetin ayrılmazlığının bu teyidinden, geleneğin gerekli sonuçları çıkarmamış olduğunu düşünmeleridir. Siyasete itibarı, ekonomi, ideoloji ve kurumlar gibi modern kavramların hesaba katılmasıyla iade edilmektedir. Bu kavramlar, toplumun çağdaş sorunlarını (kadının konumu, eğitim, yoksulluk, teknoloji, hatta uyuşturucu) şeriatta hukukî paradigmalar araştırmaktan başka bir biçimde ele almaktadırlar. Bu hareketler, çoğu zaman geleneksel ulemadan uzak olan entelektüeller ve teknokratlar arasından adam toplamışlardır. 1970 ve 1980'li yıllarda İran İslâm Devrimi'yle doruk noktasına çıkan büyük İslâmî protesto dalgasının taşıyıcıları oldular. Dolayısıyla bunların arasına, İran İslâm Devrimi'ni, Refah Partisi'ni, Pakistanlı Cemiyet-i İslâmî ve onun Afganlı takipçilerini, Müslüman Kardeşler'in çoğunu, Cezayir FIS'ini, Lübnan Hizbullah'ını, Filistin Hamas'ını, Yemen Islah Partisi'ni, Sudan'da Turabi'nin Ulusal İslâmî Cephe'sini, Tunus Nahda'sını, Tacik İslâmî Yeniden Doğuş Partisi'ni katıyoruz.

1970 ve 1980'li yıllarda ön saflarda alan olan büyük İslâmcı hareketler, sonraki on yıl boyunca tuhaf bir biçimde hem İslâmî şiddette (ama ulusal mücadelelerde değil) hem yeniden İslâmîleşme akımlarında görülmeyeceklerdir. Üç büyük eğilim ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan, iş başındaki rejimlerin kendilerine dinsel bir meşruluk verme istekleriyle bir arada giden İslâmcı baskı, her tarafta toplumun muhafazakâr biçimler altında (hukuk ve ahlakla ilgili) yeniden İslâmîleşmesine yol açmıştır; oysa bu yeniden İslâmîleşme bugün hem İslâmcı hareketlerin hem hükümetlerin denetiminden çıkmıştır, çünkü devlet iktidarının idaresi beklentisinde olmayan yeni aktörlerin (ileri gelenlerin, vaizlerin, ama aynı zamanda teröristlerin de) su yüzüne çıkmasına olanak vermiştir. Yeniden İslâmîleşme, iktidarı alma beklentisinin dışında gerçekleşmektedir: Post-İslâmcılık -İslâmcılık sonrası- diye adlandırılabilecek olan da budur. Diğer taraftan, İslâmcı hareketler bugün ulusal siyasal alanla bütünleşme mantığı içindedirler: "İslâmî-milliyetçi"leşmişlerdir ve diktatörlükler tarafından kilit altına alınmadığında doğrudan doğruya siyasal oyuna girmelerini sağla-

(*) Yazarın rızasıyla, *Küreselleşen İslam* (çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003) kitabından özetlenmiştir.

yacak yeni bir ideoloji dile getirme gereğiyle karşı karşıyadırlar. Nihayet, bu ilk iki olgunun sonucu olarak da, İslâmî radikalizm ve terörizm hem coğrafî olarak (Afganistan ve New York) hem sosyolojik olarak (GIA, El Kaide) Müslüman dünyanın kıyılarına doğru kaymışlardır; ideolojik açıdan çok muhafazakâr ama siyasal açıdan radikal olan bir Sünnî fundamentalizmi biçimini almışlardır. Ulusal bir İslâmcılık ile çevresel bir radikalizm arasındaki bu ayrışma, iş başındaki rejimlerin hareket alanını genişletmekte, ama siyasal açılma arayışına da pek teşvik etmemektedir; bunun sonucu olarak, İslâmcılık hâlâ protestocu halk seferberliğinin tek ideolojisi olarak kalmaktadır; yetersiz demokrasi ve Müslüman kamuoyunun ABD'ye karşı artan husumetiyle de beslenmektedir.

Büyük İslâmcı hareketlerin neredeyse hepsi siyasal şiddeti bırakmış ve iç siyaset programları çok muhafazakâr kalsa bile, İslâmcıdan ziyade milliyetçileşmişlerdir. (Dış siyasetin büyük konularında, çoğu zaman milliyetçi soldan arta kalanla uzlaşmaktadırlar;) hele Filistinlilere destek ve İsrail'e karşı husumet konusu herhangi bir İslâmîliğin belirtisi hiç değildir (Ortadoğu'da gelişen Yahudi aleyhtarlığı biçimleri -ABD'yi yöneten "Yahudi lobisi" konusu gibi- laik seçkinlerin de büyük bir bölümü tarafından paylaşılmaktadır).

İslâmcılığın milliyetçileşmesinin en tipik örneği tabii ki İran'dır: Irak'la ateşkes yapılmasından (Haziran 1988'den) beri bu ülke yavaş yavaş hizaya gelmiş ve söyleminde yer verse bile, ideolojik mülahazalara dayanmayıp sadece ulusal çıkarlarını temel alan bir dış politika yürütmüştür. İçeride muhafazakârlarla liberaller arasındaki mücadele ciddiyse de, ABD ve İsrail'le ilişkilerdeki simgesellik hariç dış politikayı pek etkilememektedir.

İranlı hareketteki bu "ulusallaşma"nın açıklaması, bir ulus-devletle ve özgül siyasal bir alanla, yani pragmatizm ve gerçekçilikle özdeşleşmeye yönelten iktidar pratiğinde yatmaktadır. Ama bu olgu neredeyse bütün İslâmcı hareketlerde gözlemlenmektedir. Ayrıca, bir siyasal açılma arayışının görüldüğü her durumda da, iktidar pratiği, seçim ittifaklarıyla ve ulusal siyaset oyununun bir parçası olmayla atbaşı gitmektedir. Bu oyun az çok açık olduğunda (Ürdün, Türkiye, Kuveyt, Fas) İslâmcılar merkez sağda bir yer edinmektedirler; dış politikada milliyetçi, iç politikada gericidirler (özellikle kadın hakları sorununda).

İslâmcıların toplumsal devrimci mesajı azar azar silinmekte, ama şeriat üzerindeki ısrar kalmaktadır. Bugün bunu özellikle İslâmcıların sosyal adalet konusundaki temkinliliklerinde görmekteyiz. İslâmcı partilerin kuşkusuz en siyasalı olan Refah'ın bile sosyal bir mesajı yoktu: Patronlarla işçiler arasında uzlaşma vazetmekteydi ve işçi sendikası (Hak-İş) gelişmesinin ilk aşamasında kalmaktaydı. Özelleştirmeleri kınamamıştı. Bu özelleştirme konusu önemlidir: İran'da gerçekte İslâmî solu muhafazakârlardan ayırmaktadır. İslâmcılar tarafından toplumsal zeminin terk edilmesinin en çarpıcı biçimde görüldüğü yer Mısır'dır. Mübarek yönetiminde yürütülen ve 1998'de yürürlüğe giren tarımsal "karşı reform" (çiftliklerin kiralarını serbest bırakıyor ve dolayısıyla mülk sahiplerine kiraları artırma ve topraklarını yeniden ele geçirme olanağı veriyor), Cemaat-i İslâmî tarafından şeriat (özel mülkiyetin önceliği) adına onaylanmıştır.

Ulusal oyuna tanınan önceliğin diğer önemli bir veçhesi de, hareketi takip etmeyen ve daha enternasyonalistleşen bir diasporayla bağların gevşemesidir. Bunun en tipik örneği Refah'tır (1998'de kapatılması ve içindeki bölünme sürecinden sonra da bu ismi kullanmaya devam ediyoruz). Bu partinin Avrupa kolu olan Millî Görüş, partinin siyaset oyunları içindeki evrimini ve iç bölünmelerini izlemekte zorluk çekmektedir; çünkü ha-

Filistin Davası, radikal ve siyasal İslâm hareketlerinin bir paradoksuna dönüştü. Yakıcılığı ve süreğenliği ile kalıcı bir yakıt kaynağı olurken; 'giyabında' seferber olunan bir mesele olmasıyla, siyasî açıdan kısırlığa sürükleniyordu.

reketin Avrupa'daki üyelerinin Ankara'da bir koalisyon hükümeti kurulmasından başka dertleri ve ilgi alanları vardır. (Millî Görüş, partinin dış kolu olmak yerine gitgide daha fazla enternasyonalist ve daha "Selefi" bir hale gelmeye başlamıştır.) Arap Müslüman Kardeşler'le bağlar kurmakta ve içinden çıktığı partinin gitgide daha fazla sekülerleşmesinin tam aksine, bir dine dönüş programı geliştirmektedir.

1990'lı yılların sonunda, neredeyse tüm İslâmcı hareketlerin İslâmcı'dan ziyade milliyetçi bir hale geldikleri tespit edilebilmektedir. Eylem alanları ülkeleriyle sınırlıdır. Ama bu ulusallaşma, kilit önemde bir unsurdan vazgeçişle atbaşı gitmektedir. Siyasette dinselliğin temsil tekeli talebinin yerini, din nazarında özerk bir siyasal alanın kabul edilmesi almaktadır. Ulusallaşma, sıradanlaşma ve siyasetin önceliği birlikte gitmektedir. İslâmcıların siyasal çoğulculuk sorunuyla kendilerini ortaya koyma durumuna gelmeleri, eylemlerinin ulusal siyasal alana kaydolmasındandır.

SİYASET SAHNESİYLE BÜTÜNLEŞME

İslâmcı hareketler, siyaset oyunundan dışlanan toplumsal kategorileri seferber ederek ve kliantelizm ile aşiretçiliğe ideolojik bir alternatif sunarak, anavatanlarındaki ulusal siyasal sahneyi yapılandırmaya katkıda bulunmaktadırlar. Örneğin İran İslâm Devrimi, halkı politikleştirerek, birçok "nasipsizi" toplumla bütünleştirerek, eğitim sistemini (dolayısıyla resmî dilin kullanımını) yaygınlaştırarak, sınıfları birbirine karıştırarak, ama özellikle de siyasal iktidarla din adamları arasındaki ikiliğe son vererek devleti güçlendirmiştir. Halbuki siyaset sahnesindeki bu homojenleşme, ideolojileştirme sürecini başarıya ulaştırmaya yetmemektedir. Aksine, bu sefer de İslâmcılar sıradanlaşmaktadır.

İslâmcı partiler, bazı müstesna anlar (İran Devrimi, 1991 Cezayir seçimleri) dışında, seçimlere katılmaları mümkün olduğunda (Türkiye'deki Refah gibi), genellikle %20 tavanına varabilmektedirler. Yemen'deki Mayıs 1997 seçimlerinde Islah, başkan Salih'in Genel Halk Kongre-

si'ne (%57.4) karşı, oyların %18.5'ini almıştır. Pakistan'daki Cemiyet-i İslâmî, hiçbir zaman oyların %5'ini geçememiştir. İslâmcı partiler, karşılarındaki devletlerin sağlamlıktan son derece uzak olmalarına rağmen, esas muhalefeti artık kendilerine çekememektedirler. Mısır'daki Müslüman Kardeşler de Cezayir'deki FIS de savunma durumundadırlar; devlet baskısıyla en radikal grupların eylemliliği arasında kalmışlardır. Parlamento oyunuyla bütünleşmiş olan Ürdün veya Kuveyt'teki Müslüman Kardeşler, iktidarı rahatsız etmeyen yasal bir İslâmîleşmenin sözcülüğüne indirgendiklerini görmektedirler. Suriye'deki İhvan, başkan Hafız Esad'ın ölümünden istifade etmemektedir. Sadece Ürdün'deki İhvan, İsrail siyasetindeki aşağılanmaya karşı çıkışın ve milliyetçiliğin başını çekerek kitlesini artırabilirdi; ama Filistin'deki Hamas'ta da olduğu gibi, Ürdünlü İslâmcıların dinamizminin ana taşıyıcısı İslâm değil milliyetçiliktir (Panarapçılık'tan da renkler taşıyan); Filistin'den yana son mitingler de bunu göstermektedir. Türkiye'de, bir koalisyon hükümetini (1996-97) yönettiği sırada 1998'de kapatılan Refah, demokrasi adına Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurmuştur; halk kitlelerine değil. Bu partinin yerini iki parti almıştır: Eski tüfekler Saadet Partisi'ni, reformcular da belediye idaresinin (genel olarak olumlu) somut deneyimi içinde pragmatikleşen teknokratlara ve parti kadrolarına dayanan eski İstanbul Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan'ın yönetimindeki AKP'yi kurmuşlardır. İran'da da Türkiye'de de insanları demokrat yapan siyasal pratiktir; felsefî düşünce değil (İslâm'la demokrasinin bağdaşıp bağdaşmaması gibi gereksiz sorularla uğraşmak yerine, otoriter rejimleri demokratikleşme yönünde teşvik etmek için bir sebep daha).

Cezayir'deki FIS 1991'den sonra silahlı bir mücadeleye girişmişse de, hem Avrupa'daki siyasal temsilcileri (Rabah Kebir ve Londra'da daha radikal bir kanat olan Kamareddine Kherbane) hem de Cezayir'deki askerî kanadı (AIS), her tür cihat ihraç ideolojisinin dışında, Cezayir ulusu zemininde ittifaklar arayan bir siyasal mantık içinde kalmışlardır. Bu strateji başarısızlıkla sonuçlanmıştır; çünkü daha radikal yeni bir grup (GIA) kapsayıcı ve terörist muhalefet alanını işgal etmiştir; ayrıca Avrupa hükümetleri de (ve medyalarla kamuoylarının çoğu) FIS'i başlı başına bir siyasal aktör olarak görmeyi reddederek Cezayir hükümetinin kök kazıma tutumunu benimsemişlerdir. Yasadışı eyleme iyi hazırlanmamış olan FIS, zemin üzerindeki savaşı çok çabuk kaybetmiş, kazananlar ordu ve GIA olmuştur.

İslâmcılar ideolojileri gereği demokrat değildirler. Yavaş yavaş çok particilik cephesine geçmelerinin nedeni, her şeyden önce siyasetçi olmalarıdır. Siyasetçinin önceliği kendini İslâmcılara neden kabul ettirmiştir peki?

Öncelikle bu bizzat ideolojilerinde bulunduğu içindir. Şeriatın bir yandan sistemin merkezinde olurken, yine de devletin siyasal mantığının kendi önüne geçmesine, İslâmî olması koşuluyla izin vermesi, değişmez bir genel eğilimdir.

Peki o zaman ütopyadan geriye ne kalıyor? İslâmcıların toplumsal ve ekonomik projeleri yoktur. Aslında, İslâmcılık iktidara geldiğinde muhafazakârlaşmakta ve bir noktada yeni fundamentalizmle birleşmektedir, öyle ki ahlak sorunu merkezî bir hale gelmektedir. Öyleyse İslâmcılık kendini geniş ölçüde Batı'nın kültür emperyalizmine tepki olarak tanımlamakta, ama tepkisellikten başka bir kültür modelinin taşıyıcısı olamayıp, sonunda kültürle ahlak zabıtalığını birbirine karıştırmaktadır. Aktörlerinden biri olduğu modernleşmeyle (hem toplumsal hem teknolojik) bütünleşmiştir, ama bir "İslâmî kültür" *aporisine* gelip çarpmaktadır; bu da serbest zaman ve eğlenceye karşı, yasak ve sınırlama üzerine kurulu yeni fundamentalist bir yaklaşımla kendini gösteriyor.

Öyleyse İslâmcılığın siyasal perspektif-

leri nelerdir? Aslında, her ülkenin siyasal çerçevesine geniş ölçüde bağlıdırlar. Merkezci İslâmcılığın ağır basan eğilimi, bizce, 1950'li yıllardaki Fransız Komünist Partisi'nden ziyade Hıristiyan Demokratlara yakın bir biçimde siyasal oyunla bütünleşmedir; her ne kadar İslâmcılığın doğal eğilimi "vaız kürsüsü işlevi"ni muhafaza etmek olsa da. Eğer parlamenter oyun serbest bırakılırsa, seçim ittifakı ve iktidar arayışında olan, ama kurumlar, ordu ve "sivil toplum" olarak gelişen bütünlük tarafından eylemleri sınırlanan İslâmcılar, daha heterojen siyasal aktörlerle anlaşmak ve bütünleşmek, ayrıca da İslâm ümmetinden ziyade milliyetçilik üzerinden oynamak zorundadırlar.

Ürdün, İslâmcıların bu sıradanlaşmasının iyi bir örneğidir: Müslüman Kardeşler'in 1997 seçimlerini boykot ettiklerini açıklamasının ardından, meslek birlikleri ve sol partiler de bu çağrıyı kabul etmiş ve ortak bir cephe oluşturulmuştur. Mısır'daki Vasat Partisi sadece siyasal bir parti olarak konumlanmaktadır; Türkiye'deki AKP de böyledir. Ama sisteme bu giriş ve sıradanlaşma, demokrasiyi değilse de en azından siyasal oyunun açık olmasını gerektirir. Oysa hiçbir şey garanti altında değildir. Batı'nın desteğini temin etmiş olan "laik" rejimler, demokrasiden tasarruf etmeye uğraşmakta ya da Türkiye'de olduğu gibi rahatlıkla demokrasideki kaçamak yolları arayıp bulmaktadır. "Demokrat" terimi anlamını yitirmektedir, çünkü hem Türkiye'de hem Cezayir'deki cumhuriyetçi sıkı laikler, İslâmcıların "kökünü kazımak" (elbette iki ülkede farklı anlamlarda) için orduya güvenmektedirler. Kısacası, demokratikleşmenin önüne çıkan engel, merkezci İslâmcılardan ziyade, her şeyden önce iktidarlarını güvence altına alma ve İslâmcıları dışlama derdinde olan muhafazakâr laik seçkinlerden gelmektedir. Bunun iki farklı sonucu olabilmektedir: Bir tarafta, İslâmcıların gerçekçiliği artmakta ve siyasal oyundan dışlanan diğer kesimlerle yakınlaşmaktadırlar (Tacikistan); diğer tarafta ise terörist grupçuklar umutsuz bir radikalleşme içine girmekte, bu da işbaşındaki rejimlerin "sertliği"ni sonradan haklı çıkarmaktadır (Cezayir).

SEKÜLERLEŞME DİNSELLİĞİN DÖNÜŞÜYLE ATBAŞI GİDİYOR

İslâmcılar tarafından devlete aşırı değer atfedilmesinin sonucu, demokrasinin hiçbir biçimde benimsenmemesi durumunda bile, dinin değersizleşmesi olmuştur: Çünkü siyasal eylem şiddeti de getirir; el altından uzlaşma değilse de tavizi getirir; iktidarın bildik pratiklerini, hatta yolsuzluğa düşüşü getirir. Kısacası, İslâmcıların iktidardaki icraatlarına bakarak İslâm'a değer biçilmesi riski vardır. İslâmcılık, yolun sonunda diğer ideolojilerin de karşılaştıkları tanıdık bir soruyu sordurur: İstediğimiz gerçekten bu muydu?

O zaman, dini siyasetin elinden kurtarmak için yalnızca dinsel nitelikte olan bir tepki oluşacaktır. Elbette ki bu, İran'da Kediver ve Müçtehid-Şabestari gibi liberal ilahiyatçılardan gelir; dini siyasetin elinden kaçırmak için açıkça sekülerleşmeyi vazederler (siyaseti dinin elinden kurtarmayı hedefleyen Fransa ve Türkiye'deki sekülerleşmenin ortaya çıkışının tersine). Ama bu yaklaşım, din adamları üzerindeki devlet denetimini (gelir kaynaklarının merkezîleştirilmesi, büyük camilere imam tayini), bu denetim din adına bile yapılsa protesto eden muhafazakâr ve dinsel çevrelerde de (İran'da Şiraz ve Hoy) görülmektedir. Bu muhafazakârlar ya da daha ziyade gelenekçiler, yitirilmiş bir özerkliği özellikle eğitim öğretim sayesinde yeniden kurma çabasındadırlar. Yeni bir özerk dinsel zeminin yerleşmesi de İslâmcılığın başarısızlığının bir sonucudur. İktidardaki İslâmcıların hepsi, hikmet-i hükümeti ideolojinin önüne geçirmişlerdir.

Bununla birlikte, başka bir unsur dinsel alanın siyasal alandan ayrılmasına katkı-

da bulunmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi, İslâmcılar siyasal alanda dinsel ifade tekelini asla ele geçirememişlerdir: Yani İslâm'dan yana çıkan örgütler de bireyler de onlara açık çek vermeyi reddetmektedirler. İslâmcılar kendilerini desteklemeyi reddeden Müslüman hareketlere karşı nasıl bir tavır benimseyeceklerdir? Ya kötü Müslümanlar olarak kınanırlar ya da siyasal stratejiyle İslâm'ın temsili birbirinden ayrılır ve bunun sonucu olarak da dinsel alanla siyasal alan birbirinden ayrılır. Bütün İslâmî aktörler dinle siyasetin kaynaşmasını teyit etme konusunda birleşseler de İslâm'ın siyasal alanda çeşitlilik arz eden ifadeleri iki alanın içsel çeşitlenmelerine katkıda bulunmaktadır.

İslâmcı partiler artık kendilerini İslâm'ın siyasetteki tek meşru ifadesi olarak takdim edememektedirler. Bunun en çarpıcı örneği Türkiye'dir: Nakşibendîler ve Nurcular gibi geleneksel tarikatlar Refah Partisi'yle (kurucusu Erbakan, bir Nakşibendî'ydi) hiçbir zaman özdeşleşmek istememişlerdir, ama oy potansiyellerinin (birkaç milyon oy) pazarlığını yaparak büyük bir siyasal rol oynamakta ya da siyasal ayak oyunları yapmaktadırlar. 1983'te Erbakan, partisinin kuruluşu sırasında kendisini desteklemiş olan Esat Coşan yönetimindeki Nakşibendîlerin ana koluyla ilişkisini kesmiştir. Nakşibendîler o zaman önce Turgut Özal'ı ve partisini, daha sonra da Turgut Özal'ın kardeşi olan ve 1995 (ANAP'la) ve 1997 seçimlerinde (Demokrat Parti'yle) sağ merkezi yeniden oluşturmayı deneyen Korkut Özal'ı gizlice desteklemişlerdir. Bu da göstermektedir ki, samimi Müslüman seçmen kitlesi ille de İslâmcı bir partiye oy vermez. İslâmcı bir parti sert çekirdeğinin ötesinde bir hareketlenme yaratmak istiyorsa, ittifaklar yapmalı ve daha az ideolojik bir çehre sunmalıdır. 2001'de kurulan AKP açık bir biçimde Hıristiyan Demokratlarla aynı konumda olduğunu belirterek, üyelerinden hiçbir dinsel bağlılık talep etmemektedir (açık bir biçimde ateist olunabilmektedir); aksine, dinsel çemberin epey dışında da paylaşılan muhafazakâr değerleri (örneğin aile) savunmaktadır. Böylelikle din, kendini siyasal çemberin dışında bulmaktadır. İslâmcılığın yaşadığı bunalımın arkasından beliren şey, kendileri de bunalım içinde olan önceki ideolojilerin (Arap milliyetçiliği ya da Kemalist tipte laiklik) geri dönüşü değildir; ama şurada burada, "sivil toplum" ve siyasal anlaşma üzerine söylemleri alternatif olmaktan ziyade semptom olan bir ideolojisizleşmeye tanık olunmaktadır.

İslâmcılığın sıradanlaşması, belirli bir biçimde, yeniden İslâmîleşmenin zaferine işaret ediyor: Müslüman toplumlar üzerindeki İslâm damgasının otuz yıl öncesine nazaran bugün daha güçlü olması (her halükârda, giyim kuşam gibi görünüm düzeyinde) İslâmcılığın mı sonucudur? Bu o kadar kesin değil, çünkü tersine, İslâm'ın bu sıradanlaşmasının, İslâmcılığın kendini muhalifi olarak tanımladığı şeyi beraberinde getirdiği görülebiliyor: "Dinsel olmayan" anlamında değil, toplumun bu yeniden İslâmîleşmesinin (kendisi de belirsiz, muhtelif ve çelişkili) siyasetten kaçınmaya damgasını vurması anlamında laik bir zeminin ortaya çıkışıdır bu. Bu gelişme, artık kendi mantığına indirgenen siyasal düzenin dışında olmakta, bu da İslâmcılığa özgü toplumsal "bütüncülleşme"nin, tektipleşmenin imkânsızlığını vurgulamaktadır.

İslâmîleşme, karmaşık nitelikte çeşitli toplumsal pratikleri içine almıştır, ama bu pratiklerin mantığı ideolojik değildir ve sonu bir devlet projesine varmaz. Sonuç olarak, bütüncülleştirici İslâmcı anlayışların aleyhine, İslâmî referansın yoğunluğunun azalması ve çeşitlenmesi sonucuna yol açan da bu yeniden İslâmîleşme olmuştur. Bireysel pratiklerin yan yana gelmesinden ibaret bir İslâmîleşme, toplumun temellerinin İslâm'ın ilkeleri zemininde yeniden kurulmasını öngören İslâmcı projenin karşıtında yer alır: Çeşitliliği artırır, sonuç olarak da "siyasal"ın dış-

sallığını tanır. İslâmî bir parti tarafından yüklenilmediği müddetçe bu yeniden İslâmîleşmeye ses çıkarmayan otoriter rejimlerin stratejisi, söylendiğinden de dar görüşlü çıkacaktır. Dolayısıyla bizim tezimiz, post-İslâmcı İslâmîleşme biçiminin, dinin bir gerilemesine değil, içinde dinsel pratiklerin geliştiği mekânın laikleşme biçimine tekabül ettiğidir. İslâm'ın dönüşüyle İslâmcılığın başarısızlığı arasındaki çelişki sadece görünüştedir.

Dolayısıyla İslâmcılığın gelişmesinin paradoksal bir etkisi olmaktadır: Siyasal alanı dinsel'in aleyhine kuvvetlendirmektedir. Ya da daha doğrusu "dinsel"in siyasal olan karşısında özerkleşmesine hız kazandırmaktadır. Yeniden İslâmîleşme artık iktidar oyunun dışında olmaktadır (Taliban'da ya da günümüz İran'ında olduğu gibi dayatıldığında, karşıtını, siyasal'ın sekülerleşmesini üretmektedir).

Dinsel'in dönüşü karşılıklı olarak birbirlerini güçlendiren iki biçim altında olmuştur: Özellikle 1980 ve 1995 yılları arasında, İslâmcılığa bir karşı ağırlık bulmak isteyen otoriter devletler tarafından canlandırılan muhafazakâr bir yeniden İslâmîleşme ve bireysel girişimle ileri gelenlerin eylemini merkez alan derin bir toplumsal hareket.

MUHAFAZAKÂR YENİDEN İSLÂMÎLEŞME

Müslüman toplumların 1980'li yıllarda geniş ölçüde İslâmîleşmesi olgusu görünüm açısından da barizdir (örtünme, dinsel simgeler, sakal bırakma...). Sosyolojik açıdan, kendiliğinden ya da devlet tarafından sürüklenen bu yeniden İslâmîleşme, devlete ait (Özal döneminde Türkiye'de) ya da (Mısır'da, Pakistan'da, ama Mali'de de) dinsel eğitim ağırlıklı özel okulların gelişmesiyle kendini göstermiştir.

Bu okullar iş piyasasına önemli sayıda "din" mezunu sürmektedir; bunlar için hukukun ve kurumların İslâmîleşmesi, kendi eğitimlerini değerlendirmek için tek yoldur. Sadece okumuş statüsü değil, bir meslek aramaktadırlar. Öğretimin kapsamı farklı olsa da, "modern" diye adlandırılan eğitimden (ortaokuldan sonra "3-5-8 yıl" evresi) alınan diploma kendini kabul ettirmektedir ve diplomaların çoğu laik öğrenimdekilerle aynı adı taşımaktadır (master ya da tez). Bu diplomalılar da gördükleri eğitimi kârlı kılmak istemektedirler. İş piyasasına atılmışlardır, yani rekabetle karşı karşıyadırlar ve kendilerini yükseltebilecek bir yol arayışındadırlar. Aynı zamanda da devletten, bir İslâmîleşme politikası sayesinde istihdam beklemektedirler.

Radikal etkinin, özellikle de 1979'dan sonra İran etkisinin önünü almak için birçok devlet, hukuku yeniden İslâmîleştirmeyi kabul etmiştir. 1972 tarihli Mısır Anayasası'nın 2. maddesi, şeriatın ana hukuk kaynağı olduğunu belirtir. Sudan (Turabi'den önce) 1983'te bir İslâmî Ceza Yasası çıkarmıştır. Pakistan 1985'te, şeriatı tek hukuk kaynağı haline getirmeyi ve Anglosakson tarzdaki mahkemelerin yerine şeriat mahkemeleri kurmayı hedefleyen "Shariat Bill"i çıkarmıştır. Kuveyt'te, Körfez Savaşı'ndan sonra Emir Cabbar tarafından hukuku İslâmîleştirmek için bir komite tesis edilmiştir. 1984 Cezayir Yasası şahsi statüde şeriatı yeniden getirir; Yemen de, 1994'teki birleşmeden sonra İslâmî şahsî statüyü tüm topraklarına yaymıştır.

Aynı zamanda devletler, vahşi bir vaiz etkinliğinin gelişmesini denetim altına almak için bir "resmî İslâm" yaratma ya da olanı güçlendirme çabası göstermişlerdir. Bunun sonucu resmî bir müftülüğün kurumlaştırılması, (Mısır, SSCB'den türeyen Müslüman cumhuriyetlerin hepsi, Suriye), bir Diyanet İşleri Başkanlığı (Türkiye), ya da bir Vakıflar Bakanlığı (elden çıkarılamayan dinsel mülkler) ya da Din İşleri (Ürdün) biçimini almıştır. Bu resmî din adamları tabakasına büyük cami imamlarının atamalarında ve din öğrenimi üzerinde tekel verilmektedir: Fas, Ce-

zayir, Tunus, Mısır, Suriye, Türkiye ve Özbekistan'daki durumdur bu... Türkiye'de, 1983'ten sonra, din öğrenimi zorunlu kılınmıştır; İmam-Hatip mezunlarına üniversitelerin kapıları açılmış ve Diyanet'in imtiyazları genişletilmiştir. Mısır'da 1994 yılında devlet tarafından El Ezher Üniversitesi'ne, özellikle elektronik medyalar konusunda yeni bir sansür yetkisi verilmiştir. İmamların yetişmesinin de, büyük camilerdeki vaızların da devlet tarafından denetlenmediği yerler artık sadece Suudi Arabistan ve Pakistan'dır.

Ama devletler bu işleri yaparken, siyasal açıdan sorun çıkarmasa da ideolojik düzeyde genellikle çok muhafazakâr olan bir din personeline dayanmışlardır. Türkiye'de yerel düzeyde, emekliye ayrılan Diyanet memurlarının Refah'a katıldıkları sık görülmektedir. Pakistan'daki şeriat mahkemeleri dinden çıkma ya da küfür davaları açmayı kabul etmektedir. Hukukun İslâmîleşmesi muhafazakâr çevrelere davalarını canlandırmak için adlî silahlar sunmaktadır. Bengladeş'te, yazar Teslime Nesrin dine hakaret ithamıyla devlet mahkemelerinin takibatına uğramıştır; Mısır'da bireysel başvurular sonucunda bir mahkeme, yazar Ebu Zeyd ve karısının itirazlarına rağmen, dinden çıkma suçu sabit görüldüğü için bir Müslüman'la evli kalamayacağı bahanesiyle nikâhlarının düşmesine karar vermiştir. Pakistan'da birçok Hıristiyan dine hakaret suçundan mhkûm olmuştur. Burada, modern bir devlet açısından şeriatlaşmadaki en büyük sorunla karşı karşıya kalınmaktadır: Şeriat, bir pozitif hukuk sistemi değildir; hâkimin özel vakalara uyguladığı bir kaideler bütünüdür; dolayısıyla hâkim, oylanmış ya da kararnameyle çıkarılmış yasalara uymak zorunda değildir, çünkü şeriat sürekli bir yorum çalışmasıdır; devlet böylelikle ana işlevi olan yasakoyuculuğu yitirmektedir.

1995'e doğru rüzgâr yön değiştirdi ve devletler dinsel şebekeleri yeniden ellerine almayı denediler. 1997'de Yemen'de Başkan Salih ülkedeki 1500 dinsel okulun devletleştirilmesi programını ilan etti. Türk ordusu 1998'de Refah'ın kapatılmasında rol oynadı. Pakistan'da, 1999'dan itibaren hükümet en azından dinsel okulların ders programlarının içeriğini yeniden ele almayı denedi, ama somut önlemler ancak 11 Eylül olaylarının yardımıyla alınabildi. General Müşerref'in 13 Ocak 2001 tarihinde ulusuna yaptığı konuşma, sadece General Ziya ül Hak dönemine göre değil, Müşerref'in önceki konuşmalarına göre de (özellikle Keşmir ve Afganistan üzerine) hakiki bir kopmanın damgasını taşımaktadır. Devletin ve milletin her tür Panislâmcılığın önünde geldiğini teyit etmekte ve General Ziya ül Hak'ın (konuşmada adı hiç geçmemiştir) İslâmîleştirme politikasından kopmaktadır.

POST-İSLÂMCILIK

Post-İslâmcılık, yeniden İslâmîleşmenin özelleşmesidir. Pek çok muhafazakâr sonunda devletin özündeki bir ayrıcalığa itiraz etme noktasına gelmektedir; bu ayrıcalık, doğrudan şeriata dayanarak hukukun belirlenmesidir (Pakistan, Mısır). Ekonomik liberalleşmeden yararlanan çok sayıda "İslâmcı" işadamı *İslâmî business* piyasasında oynamışlardır (tesettüre uygun giyim ticareti, İslâmî finans kuruluşları, ama aynı zamanda hayır işleri ve özel okullara mali kaynak temini). Türkiye'de bile, MÜSİAD adı altında toplanan dinamik bir KOBİ sektörü, laik ve Avrupa yanlısı büyük patronlardan (TÜSİAD) ayırt edilmektedir. Solun etkisi altındaki geleneksel İslâmcıların bazen sosyalizmi andıran söylemlerini bir yana bırakan güncel İslâmî aktörler, para "namusuyla kazanıldığı" ve sadakalarla zekâtlar verildiği takdirde şahsi zenginleşmenin olumlu algılandığı liberalizmden ve devletçilik aleyhtarlığından dem vurmaktadırlar. Ekonomik liberalleşmeden ve devletin büyük tekellerinin düştüğü bunalımdan yararlanan (Mısır, Türkiye, Tunus, İran,

Fas) ya da yararlanmak isteyen (Suriye, Cezayir) küçük burjuvaziye hitap etmektedirler. Kısacası, Weber'in çizdiği püriten portresi çıkmıştır artık piyasaya.

Paradoks şudur ki, yeni fundamentalizmin İslâm'ı bütünlüklü yaşam tarzı olarak yerleştirme iddiaları, İslâmcılığın aksine, tüm siyasal yaşamı İslâm'ın dışında bırakmaktadır. Toplumsal boyuta karşı bu ilgisizlik, yeni fundamentalizmin küreselleşmeyle mükemmel biçimde bağdaşır olduğunun başka bir göstergesidir; bu sefer de liberal biçimiyle, Amerikan dindar sağında da gördüğümüz şekilde bir tek ahlak sorununu sınır olarak koymaktadır.

Yeni fundamentalizme kayış, iktidar hedefi ve İslâmîleşmenin ustabaşı olarak devletin önceliğini söz konusu etmektedir. Modern yeni fundamentalistlerin tipik talebi şudur: 1) Şeriat'ın üstünlüğünün Anayasa'da kayıtlı olmasını istemek; 2) Her türlü adli karara şeriat adına itiraz etme hakkını ve bunun yollarını elde etmek. Bu taktiğe özellikle Mısır ve Pakistan'da başvurulmaktadır. Aslında taktik pozitif hukukun içini boşaltmak ve devleti bir ikilem karşısında bırakmaktan ibarettir: Devlet ya yasaların yorumlanması ve uygulanması için "şeriat" hâkimlerine başvuracak (dolayısıyla hükümranlığının bütün bir cephesini elinden bırakacaktır) ya da nihai bir yargı ve temyiz mercii oluşturacak, ama o zaman da modern bir devletin hukuk ilkelerinden (vatandaşlık gibi) habersiz olan şeriat tarafından ortaya konmuş çok karmaşık bir dizi tartışmada son sözü söylemek durumunda kalacaktır. Tercihlerin ister istemez siyasal karakteri de bu durumda devletin İslâmî meşruluğuna itiraz etme olanağı verecektir. O zaman da başka alanlar belirir: Özellikle köksüzleşmiş olan birey ve özellikle hayali olan evrensel cemaat.

İslâmcı hareketler bu yeniden İslâmîleşmeyi tekellerine alamamaktadırlar. Özel medrese ağlarını hiçbir zaman denetleyememektedirler. Pakistan'da bile medreseler daha ziyade, İslâmcı olan Cemiyet-i İslâmî'nin değil, muhafazakâr olan Cemaat-i Ulema İslâmî'nin elindedir. Türkiye'de, ya Diyanet ya da Fethullahçılar'ın hâkimiyeti altında olan dinsel öğrenimde Refah'ın ağırlığı azdır. Ayrıca yeniden İslâmîleşmenin sosyo-kültürel biçimleri İslâmcı hareketlerin elinden geniş ölçüde kaçmakta ve bu biçimlerde kendini daha bireysel bir biçimde vurgulama olanağı bulan (örneğin Mısır'da Ramazan'da açılan ve bir tür itibar rekabetinin sahnelendiği iftar sofraları) yeni toplumsal kategorilerce (eşraf, işadamları, avukatlar...) benimsenmektedir. Yeni tarikatların (Türkiye'de Fethullahçılar ve Nurcular, Suriye'de Kaftarriye, Lübnan'da Ahbaş...) gelişmesi ve Mısır, Sudan ve Fas'ta geleneksel tarikatların tutunması da İslâmcılara katılabilecek bir halk kesimini çekim alanlarında tutmalarını sağlamaktadır. Dindarlık kendini muhtelif biçimlerde sunmaktadır, güzergâhlar da çalkantılı ve değişkendir. Din, yaşadığı çağla bir dert olmaması anlamında, bir taraftan sekülerleşirken diğer yandan da seküler alanları etkilemektedir.

ÇEVİREN HALDUN BAYRI

İslâmcılık ve Postkolonyal Durum

Ulusal, Siyasal ve Sömürge-Sonrası İslâmcılık Örneği

S. SAYYID

GİRİŞ

11 Eylül 2001'de ABD'nin ana yurduna yapılan saldırılardan önce, İslâmcılığın kendi kendini yakmış olduğu düşünülüyordu (örneğin Fawaz, 1999; Roy, 1999; Kepey, 2000/2002). Görüldüğü kadarıyla İslâmcı hareketler Afganistan ve İran haricindeki yerlerde hızlarını kaybetmiş, başka hiçbir Müslüman ülke de İslâmcıların eline düşmemişti. İslâmcı hareketler sıradan Müslümanları İslâm dünyasının (yani "İslâm'ın serüveni"nce tarihsel olarak dönüştürülmüş cemaatlerin toplamının) baskıcı rejimlerini ortadan kaldırmaya yetecek kadar güçlenmedikleri halde, yabancılaştıran bir şiddet ve karşı şiddet çıkmazına sürüklenmiş görünüyorlardı.

İslâmcılığı yeterince uzun bir zamandır inceleyen herkes İslamcılık hakkındaki yorumların döngüsel tabiatını fark eder. İslâmcılığın vefatı genellikle tahmin edilir ve aynı sıklıkla bu vefat ertelenir. Bunun sebeplerinden biri bu olgunun gerçek mahiyetinin karıştırılmasıdır. İslâmcılık hâkim çağdaş söylemlerin ta sınırlarındaki bir mıntıkada oturur. Batılı tarihsel gelişmelerin bağlamlarından soyutlanmış bir okumasına dayanan araştırıcı modeller İslâmcılığı tahlil etmeyi zor bulmuşlardır, çünkü İslâmcılığın en iyi ihtimalle Batılı tarihsel hikâyelerle oldukça muğlak bir ilişkisi vardır. Marshal G. Hodgson, Anour Malek ve daha kararlı biri olarak Edward Said gibi analizcilerin belirtmiş oldukları gibi, İslâm dünyası hakkındaki incelemelerin Batılı tarih içerisinde 'normal' sayılan özelliklerin tahrifiyle tanımlanabilen varsayımlardan uzaklaştırılması gerekir.

İSLÂM VE BATI

Burada İslâm veya Batı'nın tek parçalı (monolitik) ve homojen varlıklar olduğunu savunmadıklarını kaydetmek önemlidir. Batı ve İslâm karmaşık ve hareketli oluşumların, verili olmayan, aksine doğaları itibariyle siyasal ve sabit kavgaların alanları olan sınırların yetersiz ifadeleridir. İslâm veya Batı'nın dahili farklarını kaydetmek, yine de Batı veya İslâm'ın varoluşunu geçersiz kılmaz. Toplumsal kimliklerin mantığı kesinlikle şudur ki, bu kimlikler dahili farkların silinmesi yoluyla [bilince] kazınırlar. Her toplumsal kimlikle ilgili gerçek budur, bu ister bir ulus-devlet olsun, ister bir yerel cemaat veya İslâm veya Batı gibi ulus ötesi biçimsiz (amorf) bir oluşum olsun... Böylece İslâm'ın heterojenliği İslâm'ın imkânsızlığının bir işareti olmadığı gibi İslâm'a bir öz isnat etmek, onu heterojen unsurlarını

sürekli sıralama çabasının ürünü olarak anlamak da zorunlu değildir. Bu sıralama İslâm'ın ismine niyaz edilmesiyle tamamlanır. İslâm dünyası İslâm'ın ismine isnat edilen bir kültürler, toplumlar, ağlar ve tarihler grubundan oluşur. Bunun anlamı çok sayıda İslâm'ın var olduğu değil, aksine bütün Müslümanların kendilerini veya başkaları tarafından tek bir İslâm'a isnat ettikleridir. Bu isnadın kapsadıkları, belirli bir ilişkiler ve uygulamalar dizisini, başka ilişkiler ve uygulamalar dizisine üstün kılan bir İslâm yorumu için mücadeleler ve uzlaşmaların dışında anlaşılamaz. Bu İslâm'ın anlamının ne olduğunu belirleme veya İslâm ismine belirli bir değerler ve uygulamalar dizisini işaret ettirme konusundaki bu mücadeleye birçok müdahale vardır. Örneğin, şu anda "İslâm'ın teröristler tarafından kaçırılmış" olduğunu iddia edenler olduğu kadar, İslâm'ın her halükarda zorunlu olarak tiranlığa karşı olduğunu iddia edenler de var. Ayrıca İslâm'ın bir bilgisayar programına benzediğini ve onun işlem kodlarını (Kuran ve hadisleri) okumakla kimin Müslüman olduğu ve Müslümanların ne yapmaları (veya ne yapmamaları) gerektiğinin keşfedilebildiğini düşünenler insanlar vardır. Örneğin İslâm'da intihar yasaktır, bu yüzden şahadet (veya intihar) eylemlerine girişemezler. Bu tür yorumlara karşılık İslâm ve onun gösterdikleri arasındaki ilişkinin siyasal doğasını vurgulayan artan sayıda Müslümanlar vardır. Bu Müslümanlara göre, İslâm 18. yüzyılda veya bir metropolitan müzede, geçmiş medeniyetlerin (genellikle yağmalanmış) kalıntılarıyla sona ermez. Bu Müslümanlara göre, İslâm'ın anlamı, baskıya karşı muhalefet ve adil bir toplumsal düzen kurmak için sürekli bir mücadele içermek zorundadır. Çeşitliliği içindeki İslâm ümmetini birleştiren ve bir arada tutan İslâm'ın ismi ve bu isimle yapılan mücadelelerle buna eşlik eden yerleşimlerdir. "Çoğul İslâmlar" fikrî göstereni gösterileniyle bir araya getirir. Çok sayıda İslâm, örneğin her millî veya etnik gruba veya sosyo-ekonomik gruba birer İslâm söz konusu değildir, aksine İslâm'ın birçok yorumu vardır. Çünkü bir İslâm'ın yorumları neyin künhünü oluşturduğu, neyin onun çevresinde, neyin onun dışında olduğu üzerindeki eşgüdüm veya çatışma ilişkileri içinde kilitlenmiştir. İslâm'dan esinlenen "uyanış" Müslüman ümmetin her tarafında bir "bağımsızlık savaşı"nı, İslâm'ın anlamı üzerinde bir hegemonya mücadelesini, bir "çoğul İslâmlar" dünyası farz ettiğimiz takdirde çok az bir anlam ifade edebilecek bir mücadeleyi ateşlemiştir.

İSLÂMCILIK, TERÖR VE DÜNYA

Dünyanın büyük güçlerinin çoğu, kendilerini rahat durmayan Müslüman halklarla zıtlaşma içinde buluyorlar; bu Müslümanlar ister kaybetmiş oldukları topraklarını geri almak isteyen (Rusya Federasyonu, Çin ve Hindistan) ister diasporik (Avrupa Birliği) veya daha genel anlamda sömürgeleştirilmiş (ABD) olabilirler. Dünyadaki mevcut iktidar bölüşümüne razı görünmeyen en geniş insanlar grubunun kendilerini Müslüman olarak tanımlayanlar olduğu sonucundan kaçınmak çok zordur. Bu rızasızlığın siyasallaşması İslâmcılık biçimini almıştır. İslâmcılar kendilerini karmaşık bir uluslararası durum içinde buluyorlar, bu durum içinde kendilerine jeopolitik bir alan yaratma yetenekleri süper güçler arasında hep varolmuş anti-Müslüman birleşik cephe tarafından sınırlanmaktadır. Bir büyük güçle her türlü uyum belirli bir Müslüman tabanın oyu pahasına yapılmak zorundadır. Bu jeopolitik durum herhangi bir İslâmcı hareketin sadece dışsal imkânlarını etkilemiyor, aynı zamanda İslâmcılığın oldukça militarize edilmiş bir biçimini cesaretlendirici etkisi de olmaktadır; çünkü diplomatik manevralar bazı Müslü-

man toplulukların belli büyük güçlerin elinde kendi kaderlerine terk edilmesi anlamına gelmiştir. Askerî tarza karşı diplomatiği tercih eden bir İslâmcılık sadece *Ümmet*'in daha otantik (sahih) bir temsilcisi olarak görünmez, fakat aynı zamanda böylesine düşmanca bir uluslararası çevreye karşılık, küresel bir Müslüman varlığının gerçekleştirilebileceği tek yol olarak da görünür.

"Terörizme karşı savaş", Amerikalı yeni-muhafazakârların dünyayı hizaya getirme girişiminden başka, köprü kurucu bir siyasal mantık olduğu ölçüde, İslâmcılığın meydan okumasını karşılamaya yönelik bir savaştır. İslâmcılık gittikçe 'terörizm"' eylemiyle özdeşleşmiştir, bu da 11 Eylül olaylarıyla doruğuna ulaşmıştır. İslâmcılık ile amansız şiddet arasındaki eşlik, İslâmcılığın entelektüel iflasının ve İslâm toplumlarının radikal bir dönüşümüne yol açmaktaki başarısızlığının bir işareti olarak sunulmaktadır. İslâmcılık ile şiddet arasındaki bu tür bağlantılar sadece alışıldık şüpheliler (örneğin Kemalistler, Siyonistler, İslâmofobisi olanlar) tarafından değil, aksine daha önce İslâmcı bir kimliğe sahip olanlar tarafından da kurulmaktadır. Örneğin Raşid Gannuşi, kördüğüm haline gelmiş Kemalist terör ile İslâmcı karşı terör arasından bir yol bulabilmek için demokrasi düşüncesine dönen en meşhur isimlerden biridir. Bununla birlikte, İslâmcılık ile 'terörizm' arasındaki irtibatı belli bir bakış açısına yerleştirmek önemlidir. Bir başlama noktası, terörizmin siyasal şiddeti anlamak için, yararlı, kullanılışlı bir kategori olduğunu reddetmektir. Grozni'yi yakıp yıkan ve Çeçenistan'ı da yıkmaya devam eden (ve muhtemelen süreç içinde Çeçen nüfusunun üçte birini öldüren) Ruslar sadece işlerini yapmakta olan, emirleri yerine getiren askerlerden ibaretken, Moskova'da bir tiyatroyu ele geçiren Çeçenlerin terörist olduklarında gerçekten de ısrar edilebilir mi?

Fazla çaba sarf edilmeden yukarıdaki örnekler çoğaltılabilir. Ancak saf insanlar veya yalancılar hiçbir polemik yükleme olmaksızın, terörizm kategorisini basitçe betimleyici bir kavram olarak sunabilir. Soğuk Savaş'ın sona ermesinin sonuçlarından birisi, özgürlük savaşçısı kategorisinin ortadan kaybolması olmuştur. Soğuk Savaş döneminde ister Sovyet kamplarına karşı ister Amerikan kamplarına karşı isyanlar muhalif taraflarca, teröristlerin eylemleri olmaktan ziyade, özgürlük savaşçılarının eylemleri olarak sunuluyordu. Özgürlük savaşçısı mefhumunun bu şekilde ortadan kayboluşu, hâkim dünya düzenine karşı herhangi bir güçlü meydan okumanın artık sadece terörizm eylemi sayılabileceği anlamına gelmiştir.

Bu anlamda "uluslararası cemaatin" terörizme karşıt olarak kavramsallaştırılacak tarzda yeniden nasıl şekillendirildiğini belirtmek önemlidir. Yani terörizm suçlaması devletleri ve halkları "uluslararası topluluğun" üyeliğinden ve böylece uluslararası hukukun imkânlarınca korunmaktan dışlamak için kullanılabilir (örneğin, ABD'nin "yasal olmayan savaşçılar" olarak saydıklarını Cenevre Sözleşmesi'nin korumasından dışlama kararına bakınız). (İslâmcı) terörizme karşıt olarak bir "uluslararası topluluğun" eklemlenmesi, medeniyet ve barbarlık arasındaki karşıtlık terimleriyle örgütlenen bir dünya düzeninin sömürgeci söylemini yeniden çalıştırır. Mevcut dünya düzeninin muhaliflerini bu düzenin haricindekiler olarak tanımlamak suretiyle, "terörizme karşı savaş" sömürgeci güçlerin "yabanlarını" yatıştırırken kullandıklarına benzer bir yabanlıkla sürdürülebilir (bu yaban pasifleştirme savaşlarını sürdürme tecrübesi ABD'nin daha "konvansiyonel" Avrupalı sömürgeci güçlerle açıkça paylaştığı bir tecrübedir). Bir yanında 'uluslararası topluluk' öbür yanında da (neredeyse tamamen İslâmcılardan oluşan) terörist ve dolandırıcı devletler arasında bir cephe açan

"terörizme karşı savaş" neredeyse "sınırları olmayan bir savaş" haline gelir, zira 'uluslararası topluluğa' üye olmayan üyeler bu topluluğun dengi sayılamaz ve böylece varolmak için meşru bir hakka sahip değillerdir. Kuşkusuz böyle bir savaşı sürdürmekle ilgili varsayım Batılı teknoloji ile Batılı erdemin, karşı taraf ne tedbir alırsa alsın, her zaman kozunu oynayacağıdır. Kendini inkâr düzeni anlamına gelen karşılıklı münasebet ilga edilebilir, zira öbür taraf ABD'de eşit bir zarar verebilme kabiliyetinden yoksundur (örneğin, Cenevre sözleşmesi seçmeli olarak ilga edilebilir çünkü Amerikan savaşçılarının düşmanların eline herhangi bir zamanda düşebileceği beklenmez). Bu 'sınırları olmayan savaş'ın yol açabileceği tehlike tamamen diğer tarafın faaliyetlerini yürütürken kendini sınırlayan bütün tahditleri kaldırmaya mecbur kalmasıyla ilgilidir. Böylece, sadece derecesi itibariyle değil yoğunluğu itibariyle de şiddetin artışı daha bir kuvvetle muhtemel hale gelir. Böyle bir ihtimale karşı tek engel Amerikan askeri gücünün, düşmanları herhangi bir önemli karşılık vermeden önce ezebilecek bir üstünlüğe sahip olacağı inancıdır.

Soğuk Savaş'ın sona erişinin başka bir neticesi toplumsal dönüşümün yaşayan bir ideolojisi olarak komünizmin ölümü olmuştur. Bu da dünyanın neden bugünkü gibi olduğunu ve olması gerekenin olabileceği bir dünyanın nasıl tahayyül edilebileceğini açıklayan bir anlatının kaybı anlamına geliyordu. Komünist söylemler halkları siyasal bakımdan eğitmeye yardımcı oldu. Bu da şiddetin sadece 'katiller' ve 'teröristler' tarafından devam ettirilmediğini aksine mevcut düzenin kendisinin de şiddetçi olduğunu ve şiddet uyguladığı düşüncesini veya kuşkusunu yaymaya yardım etmeyi de kapsıyordu. Yani şiddet sadece 'kötü' ve 'deli' bireylerin eylemlerinden ziyade yapısal ve sistemik olabilirdi. Bununla birlikte komünist söylemlerin itibarının düşmesi ve bireyin hâkimiyeti ve özerkliğini vurgulayan neo-liberal değerlerin ve uygulamaların hegemonyası yapıların etkisini göstermeyi daha bir zorlaştırmıştır. Baskı ve zulmün değerlendirmesini yapma zorluğunun anlamı, şiddet suçlamasının artan bir biçimde kendi şiddet yapılarını tesis edecek araçlara sahip olmayan ve ancak sistemik şiddetlere karşı tek tek şiddet eylemleriyle direnebilenlere yöneltilmekte olduğudur. Rus ordusuna karşı direnen Çeçenlerin bir yeri yok, Hint işgaline karşı savaşan Keşmirlilerin bir yeri yok ve Filistin'i özgürleştirmek isteyen Filistinlerin bir yeri yok. Bunların hepsi de terörist olarak damgalanırlar, çünkü onların şiddeti genellikle görünür bir şiddettir, oysa zalimlerinin şiddeti karmaşık, yapısal ve yasallıkla örtülü olmaya devam eder. Böyle bir terörizm tanımı birçok Müslüman kadın ve erkeğin karşılaştığı korkunç haksızlıklar ve eziyetlere karşı direnme ihtimalini küçümser. Hâkim düzene karşı İslâmcı meydan okumalar ancak terörist eylemler olarak nitelenebilir, çünkü hâkim siyasal düzene karşı meydan okumalara yer yoktur. Böylece, sadece en açık örnekleri saymak gerekirse, Filistin'de, Çeçenistan'da, Keşmir ve Cezayir'de baskıya karşı İslâmcı kavganın meşruiyeti, onlar terörist olarak damgalandıkları için inkâr edilir, oysa devletin baskı makinelerini elinde tutup yönetenler uluslararası topluluğun makul ve ılımlı üyeleri olarak sunulurlar.

ABD tarafından ifade edilen (ve daha sonra otoriter rejimlerce de kullanılan) uluslararası terörizm söylemi, hegemonya kazanmaya yüz tutmuştur. Bunun sonucunda herhangi bir devletin otoritesine her türlü meydan okuma terörizm olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Bu da baskıcı rejimlere karşı her türlü direnişin meşruiyetini zedeleyen bir sonuca sahip olmuştur. Bunların birçoğu İslâmî muhalefeti 'terörizm' olarak dillendirmekte ve böylece İslâmcılara karşı 'kirli savaşlar' için mazeret üretmekte çok başarılı ol-

muşlardır. Seçim yolunu izleyen İslâmcılar bile 'terörist' damgası yemek karşısında savunmaya geçmek zorunda kalmış, böylece İslâm dünyasının yönetici seçkinlerinin kendilerini 'anayasa karşıtı' olarak ilan etmelerine fırsat vermişlerdir. Halihazırda, İslâmî bir devlete doğru seçim veya devrim yolu bu Batı zehirlenmesine maruz kalmış seçkinler ve onların ölüm mangaları ile işkence merkezlerini kullanmaları tarafından saptırılmış veya bloke edilmiştir. İslâmcılara karşı başvurulan tedbirler Baas rejimleri ile Cezayir cuntasınca başlatılan imha kampanyalarından, kirli savaşlara, yarı legal şiddetten yasamalı yasaklamalar ve başka rejimlerin lekeleme kampanyalarına kadar uzanır.

İSLÂMCI KÖRDÜĞÜM?

İslâmcıların karşılaştığı birçok sorun diğer ulus ötesi toplumsal değişimleri hedefleyen tarihsel girişimlerle ortak sorunlar olmuştur. Özelde, İslâmcılar yeni bir düzen kurma istekleri karşısında dört itirazla karşı karşıya kalırlar. Birincisi, Müslüman toplumların çoğunda nüfusun önemli bir bölümü Batılılaşmaya bağlı olmaya devam etmektedir ve değişik nedenlerden ötürü bu grubu kazanmakta o kadar başarılı olamamıştır. Nüfusun bu kesimi laik, modern ve liberal olduklarına inanırlar; kendilerini Batılı muhataplarına tam da bu terimlerle takdim ederler. Bununla birlikte, liberalizm ve demokrasi sevgilerine rağmen, bu insanların çoğu, İslâmcılara karşı devlet aygıtının aldığı liberal olmayan ve anti-demokratik tedbirleri desteklemeye çok istekli olmuşlardır. İslâmcıların asıl seçmenlerine müracaatlarını sulandırmadan bu grubun gönlünü almaları gerekiyor. İslâmcıların bu gruplara karşı galip gelmek için, bu grupların Batı "anlayışları"yla ilgili iyi huylu yorumlarını yapıbozumuna uğratmak zorundadırlar. Bunun da Batı'nın demonize edilmesinden ziyade radikal bir sömürgeden kurtuluş (*decolonization*) yoluyla yapılması gerekiyor (gerçi, Batılı hegemonyanın savunucularının bu ikisini birbirinden zorunlu olarak ayırabilmeleri veya bu ayrımı yapmaya istekli olmaları zor görünüyor).

İkincisi, İslâm dünyasının mevcut bölünmeleri, esas itibariyle Batılı olan güçlerin yeni uyumuyla zorlanmış bir uluslararası düzen tarafından teyit edilmiştir. Böylece, İslâmcı grupların çoğu ulus-devlete uyum sağlamaya mecbur bırakılmaktadırlar ki, bu da milliyetçiliğin söylemlerine nüfuz etmesi sonucunu doğurmaktadır (örneğin, Kuveyt'teki partiler, İslâmcı olduklarını iddia etmektedirler ama Kuveytli olmayan Müslümanların üyeliklerine izin vermeye isteksiz görünürler). İslâmcılığın ulusallaştırılması, İslâmcı grupların tecrit edilmeye eğilimli oldukları ve çoğunlukla İslâmcı amaçlarının altını oyan siyasal konumlara mecbur kalmaları anlamına geliyor - bu da İslâmcıların Müslüman azınlık ve etnik gruplarla ilgilenirken bile etnik ve kültürel hegemonikleştirme siyasetlerine yaltaklanmak zorunda kalma biçimlerinde görülebilir. Şayet İslâmcılar ayrı bir siyasal güç olarak kalacaklarsa, ulus-devleti aşmak ve küresel bir İslâmî kültür formasyonuna yönelmek zorundadırlar. Bu da İslâmcıların yabancı düşmanlığına dayalı milliyetçiliğin bir eleştirisine girişmelerini ve bir İslâmî kimliğin kutlanmasını arayan entelektüel-ahlakî reformlara teşebbüslerini gerektirir. Bunun için, İslâmcıların hiçbir yetkili millî (Türk, Iranlı, Suudi veya Türk) veya mezhepçi (Şiî veya Sünnî) modele indirgenemeyen, küresel, herkesi kapsayan bir ümmet kültürüne katkıda bulunma işine daha aktif olarak katılmaları gerekir.

Üçüncüsü, şimdiki küresel düzen egemen bir tüketicinin öznelliğine imtiyaz tanıyan bir söylemin hâkimiyeti altındadır. Bu yolla, bütün değerler ve kanaatler bireysel seçim ve tüketim konusu haline

gelir. İslâmcılar, 'İslâmî' ekonomi tasarlamak üzere harcanan enerjiye rağmen, bu söylemi karşılamakta muvaffak olamadılar. Saldırıları bu söylemin temel mantığının üstesinden gelmekten ziyade ahlakî düzenleme ve doğruluk sorularına dayanmıştır. Bu anlamda, dünya ekonomi-politiğinin yeniden örgütlenmesi için bir karşı hegemonik projeyi hâlâ dillendirememişlerdir (ayrıca bkz. Majid, 2000). İslâmcıların küresel yağmaların çağdaş bölüşümüne acil bir cevap geliştirmek zorundadırlar. İslâm dünyası içinde son zamanlardaki Amerikan damgalı isimlere yönelik halk boykotu başka bir ihtimali akla getiriyor. Oysa daha temel düzeyde İslâmcıların, göze çarpan bir tüketimin bireysel sevinç ve kendini gerçekleştirmenin motoru olmadığı bir görüşü ifade etmek zorundadırlar. Tüketicilik mantığının ötesindeki arzunun ifadesi zorunludur ve İslâmcılar arzu sorunuyla verimli bir tarzdan ziyade cezalandırmayı gerektiren bir tarzda ilgilenmeye yönelmişlerdir. Arzuyu inşa etmek basitçe yasaklamalar veya daha sıkı yasal zorlamalar değil "kültürlendirme" gerektirir.

Dördüncüsü, İslâmcıların karşılaştığı en büyük zorluk da şu: İslâm'ın bütüncül bir sistem, tam bir "hayat tarzı" olduğu yönündeki söylemlerine rağmen, iş içeriğe geldiğinde birçoğunun "hayat tarzı"nın ne demek olduğuyla ilgili çok az fikirleri olduğu ortaya çıkar. Bu sadece biyolojik işlevlere ve dinsel ritüellere indirgenebilecek bir şey değildir - hayat için bundan daha fazlası vardır, örneğin estetik, neşe, dayanışma ve sair sorular... "Bütüncül bir hayat tarzı" hakkındaki sınırlı anlayış göz önünde bulundurulduğunda, bu kadar çok İslâmcının çağdaş yönetimin karmaşıklıklarını idare etme görevine denk sayılmamaları o kadar şaşırtıcı görünmüyor. Çoğu kez "trenleri zamanında çalıştırma" veya "çöplerin kaldırılmasını temin etme" kapasiteleri söz konusu edilir. En büyük desteği toplayabilen İslâm toplumları içinde toplumsal refah hizmetini yürütenler olmuştur, örneğin Lübnan'da Hizbullah, Filistin'de Hamas ve bir dereceye kadar (belediyelerin yönetimindeki değişik tezahür biçimleriyle) Türkiye'deki AKP. İslâmcıların yönetimde banallik sorununu ele almakta büyük bir beceri ortaya koymaya ihtiyaçları var. Bu tür davranışları teşvik edecek sistemleri ve prosedürleri tesis etmeden, daha fazla dindarlık emretmekten başka bir şey sunmaz gibi görünen İslâmcı partiler, hükmetme kapasitesini sınırlayan bir hükümet tahayyülü eksikliğini sergiliyor. İslâmcılar çoğunlukla devletin doğası ve imkânları hakkında çok sınırlı bir tasavvura sahip olduklarına dair bir izlenim veriyorlar. Bu sorun kısmen Müslümanların ve İslâmcıların tarihlerinin teolojik bir okumasına imtiyaz vermeye eğilimli olmalarından kaynaklanıyor. Sonuçta geçmişleriyle sohbet etme kapasiteleri çoğu kez oldukça gerilimli bir işe dönüşür. Dolayısıyla İslâmcılar İslâm dünyasının geri kalan kısmıyla, geleceğin kaynağı olarak kendi (kanonik olmayan) tarihlerine giriş yapma konusundaki bir zorluğu çoğu kez paylaşırlar.

İslâmcı kördüğüm diğer ulus ötesi toplumsal değişim hareketleriyle hissedilen bir gerilimi, dünya düzenine uyum sağlama veya onu dönüştürme arasındaki gerilimi yeniden üretir. Örneğin Rusya'daki Sovyet rejiminin kurulmasının ardından Bolşevikler arasında devrim ile milliyetçilik arasındaki doğru ilişkinin ne olması gerektiği hususunda bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bir kısmı, kendi ulusal sınırlarına mahsur kalan bir devrim tekrar eski düzenine geri dönmeye mahkûmdur, görüşünü savunmuştur. Bu görüşe muhalefet edenler kapitalist düzene geri dönüş eğilimi baş gösterdiğinde buna karşı çıkılabileceğini ve Rusya'daki sosyalist rejimin kaynaklarının sağlamlaştırılmasıyla birlikte onun bir kuyruk gibi peşine takılacağını söylemiştir. Stalin'in katıldığı ikinci görüş galip gelmiş ve komünist partiler Rusların

büyük çoğunluğu için bir dış siyasete indirgenmiştir.

İslâm dünyasının her tarafında Kemalizmin krizi devlet-destekli İslâmlaştırma projelerinin doğuşuna yol açmıştır. Bu projelerde İslâm bir milliyetçi ideoloji, bir ulusal kimlik dayatan bir anlatı olarak tasarlanmaktadır. Bu anlatı genellikle değişkenliği ihata edebilen evrensel bir Müslüman özne konumu ile farklılaşmayı silmeye kalkışan tikelci millî öznellik arasında tutarsız hesaplar üretir. Ulus-devletle sınırlı olan İslâmcılık Kemalizm tarafından tüketilecektir. Hükümet etmenin hâkim ortodoksilerini izleyen ve millî kimliğin parametrelerini değiştirmek için hiçbir şey yapmayan İslâmcı gruplar kendilerini herhangi bir siyasal partiden ibaret bir şey olarak bulacak, liderlerinin kişiliklerinden başka hiçbir yolla onları ayırt etmek mümkün olmayacaktır. Daha geniş İslâm ümmetinin çıkarlarını gözetmeyen bir İslâmcı proje, ancak basit bir İslâmlaşma işleminden ibaret bir şey olarak son bulacaktır.

İslâmlaşma ulemanın bazı kısımları ile siyasal düzen arasında zımni bir alışverişin akdedildiği bir stratejidir. Bu stratejide "büyük siyaset"ler konusunda, yani dış siyaset, ekonomik siyaset, hâkim elitin konumu gibi konularda sessiz kalma karşılığında ulemaya kültürle siyaset alanlarında denetim ve nüfuz uygulama izni verilir. Bu alışveriş kültürel alanı ulema ve müttefikleri ile Batılı liberal söylemleri, fiyatının üzerinde alan daha küçük bir Batılılaşmış (*Westoxicated*=Batı tarafından zehirlenmiş) teknokratlar grubu arasında mücadeleye açar. Muhafazakâr ulema eğitim yoluyla İslâm'ın depolitize yorumu yönünde toplumsallaşmıştır. Muhafazakâr ulema kendi adına siyasal bir hareketlilik aramayan bir İslâm'ı ifade eder. Muhafazakâr ulema ile Batılılaşmış teknokratlar arasındaki çelişki, anti-Kemalist bir cephenin tesisini zorlaştırırken aynı zamanda İslâmcı bir karşı hegemonya için eklemlenmeyi de zorlaştırır. Çünkü İslâmcıların siyasal bir öğesinin oluşumu, bizzat muhafazakâr ulema ve onların müttefikleri tarafından, onların siyasaldan yoksun bir İslâm'ı yayması yüzünden engellenir.

Buna ilaveten, siyasal bakımdan zayıf gruplar, örneğin etnik ve dinî azınlıklar, göçmenler, 'yabancılar' ve kadınlar muhafazakâr ulema ile Batılılaşmış teknokratlar arasındaki kültürel kavganın yükünü çekemez hale gelirler. Muhafazakâr ulema ve Batılılaşmış teknokratlar arasındaki bölünmeye karşılık, kültürel mücadele bir yandan millî ve yerel kimlikler arasındaki mücadelenin gösterenleriyle diğer yandan kozmopolit küresel bağlarla üst-belirlenmeye başlamaktadır. Sonuçta da kültürel hâkimiyet için mücadele, kültürel etkinliklerin ahlakî düzenlemesi için bir mücadele haline gelmektedir. İslâmlaşma projesi kültür alanında bir dizi yasaklama şeklinde bir güç kullanımında bulunur.

İslâmî kördüğüme eşlik eden zorluklara rağmen, İslâmcı proje zorunlu olarak sona ermez. İslâmcılığın mümkün olmasının koşulu apayrı birçok gelişmenin ürünüdür: Batı'nın merkezîliğinin kaybolması, bir post-halife düzeni arayışı ve küreselleşme. İslâmcılığı mümkün kılan bu koşulların ilk elde hâkim olmaya devam edip etmeyeceği üzerinde düşünmeye değer.

BATI'NIN MERKEZİLİĞİNİN KAYBOLMASI

ABD'nin sponsorluğu altında yürütülen teröre karşı savaş ve Afganistan ile Irak'ın işgalinden sonra, hâlâ Batı'nın merkezîliğinin kaybolmuş olduğu iddiasını sürdürmek mümkün mü? Batı'nın merkezîliğinin giderilmemesinin, İslâmcılığın ortaya çıkma imkânının temel şartlarından biri olduğu sürece, İslâm(cılığ)a Amerikan destekli karşı haçlı seferinde, merkezîliği giderilmiş bir Batı'nın reddi olarak terörle

savaşın izini görmek mümkün müdür? İslâmcıların Amerikan iktidarının karşısındaki görünürdeki çekilmelerinin kendisi Batı'nın bir merkez olarak restorasyonu anlamına gelmiyor mu? Burada Batılı kültürel formasyonun yeniden merkezîleşmesine şahit olmuyor muyuz? Batı ile evrensel arasında görünen gedik, geçici bir işaret, sömürgeciliğin ve süper güçlerin iki kutupluluğunun giderilmesinin bir sonucu olarak görülebilir mi? Halbuki, Batı'nın merkezîliğinin bitmediğini telkin eden iki neden var.

Birincisi, Batı'nın özdeşlik ve tutarlılığına itiraz sürmektedir. George Bush'un tartışmalı seçimi Martin Shaw'ın Batılı yığın devleti diye tarif ettiği Avrupalı ve Amerikalı kısımlar arasındaki farkları vurgulamaya yardımcı oldu (Shaw, 2000). Batı temelde Avrupalı formasyonun küreselleşmesi ve Amerikaların temellüküyle oluşmuştur. Avrupa ve Amerika arasındaki temel bir farkın ifadesi birleşik Batılı merkezin parçalanma ihtimalini sunar (hem Anglo hem de Latin Amerika'da bir anti-Avrupacılık damarı var olagelmişse de, özellikle 19. yüzyıl boyunca, bu anti-Avrupacılık Amerika'nın, özellikle de ABD'nin Avrupalı mirası en iyi şekilde temsil ettiği yönündeki daha genel bir düşüncenin altında ifade edilmiştir). Neo-Reagancıların Amerikan kurulu düzenini (uçak kaçırırcasına) kaçırdıkları, alabildiğine her ihtimale açık (*contingent*) tarz göz önünde bulundurulduğunda, sonradan Amerikan kamusal hayatının "Talibanlaşması" denilen şeyin geçici olduğu ve hiçbir uzun vadeli stratejik veya yapısal değişimi yansıtmadığı savunulabilir. Bu bir gerçekse ve ABD'deki toplumsal değişimler yeni-muhafazakârlarca planlanana çok daha az benzeyen bir toplum üretiyorsa da, bu, sağın hegemonyasının bitmiş olması anlamına gelmiyor. Hegemonya bir konsensüs veya bir çoğunluk gerektirmiyor; ayrılığın yaşayabilir bir alternatif içinde örgütlenmesini engellemekle yetinebilir. Başka bir deyişle, hegemonya kendi diliyle konuşmayan veya konuşamayan ayrılıkçıların sessiz ve dolayısıyla kamusal söylemin çerçevesinin dışında sayılmaları anlamına gelir. Uzun vadede yeni muhafazakâr yönetim ile yönetilenlerin daha zengin deneyimleri arasındaki ayrılık bir meşruiyet krizi ortaya çıkarabilirken, yöneten ile yönetilenler arasındaki gedik açılsa bile rejimler ve hegemonyaların sağlam kalması ihtimali vardır. Bununla birlikte Amerikan siyasal kültürünün muhafazakâr dönüşümünün Bush'un zaferinin bir sonucu olmadığı, aksine daha ziyade son otuz küsur yıldır devam eden bir sürecin sonuçları olduğuna inanmak için birçok neden vardır. Yeni-muhafazakâr bir hegemonya öyle bir şekilde tesis edilmiştir ki, kamusal tartışma yeni-muhafazakâr bir retoriğin hâkimiyeti altında yürütülmekte ve bu retoriği konuşamayanlar siyasal alanın dışında sayılmaktadırlar.

Bu gelişmelerin bir neticesi olarak, Batı hakkındaki güçlü iki ayrı yorumlar ve öngörüler çizgisi ihtimali gerçekleşmeye daha fazla yaklaşmış olur. Amerikalı ve Avrupalı değerler ve uygulamalar arasında keskin bir ayırım yapabilmek için hâlâ çok erkense de, yine de, Batı'nın gelecekte çatallanmakta olduğunu hesaba katabiliriz. Bu da Batı'nın özdeşlik ve tutarlılığının altının oyulması anlamına gelir. Batılı kimliğin bu zayıflaması Batı ile Batı'nın dışında kalan dünya arasındaki ayrımı, dünya düzeninin grameri olarak sürdürmeyi zorlaştırır. Evrensel ile Batı arasındaki sömürge sonrası ayrışma devam eder.

İkincisi, iktidarın en etkili olduğu zaman kendisini bir doğal hayat tarzı olarak sunabildiği zamandır; başka bir deyişle, iktidar görünmez hale geldiği zaman artık iktidar sayılmaz. İktidar meşruiyetini, kültürü kendi suretine benzeterek bulur. Kültürlendirme ve toplumsallaşma güç kullanma ihtiyacını asgariye indirir. Sadece şiddet uygulamaya dayanan emperyal

teşebbüsler sürdürülemez. Bu açıdan, teröre karşı savaş Amerika'nın Müslüman ümmet üzerindeki hegemonyasının başarısızlığa uğradığının kabulü olarak okunabilir.[1] Çünkü İslâm dünyasının birçok kısmını işgal etmeyi meşrulaştırmakta başarısız olmuştur. Cruise mermileri ve özel kuvvetlerle tehdit edilmediği sürece Amerika'yı dinlemeyen bir dünyayı disiplin altına almak için küresel ölçekte bir şiddet kullanmayı zorunlu kılan tam da bu başarısızlıktır. İslâm(cılığ)a karşı seferberlik meşruiyetin başarısızlığını ve Batılı kültürel uygulama ve değerlerin kendilerini evrensel ve doğal nedenler olarak kabul ettirmekteki zorlukları gösterir.

Dolayısıyla, Batı'nın merkezîliğinin giderilmesi süreci durmamışır. Sömürge sonrası durum geriye doğru sarmaya başlamıştır. Her ne kadar artan miktarda kamu siyaseti ve akademik yorumlar dünya düzeninin iadesinin bir yolu olarak yeniden-sömürgeleşmeyi telkin etmekte ise de, Batılı yığın devletinin halklarının bu tür emperyal serüvenleri destekleyip tahammül edecekleri açık değildir. Sömürge sonrası durum, bu tür emperyal rüyaların halkın tahayyülünü harekete geçiremeyeceği kadar Batılı kültüre nüfuz etmiş bulunuyor. Avrupamerkezcilik projesi, yani evrensel ile Batı arasındaki açıklığı kapatma girişimi, askerîeştirilmiştir. Avrupamerkezciliğin askerîeştirilmesi onun başarısının yakın olduğunun değil, olsa olsa bu gediği kapatmada şu anda başarısız olduğunun bir işaretidir.

HALİFEYİ BEKLEMEK

İslâmcılığın imkânının ikinci koşulu halifeliğin kaldırılması ve akabinde İslâmî açıdan meşru bir siyasal düzenin tesisi arayışıydı. Halifelik kurumunun böylesi bir siyasal öneminin olması gerektiğini savunmak tuhaf görünür; hele bütün halifeliğe en azından (Şia'nın eleştirisiyle birlikte başlangıcından beri değilse bile) Abbasî-Fatımî çekişmesi zamanından beri itiraz edildiği halde.[2] Ayrıca ilk dönem Osmanlıların halifelik statülerini ne ölçüde vurguladıklarına dair de bir tartışma vardır. Geçmişte halifeliğin görece önemsizliğini kabul etmiş olsak bile (şimdi bile böyle olduğunu kabul etmemiz uzak bir ihtimal olsa bile), bu, halifeliğin halifesonrası dönemde önemli olmadığını göstermez. Hatta, oryantalizmin inançlarının aksine, İslâm Viyana kuşatmasıyla birlikte sona ermiş değildir. Halifeliğin merkezîliği, ayrıksı tarihçilerin hâkimler ve gardiyanlar gibi bugünkü Müslümanlar için neyin caiz olduğuna hükmettikleri, salt tarihsel bir konu değildir.[3] Bu noktada halifeliğin İslâm tarihi boyunca sahip olduğu önemin sabit olmadığını, ancak bunun Osmanlı-sonrası evreninde büyüyen önemini geçersizleştirmediğini savunacağım. Hilafetin yeri şimdinin ve geleceğin projelerinin (yeniden) inşasına göre farklı zamanlarda yeniden ifade edilebilir (edilmiştir de).

Halifeliği restore etme girişimi sadece Hizb ut-Tahrir gibi siyasal partilerin doğrudan hedefi değildir, fakat ayrıca, daha yaygın olarak, Humeyni'nin Velayet-i Fakih kavramında, Şiî görüşe göre kabul edilebilir bir halifeliği ifade etme ve böylece Şiî ve Sünnî siyasal düşünce arasındaki bölünmeleri aşabilme çabası görülebilir. Humeyni'nin Velayet-i Fakih'in göreviyle ve kendi tavrıyla ilgili varsayımı İslâm dünyasına *de facto* bir halife sağlamıştır. Onun müdahaleleri İslâmî bir küresel varlığı desteklemeye yardımcı olmak açısından araçsaldı.

Hilafetin sembolik önemi sadece meşru bir İslâmî yönetim sorununa kanuni bir cevap sayılmasına dayanmamıştır, aksine, hilafet ayrıca büyük bir İslâmî güç düşüncesini temsil eder. Dünyada bağımsız ve egemen bir İslâmî varlığı yönetebilen ve bunu temin edebilen bir güç. Büyük bir İslâmî gücün yokluğu Müslümanların küresel düzeyde temsil edilmeyen bir

noktada kalmalarını gösterir. Müslüman kimliğin asgari bir münasebete sahip sayılmadığı bir dönem boyunca böyle bir durumun o kadar çok siyasal önemi yoktu. Müslüman kimliğin Büyük bir İslâmî gücün var olmadığı bir bağlamda sunulması, büyük sayıda insanın uluslararası sistem içinde marjinalleştirildiği bir durum yaratır. Hilafetin yokluğu sadece Müslüman dünyada yönetenle yönetilen arasındaki yarığın kapatılamayacağı bir normatif boşluğu anlatan bir metafor değil, aynı zamanda Müslüman ümmeti küresel bir düzeyde temsil edebilecek bir İslâmî büyük gücün kaybını da anlatan bir metafordur. İslâm dünyasının durumunu hâlâ halife-sonrası olarak tasvir etmek faydalı olabilir. Hilafetin İslâm ümmeti için önemi azalmamış, aksine bir ufuk olarak varolmaya devam etmektedir. Bu bağlamdadır ki, El Kaide sanal bir hilafet -inatçı bir uluslararası sisteme, ondan yoksun bırakılmış ve dışlanmış olduklarını hissettikleri toplumlar lehine istediklerini dayatabilecek ve dayatmaya istekli, diasporik, İslâmî büyük güç- yaratma girişimi olarak anlaşılabilir. İslâm dünyasının siyaseti hilafetin yokluğuyla şartlanmaya devam ediyor. Hilafet ümmete sadece bir siyasal meşruiyet sağlamıyor, aynı zamanda onun küresel siyasal mevcudiyetinin imkânını da sağlıyor.

İSLÂMCILIK VE KÜRESELLEŞME

Küreselleşme veya Westfalya düzeninin içinin oyulması, çoğunlukla iki farklı eğilimle temsil edilir. Birinci eğilim küreselleşmede artan bir biçimde bütünleşen bir dünyanın homojenleştiği bir süreç görür. Diğer eğilimse küreselleşmeyi daha büyük bir heterojenlik üreten bir şey olarak görür. Bütünleşme ve dağılma arasındaki bu düello içinde İslâmcı projeler dağılma güçlerinin örnekleri olarak görülürler. İslâmcılık küresel homojenleşmeden bir çekilme ve dünyanın McDonalds'laştırılmasının önünde bir tikelcilik ileri süren son bir hendek olarak görünüyor. Bununla birlikte, İslâmcılığın küreselleşmeye bir tepki olduğu düşüncesi, İslâmcılığın küreselleşmeyle güçlendiği gerçeğini göz ardı etme eğiliminde görünür. İslâm hiçbir yere ve hiçbir etnisiteye özel olmaması anlamında evrensel bir dindir. İslâm'ın evrensel bir din olarak yorumu arada sırada fırkacılık veya tikelcilikler nüfuz etse de, Müslümanlar arasında güçlü bir biçimde benimsenmiştir. Bununla birlikte, İslâmcıların çoğuna göre İslâm kültürel ve millî uygulamalara indirgenemez. İslâmcılar genelde İslâm'ı bütün insanlık için bir din olarak görürler.

Dünyanın Westfalya çizgilerine göre yeniden-örgütlendirilmesi küresel ve siyasal niteliğini inkâr etmeye yönelen bir İslâm'ın gelişmesine katkıda bulundu. Westfalya devlet sisteminin altının kazınması, millî ve kültürel ilhaklarla engellenmemiş bir İslâm'ın işleyebileceği bir mekân yaratmıştır.[4] Böyle bir mekân, millî ve tikelci endişelerle sınırlanmamış bir İslâm'ın, bütün Müslüman ümmeti kucaklayabilecek bir İslâm'ın ifadesine izin verir. Geniş bir Müslüman diasporasının oluşumu Müslümanlığın Panislâmîst bir duygusunun yayılabilmesini sağlayan anahtar gelişmelerden biridir.[5] Batılı plütokrasilerdeki Müslüman diasporasında, Müslümanlar, ırkçılık ve İslâm korkusu (*Islamophobia*) tecrübeleriyle birleşerek, birbirleriyle etnik veya millî cemaatlerin bir üyesi olmaktan ziyade gittikçe Müslüman olmaktan dolayı temas kurmaya yönelirler. Müslüman dayanışma örgütlerinin ve medya kanallarının gelişmesi, hepsi birden Müslüman diasporası içinde, oluşum halinde karakteri itibariyle çok uluslu ve çok etnisiteli bir İslâmî sivil toplumun inşasını göstermektedir. Bu durum sıradan Müslümanların Bosna'daki soykırıma tepki verme biçimlerine ve Filistin davasına desteğin Endonezya'dan Kanada'ya kadar Müslüman

kamuoyunun sağduyusunun bir parçası haline gelme tarzında görülebilir. Keşmir ve Çeçenistan'daki çatışmaların kendi yerelliklerini aşarak daha geniş Müslüman kamuoyunda bir destek bulma yollarında da artarak aynı şey görülebilir. Dolayısıyla Westfalya düzeninin altı oyulmaya devam etmektedir.

Millî devletlerin kendi halklarını nominal yetkilerine göre düzenleme, 'kendi' halklarını bağımlılık ve sadakat bağlarıyla bağlama kapasiteleri gittikçe sınırlanmaktadır. Millî mekânların bu açılımı ulus-aşırı bir Müslüman kimliğin gelişimini mümkün hale getirmektedir. İslâmcılık bu ulus-aşırı Müslüman öznelliğinden faydalanmakta, çünkü İslâm'ın sadece -İslâmî kimliğin her zaman millî kimliğe nazaran tali sayıldığı- belirli millî toplumlara tarihsel olarak eşlik etmiş bir toplumsal ilişki olarak değil, fakat daha ziyade geleneksel sınırların ötesine gitmeyi arayan bir siyasal tercih meselesi olarak yorumlanmasına yardımcı olmaktadır.

İslâmcılık küreselleşmeye eşlik eden birçok süreçten büyük oranda faydalanan bir siyasal söylemdir. İslâmcılık, Küreselleşmeyi Batılılaşmaktan ayrıştırabilir ve kendisini ulus-devletin ötesinde yatan başka bir paradigma olarak sunabilir. Guantanamo Bay'daki Amerikan toplama kamplarının sakinlerine bir göz atmak, El-Kaide'nin ulus-aşırı doğasını ortaya serer. Bu ulus-aşırılık bazı İslâmcı örgütler arasında özgül bir durum değildir. İslâmcılığın küreselleşmeden faydalanmaya devam etmeyeceğine inanmak için bir neden yok. Görülmesi gereken şey ulus yetkililerinin polisiye güçlerini genişletmek ve en azından çevre ülkeler düzeyinde, Westfalya kalıbını güçlendirmek suretiyle terörizme karşı savaşın düzenleyici ve disiplin altına alıcı stratejilerinin küreselleşmenin sonuna ne ölçüde yol açabileceğidir.

İSLÂMCILIK VE İMPARATORLUK

Amerikan imparatorluğunun sembollerine Amerikan toplumunun meziyetlerinden dolayı saldırılmadı. Amerikan zenginliğine duyulan bir hınçtan dolayı da onlara saldırılmadı. ABD'ye saldırılar psikozlu veya kozmolojik değil, siyasaldı.[6] Batılı hedeflere bu saldırıları basitçe Batı medeniyetinin harikalarına karşı bir tepki olarak düşünmek narsist bir fanteziye kapılmak anlamına gelir. Pentagon ve Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırıların anlamı merkez ve çevreyi birbirinden ayıran engelleri aşma tarzında yatar. 19. yüzyılın sömürge savaşları esnasında 'yerliler' bu engelleri, hiç değilse, çok zor aşabilirdi. Sömürge karşıtı savaşlar sömürge topraklarında sürdürülüyor ve "yan zararları" kolonilerde ikamet edenlerle sınırlı kalıyordu. Sömürge sonrası durum merkez ile çevre arasındaki ayrımı sürdürmeyi gittikçe imkânsız hale getirmeye başlamış oluyor. Bu durum artık evde demokrasiden yararlanıp dışarıda baskıcı rejimleri desteklemeyi iyice zorlaştırdı.

Yeni haçlılar arasında İslâm dünyasının savaş sonrası Almanya ve Japonya'yı model alarak dönüştürülmesini hayal eden ve İslâmcılığı Nazizm ve komünizm gibi ideolojiler safında Amerikan gücünün karşısında ezilecek üçüncü bir ideoloji olarak gören sesler var. Oysa İslâmcılık, komünizme veya Nazizme benzemez. komünizmin ve Nazizmin içkinci (*immanentist*) bir Hıristiyan mirasının türleri olduğu savunulabilir, bu mirasa göre her yeni düzende hemen kurtuluş bulunabilir (Burleigh, 2000: 10). İslâmcılığın İslâm'la ilişkisi Nazizm (veya komünizmin) Hıristiyanlıkla ilişkisine benzemez. O teolojik söylemin sekülerleşmiş bir yeniden ifadesi değildir. İslâmcılık İslâm'ın bir yorumudur, onun toplumsal ve siyasal önemini vurgular. İslâm'ın yerine geçen bir şey değil. Dahası, Almanya ve Japonya'nın işgali Sovyet tehdidince kolaylaştırılmıştı.

Japonya ve Almanya halklarına Amerikan işgali veya özgürlük sunulmadı, aksine Amerikan işgali veya Sovyet işgali ihtimali sunuldu. ABD'ye güvenilir bir jeopolitik rakip yoktur, ABD tarafından kendi işgalini satmak için kullanabildiği bir tehdit bu. Bazı Batılı plütokrasi çevreleri arasında sergilenen imparatorluk nostaljilerine rağmen, bu, Batılı imparatorluklara daha önce tâbi olanlarda yankılandığı görünmeyen bir nostalji olarak kalıyor. Yine de eski-sömürge toplumları kaplayan bütün hayal kırıklıkları ve bozulmalara rağmen, hiçbir büyük eski-sömürgeci toplumda emperyal hâkimiyetin yeniden kazanılmasını talep eden hiçbir halk hareketinin olmaması bir gerçek olmaya devam ediyor.

Terörizmle savaşın başarısı veya başarısızlığı Avrupamerkezciliğin Batılı kültürel formasyonlar ile evrensel değerler arasındaki gediği ne ölçüde kapatabileceğine bağlı olacaktır. Önemli olan Afganistan veya Irak gibi ülkelerin (veya Amerikan hükümetinin aldatıcı rejimler listesine en son eklenebilecek herhangi bir rejimin) işgali değildir, Batı'nın üstünlüğünü savunanların asıl başarısı evrenseli işgal edip edememelerindedir.

Çağdaş İslâmcı hareketlerin yaptığı meydan okuma, terörizm veya kitle imha silahları hakkındaki "panikler"i aşar, çünkü İslâmcılığın işaret ettiği şey "Batı Çağı"nın sonu ve dolayısıyla dünyanın istikbali olarak Batılılaşmanın sınırlarıdır. Başka bir deyişle, İslâm dünyası hakkındaki incelemeler 'Batı ve Diğerleri' (*West and the Rest*) paradigmasının (ki, dünyanın bu 'Diğerleri'nin sadece Batı'nın arta kalanına, kalıntısına indirgendiği paradigmanın) ötesine gitmek zorundadır.

İslâm'ın siyasal dönüşü Batılı hegemonya projesiyle ilişkili olduğu karmaşık süreçlerden bağımsız anlaşılamaz. İslâmcılık gücünün çoğunu şu kanaatten alan bir projedir: İyi bir hayat ve adil bir düzen görüşüne ulaşamadan önce Batılı tarihin labirentlerinde dolambaçlı turlar atmaya gerek yok. Kısacası evrensel değerler İslâm'dan üretilebilir. ❐

ÇEVİREN YASİN AKTAY

DİPNOTLAR

1 Bu başarısızlığın bir göstergesi, Amerikan karşıtlığının sadece İslâm toplumlarında değil aynı zamanda dünyanın birçok bölgesinde büyümesinde görülebilir, örneğin 44 ülkede gerçekleştirilen ve 38.000 kişiyle yapılan bir mülakatta 'teröre savaş' ışığında ABD'ye karşı tavırların sergilendiği ankete bkz (Pew Global Attitudes Project, 2002)

2 Fatımîler ve Emevîler tarafından anti-halifelerin kurulmasına izin veren hilafete dayalı meşruiyetin zedelenmesi hakkındaki bir tartışma için bkz. Safran 2001.

3 Talal Asad (2003: 224-5) sömürge Mısır'ında hukukun yeniden düzenlenmesinde Müslüman reformcuların rolünü tartışırken benzer bir tespitte bulunur.

4 Bu argümanın ayrıntıları için bkz. Sayyid, 2000b.

5 Ulus ötesi İslâmî sivil toplumun ayrıntıları için bkz. Mandaville, 2001.

6 Teröre karşı savaşın nasıl onun siyasal doğasının inkârına dayandığı konusunda bir çözümleme için bkz. Hesse ve Sayyid, 2002.

*Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması**

S. SAYYID

Genellikle, İslâmcılık hakkında yapılan değerlendirmeler bugünün İslâmcıları ile Avrupalı imparatorlukların gerilemesiyle iktidara gelen diğer siyasal hareketler arasında büyük bir ayırım yaparlar. Bu hareketler 'milliyetçi' veya 'seküler' ya da 'modernleşmeci' olarak muhtelif şekilde tanımlanmıştır; onları tanımlamanın bir diğer yolu da Kemalizm kategorisini kullanmaktır. Kemalizmi kullanmanın iki türlü avantajı vardır. Birincisi, 20. yüzyıl başında Türkiye'nin İslâm dünyasında merkezî bir yere sahip olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Bu merkezî rol halifelik gerçeği ve Türkiye'nin bağımsız en güçlü İslâm devleti olduğu gerçeğiyle sembolleşmiştir. İslâmî çalışmalar hakkında Arap-merkezci eğilim bu rolü unutmaya çok yatkındır. İkincisi, kültürel özcülük ve tikelciliğe düşmeden İslâmcılığa bir açıklama getirmek için, İslâm ve İslâmcılık hakkındaki literatürün 'Araplığa' imtiyaz tanıma ve İslâm dünyasının 'küreselliğini' Arap etnik özgüllüğüne indirgeme eğilimini reddetmemiz gerekir. Burada yapılan tahlil, olayların ampirik temelli ayrıntılı anlatımlarından ziyade geniş temalar ve yapılar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu tahlilin amacı Avrupalı imparatorlukların dümen suyundaki İslâm dünyasının post-oryantalist siyasal tarihinin ana hatlarının sağlanmasıdır.

Burada üç şey yapmaya çalışıyorum. Birincisi, İslâm'ın, peygamberin vefatından sonra temel gösteren (master signifier) olarak İslâm dünyasını nasıl yapılandırdığını ve hilafetin bu izahtaki merkezîliğini tasvir ediyorum. İkincisi, Türkiye'de Osmanlı rejiminin devrilmesinden sonra ortaya çıkan Kemalizmi tahlil ediyorum. Özelde, benim ilgim Mustafa Kemal ve takipçilerinin İslâm ile nasıl ilgilendikleridir. Üçüncüsü, Kemalizm nosyonunu sömürge sonrası ortaya çıkan muhtelif İslâmî rejimleri tanımlamak üzere bir metafor olarak kullanmayı tercih ediyorum. Yukarıdaki bu üç amacı başarmaya çalışırken, Kemalizmi teorik anlamları açısından yorumlayarak, Mustafa Kemal tarafından başlatılan modernleşme programının temel ilkeleri üzerinde yoğunlaşıyorum. Kemalizmin muhtelif tarihî ve siyasî bağlamdaki gerçek statüsünün detaylı analizini yapmaya yoğunlaşmamayı tercih ettim, çünkü burada hedef Kemalizmin detaylı ve tüketici bir tahlilini vermek değil, aksine Kemalizmi daha geniş bir Müslüman siyasal bağlamı okuma aracı olarak inşa etmektir.

HALİFELİK KURUMU: İSLÂM'I SABİTLEMEK

İslâm tarihinin başlangıç dönemi (632-945) hariç olmak üzere halifelik, İslâm dünyasının siyasal tarihinde önemli bir kurum olarak görünmez. Çoğu açıklamalar bunu büyük ölçüde göz ardı etmektedir. Kısmen bu tavrın bir sonucu olarak İslâm dünyasının tarihi pek bir bütünlük olarak sunulmaz. İslâm tarihini bölgeselleştirmenin halifeliğin önemini marjinal-

(*) Bu yazı S. Sayyid'in kendi isteğiyle *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londra: Zed Books, 1997) başlıklı kitabının 3. bölümünün özetlenerek ve yeniden düzenlenmesiyle olmuştur. Kitabın tamamı Vadi Yayınları tarafından basılmıştır (*Fundamentalizm korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, 2000).

leştirme gibi bir etkisi vardır. Halifenin İslâm tarihinin büyük kısmında sadece ismen lider olduğu konusunda şüphe yokken, peygamberin ölümünden 3 Mart 1924'e kadar her zaman bir halifenin mevcut olduğu da şüphesizdir. Hilafetin siyasal güce sahip olmaması bir kurum olarak kaldırılmasının sebebi değildir. Halifeliğin İslâm dünyasındaki önemini açıklamak için İslâm tarihindeki otorite yapısını incelemek zorundayız.

İlk Müslüman toplumları için siyasal otorite sorunu basitti: Bütün otorite peygamberde idi. Peygamber figürü İslâm'a hâkimdi. Gelişmekte olan ümmetin düğüm noktası olarak hareket eden peygamberin kendisiydi. Bu toplumun birliği peygamberin ifadelerini değil, bizatihi kendisini merkeze almış durumdaydı. Bu, peygamberin mesajının destek toplamada önemsiz olduğu anlamına gelmez, fakat desteği bir arada tutanın elçi olduğu, çünkü mesajın elçinin eylemlerinde kendini gösteriyor olduğu anlamına gelirdi. Başka bir deyişle peygamberin açıkladıkları İslâm'ın kendisiydi, fakat peygamberin yaptıkları da aynı zamanda İslâm'ın kendisiydi. İslâm adına ona bir itiraz ya da kararlarının temyizi mümkün değildi. Mesajın anlamı hakkındaki tartışmalarda sonsözü ancak peygamber söyleyebilirdi. Aynı zamanda peygamber İslâm'ın dışındaydı, çünkü İslâm onun yarattığı bir şey değildi; o kendisinin sadece dini duyurduğunu söylüyordu. "İslâm Muhammedizmdir" demek istemiyorum ama İslâm'ı birleştiren ve temsil eden peygamberin şahsıydı. Onun zamanında Müslüman toplumun temel göstereni İslâm değil, peygamberin şahsıydı. Peygamber hayattayken, yaptığı ve söylediği İslâm'dı. Anlaşmazlıklar çıktığında sadece o çözebilir ve onun kararına karşı bir temyiz makamı olamazdı.

Bir söylemi dile getiren ve yaratan bir kişi ile bu kişinin kurduğu söylem arasındaki ilişki nedir? Kurucu bir söylemi formüle eden kişiye ya da kişiler grubuna yasa koyucu diyorum, çünkü siyasî toplumun sınırlarını dolayısıyla da kimliğini kuran kişi odur. Yasa koyucunun işine -yani üretip ifade ettiği işe- yasa/hukuk diyorum. Yasa koyucu hukuku ifade eder, ama aynı zamanda onunla ete kemiğe bürünür. Yasa koyucu ile hukuk arasındaki bu gerilimi yasa koyucu var olduğu sürece evcilleştirmek görece kolaydır. Fakat bir kez yasa koyucu yok olursa, toplumdaki siyasî otorite sorunu şiddetli hale gelir.

Meşruiyet ve siyasî otorite kaynağı olarak halifeliğin merkeze alınması peygamberin ölümüyle başlamıştır (632). Hukukun doğmasına işaret yasa koyucunun ölmesidir; İslâm'ı kurumsallaştıran da peygamberin ölümüdür. Bunu sadece soyut olarak değil, ampirik olarak da söylüyorum: Kuran'ın tedvini ve toplanması, hadislerin toplanması ve sünnetin oluşması hep peygamberin ölümüyle başlamaktadır. Eğer siyasal bir toplumun muhtelif söylemsel uçlarını bir arada toplayacak yasa koyucu artık mevcut değilse, siyasal toplum çözülme riskiyle karşı karşıyadır. Siyasal bir toplumun kimliğini, kimliğin inşa edildiği noktanın dağılmasının ötesinde devam ettirebilmesi için bu yokluğu kurumsallaştırmaya çalışması gerekir. Yani, toplumun düğüm noktası yasa koyucudan yasa koyucunun eserine yani hukuka dönüşmüştür. Hukuka olan ihtiyaç yasa koyucunun yok oluşuyla başlar.

Peygamberin vefatı ümmeti birleştiren prensibi peygamberden onun mesajına kaydırmıştır. Bu nedenle hukuk, yasa koyucunun yerini almıştır. Bununla birlikte, hukuka olan ihtiyaç hukuk yorumcularına olan ihtiyacı artırmaktadır, çünkü hukukun kendisi konuşamaz. Diğer bir deyişle, toplumun, şimdi var olmayan yasa koyucunun böyle bir durumla karşılaşmış olduğu takdirde ne yapabileceğini yeniden tespit edebilecek hukuk yorumcularına ihtiyacı vardır. Burada böylesi bir durumda kullanılabilecek çeşitli stratejileri görebiliriz: kıyas (analoji), yasa koyucunun niyetini bilmek gibi. Fakat yorum

üretme arzusu yasa koyucudan farklı bir otoritenin oluşmasına neden olmakta ve hukukun ortaya çıkışı da yetkili bir okuyucunun/halefin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bundan dolayı halifenin ortaya çıkışı bir temel gösteren olarak İslâm nosyonunun tanınmasını içermektedir. İslâm'ın Müslüman toplumun düğüm noktası olmaya başlaması ancak peygamberin yokluğuyla başlamıştır. Peygamber ve İslâm arasındaki bu ilişki peygamberin hayatından bir örnekle gösterilebilir. Uhud Savaşı'nda Mekke ordusu Müslüman ordusunun moralini bozacağını umarak peygamberin öldüğü söylentisini yayar. Müslümanlar peygamberin öldüğünü duyunca, şimdi peygamber için değil İslâm için savaştıklarını ilan ederek savaşmaya devam ederler. Eğer İslâm toplumunun merkezi peygamberden İslâm'a kaydıysa acilen İslâm'ın konumunun nasıl doldurulabileceği sorunu ortaya çıkar: İslâm'a nasıl bir içerik nispet edilecektir ve bunu kim yapacaktır? Halifelik kurumu İslâm'ın temel gösteren olarak tanınmasıdır. Şimdi artık İslâm toplumunu birleştiren ve bundan dolayı onun kimliğini şekillendiren İslâm'ın kendisi olacaktı. Fakat İslâm'ın bir tutuşturma (*quilting-patchwork*) noktası olarak hareket etme zorunluluğundan dolayı tutuşturma noktasının kontrolden çıkmasını engelleyecek bazı mekanizmaların olması zorunludur. Haleflik otoritesini tesis etmek suretiyle evcilleştirme ve düzenlemeye girişecek olan (zamanla ulemadan yardım gören ve teşvik edilen) halifedir.

Ira Lapidus "Halifeler peygamberin icra yetkisini devralmışlardır [...] [Halifelik], peygamberin konumunda duran insanlarca devralınan dikişsiz bir otoriteydi" der (Lapidus, 1996: 9; Crone ve Hinds, 1986: 27). Oysa 'dikişsiz' olamazdı, çünkü halife peygamber değildi. Peygamberin yokluğu bir kopukluğu işaret ediyordu (örneğin artık vahiy alınamazdı); bu kopuk, halifelik kurumuyla dikilebilirdi. Fakat halifelik kurumu, peygamberin yokluğunu silemezdi, bilakis o yokluğa işaret ediyordu. Halefin otoritesi yasa koyucununki gibi olamazdı. Onun başlattığı söylemsel ufku riske atmaksızın peygamber ikilenemezdi. Buna rağmen, halefin sesini duyurma yeri olarak halifenin konumuna, yasa koyucunun adına konuşmasına izin verecek şekilde yeterince imtiyaz tanınmalıydı. Halife yasa çıkaramasa bile son söz olarak hükmedebilmek zorundadır. Halifenin otoritesi yasa koyucunun eserine aşina olması ve onu anlamasından geliyordu. Halife yasa koyucunun bıraktığı izlerin yoğunlaştırılması anlamına gelir. Bir defa tutuşturma noktası yasa koyucudan hukuka kaydığında, hukukla uyumluluk sorunları ortaya çıkar. O halde, yasa koyucunun yerine konuşmaya en uygun kişi kimdir? Hukuku kim yorumlayabilir? Halife kim olmalıdır? İlk Müslüman toplumu bu sorular etrafında bölündü. Bir kısmı (Sünnîler) Müslüman toplumun bir bütün olarak halifeliğe karar verebileceğini ve halifelik kurallarının İslâm'dan önce geliştirilen oturmuş vekalet kurallarını takip etmesi gerektiğini iddia etti. Diğerleri (temel olarak Şiîler) halefliğin ilk Müslüman olanlara (ya da daha kuvvetli bir deyişle, kendilerinin peygamberle olan ilişkilerinden dolayı, ontolojik olarak İslâm'ın imtiyazlı okuyucusu olanlara) tahsis edilmesi gerektiğini iddia etti. Sünnî-Şiî bölünmesi bu mesele etrafında döndü.

Bu hoş olmayan başlangıçtan sonra tarih kayıtlarının gösterdiği gibi işler daha da kötüleşti. İktidar Horasanlı ve daha da sonra Türk *gulam*ların ellerine geçtikçe, halifelik sadece ismen var olmuş ve bütün içeriği alınıp zayıflatılmıştı. 929'da Kurtuba Emiri III. Abdurrahman Bağdat'taki Abbasî halifesine meydan okuyarak kendisini halife ilan etmesiyle halifelik parçalandı. Halife Mutasım'ın 1258'de Hülagü Hanın emriyle ayaklar altında çiğnenerek öldürülmesinden üç yıl sonra (Moğollar soylu kanı dökmede

mahirdiler) Mısır'daki Memlüklüler Bağdat'ta kurtulan Abbasî mültecilerinden birini halife yaptılar. 1517'de Osmanlı Sultanı Yavuz Selim Memlükleri yenip Mısır'ı fethettiğinde halifelik Osmanlı hanedanına geçti. Fakat Osmanlı sultanları ancak 18. yüzyılda halife olarak kendi rollerini vurgulamaya başladı.

Bu kısa özette açıkça görünen, halifeliğin kendi tarihi boyunca siyasal gücün/iktidarın merkezi olmadığıdır. Açık olan bir başka şey de halifelik kurumunun çeşitli hanedanlar için (örneğin, Fatımîler, Hafsitler ya da Muğullar) hak iddia edebilecek kadar önemli olması ve çoğu zaman Bağdat halifesinin ve Bağdat halifeliğine iddialarını sürdürenlerin diğer bölgesel halifelere nazaran öncelik ve üstünlük sahibi olmasıdır. Halifeliğin önemi halifenin ordulara kumanda etmesi ve vergi toplamasından değil, bilakis ideolojik pozisyonundan kaynaklanıyordu. Halifeliğin global bir Müslüman kimliğinin yapılandırıldığı bir düğüm noktası -Müslüman kültürel birliğinin bir işareti- olmasının yanında, aynı zamanda o yasa koyucu ile hukuk arasında bir bağdı (Lapidus, 1996: 12). Halifelik İslâmî siyasal yapının merkeziydi; bir halife var oldukça temel gösteren olarak İslâm, devlete yüklenmiş bir şeydi. Kıdemli ulema tarafından kendisine yardım edilen halife İslâm'ın muhtemel siyasal eklemlenmelerini sınırlayabilirdi. Halifelik kurumu İslâm'a görece bir sabitlik ve denge sağlamıştır.

Mustafa Kemal'in yaptığının yankılarının bütün İslâm dünyasında hissedildiğine ve bir anlamda bu tepkileri takiben İslâm dünyasının sınırlarının (dolayısıyla anayasasının) düzenlenebileceğine dikkat çekmek önemlidir. İngiliz Hindistan'ı veya Tunus'taki Müslümanlar Türkiye'de neler yapıldığıyla neden ilgilenmeliydi? Onların ilgileri hilafetin sembolize ettiği aidiyet duyusunun bir işaretiydi -yani, siyasal sınırları aşan bir Ümmet tasavvuru vardı. Hilafetin varlığı Müslümanlar için İslâm dünyası diye birşey düşünmeyi mümkün kılmıştır; Ümmetin bölünmesi ya geçici ya da ikincil (bir durum) olarak görülebilirdi. Hilafetin kaybolmasıyla beraber yeni bir oyunun oynanmaya başladığı açıktı.

Hilafeti kaldırmakla Kemalistler İslâm ve devlet otoritesi arasındaki tortulaşmış -bin yıldan fazla süren- ilişkiyi bozdu. Onların hilafeti kaldırmaları İslâm'ı yeniden aktif hale getirme etkisi yapmıştır. İslâm'ın temel göstereni artık belirli bir kurumsal düzenlemeye sabitlenmiş değildi ki, bu da onun rolünün ne olması gerektiğini yeniden yorumlama işini daha bir kolaylaştırmıştır.

İSLÂM'I MODERNİZE ETME: ATATÜRK'ÜN YOLU (1923-45)

İslâm'ın devletten uzaklaştırılması İslâm'a uyum sağlama ihtiyacı duymayan hegemonik bir söylem inşa etme imkânını yaratmıştır. İslâm artık devlet iktidarı ile ilişkili değildi. Mustafa Kemal'e göre, cumhurbaşkanlığına başlama konuşmasında ilan ettiği gibi, hükümetinin hedefi 'içerde ve dışarıda saygın olan [...] yeni bir ülke, yeni bir toplum, yeni bir devlet' inşa etmekti. Bu yeni Türkiye'nin İslâm ile ne tür ilişkileri olabilirdi? Hilafetin kaldırılmasından önceki tartışmalarda Mustafa Kemal hilafeti kaldırmadaki asıl nedenin İslâm'ı özel bir ahlakî kod olarak korumak olduğu izlenimini vermişti. O devletin İslâm'a müdahale etmemesini, onu politize etmemesini (dolayısıyla kirletmemesini) istedi. Fakat Mustafa Kemal kendi hükümetinin İslâm'a nazik bir ihmal ile davranamayacağının bütünüyle farkındaydı. İslâm'ı hâlâ yeni otoritelere karşı bir desteği harekete geçirmek üzere kullanılma ihtimali vardı. Dolayısıyla (önceki açıklamalarına zıt olarak) İslâm resmîyette devletten uzaklaştırılmış olsa bile o bununla yetinmeyerek, İslâm'ı kendi söylemi içerisinde aktif bir şekilde yeniden yazmaya çalıştı. İslâm'ın Kemalizm içerisinde yeniden yazılması hilafetin kaldırıl-

masını müteakip Büyük Millet Meclisi'nin çıkardığı yasa paketi ile örneklendirilebilir.

Büyük Millet Meclisi'nin hilafeti kaldırdığı aynı gün bütün eğitim kurumlarını doğrudan devlet kontrolüne sokan yasayı çıkardı. Nisan 1924'te şer'i mahkemeler kaldırıldı. 1925'te fes ve 'medeni olmayan' başlıkların giyilmesinin yanında peçeyi de yasaklayan şapka kanunu çıkarıldı. Aynı sene tarikatlar yasa dışı ilan edildi. 1926'da İsviçre medeni hukuku kabul edildi. Nisan 1928'de İslâm'ın tüm kurumsallığı giderilmiş oldu. 1928'de İslâm'ın devlet dini olduğunu söyleyen ifade kaldırıldı ve Latin alfabesi kabul edildi. Bu yasamalar üzerine yeni Türkiye'nin ana hatları çizildi.

Bu reformlar İslâm'ı ve onunla ilişkili olan her şeyi 'yeni Türkiye'den uzaklaştırmak üzere işledi. Oysa bireyler için, İslâm'ın hayatlarındaki rolü hakkında kendilerinin yorum yapabilmelerine izin verilmesi çok önemliydi. Kemalizm söylemi İslâm'ın yalnızca kamu alanından uzaklaştırılmasına razı değildi; onu yeni Türkiye'den tamamen dışlamayı amaçlamıştı. Kemalistlerin İslâm'ı yeniden ifade etme girişimi bu hedef için kullandıkları dört strateji açısından okunabilir: laikleşme, milliyetçilik, modernleşme ve Batılılaşma. İlk iki konu Kemalistlerin ideolojilerini özetlemek için çizdikleri ve Kemalizmin Altı Ok'u dedikleri altı slogan (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve devrimcilik) içerisinde açıkça ifade edilmiştir. Diğer iki konu, modernleşme ve Batılılaşma, bu söylem genelinde daha yayılmış bir şekilde dağıtılmıştır.

Laiklik

Mustafa Kemal hükümeti resmîyette İslâm'a karşı tavrını laiklik olarak belirledi. Laiklik Kemalistlerce 'devlete ve millete ilişkin meselelerde din ve dünyayı' birbirinden ayırma politikası olarak tanımlandı. Mustafa Kemal laikliği modernleşme ve toplumsal değişmenin zorunlu bir unsuru olarak gördü: 'Laiklik sadece devlet ve din kurumunun birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda bireysel zihinlerin geleneksel İslâmi kavram ve pratiklerden kurtulmasıydı' (Shaw, 1977: 384). Komünist işgaline uğramış Arnavutluk, Bosna, Kafkaslar, Orta Volga ve Orta Asya hariç olmak üzere hiçbir Müslüman toplumu Türkiye'ninki gibi bir laikliğe maruz kalmamışlardı. Fakat laiklik İslâm'ın dışlanması değil, İslâm'ın bir din olarak tanımlanmasıydı -ve bu din düşüncesi model olarak hristiyanlığın özgül karakteristiklerinin kullanılmasıyla şekillendirildi. İslâm'ın bu Hıristiyan (oryantalist) tanımı onu kamu/siyaset alanından uzaklaştırdı. Turner'in dikkat çektiği gibi, Kemalistlere göre laiklik Avrupa tarihine göre şekillendirildi (Turner, 1974: 168). Kemalistler ancak İslâm'ı anahtar kamu sektörlerinden dışlamakla modernleşme sürecine girişebileceklerine inanıyordu (Esposito, 1992: 9). Onlara göre modernleşme laiklik üzerine kurulmuştu.

Laikleşme yolundaki Kemalist dürtü İslâm'a ilişkin bir yığın strateji izledi. Birincisi, İslâm'ın bir özel ahlakî kod olması gerektiğini savundu. Bunun altında yatan, İslâm'ın önemini kısıtlayarak ona karşı aktif biçimde düşmanca bir politikanın benimsendiği ikinci bir stratejidir. Bu, yasama faaliyetleri açısından görülebilir: Örneğin, Kemalist hükümetin beş yüz metre yarıçapta yaşayan Müslümanlar için ancak bir tane caminin olması gerektiği yönündeki kararı. Bu kararı ihlal eden her cami yıkıldı ya da din dışı bir amaca uygun olarak kullanıldı, örneğin depoya/ambara çevrildi. 1950'lere kadar yeni hiçbir cami inşa edilmedi (F. Ahmad, 1993: 91). Üçüncü strateji İslâm'ı Kemalizmin antagonist diğeri olarak kullanma politikasıydı. İslâm sürekli olarak Kemalist söylemin 'kurucu dışı' olarak tanımlanıyordu.

Milliyetçilik

Kemalistler meşru ve bilimsel olan tek siyasal toplum biçimi olarak Westfalya ulus

devlet modelini anladılar. Balkan savaşlarının sona ermesi ve Kemalist Cumhuriyet'in kurulması arasındaki dönemde Osmanlı entelektüelleri arasında milliyetçilik iki büyük şekil aldı: Birincisi, panturanizmi -Ege'den Orta Asya'ya kadar bütün Türklerin tek bir devletin parçası olması gerektiğini ileri süren argümanı- savunanlar vardı. İkincisi, milliyetçi duygularını Anadolu hatları içerisinde kültürel, linguistik ve etnik olarak homojen bir devlet kurmakla sınırlayan Türkçüler vardı. Mustafa Kemal bu ikinci tip milliyetçiliği desteklemiştir. Sonuç olarak Türkiye'de milliyetçilik ayrılıkçı istemlere karşı Cumhuriyet'in bütünlüğünü koruma manasına gelmektedir. Milliyetçilik sadece Türklere uygulanabilecek bir prensipti; Osmanlı Devleti'nin çok uluslu özelliğinin üstesinden gelmek ve onun yerine daha homojen bir şey koymak için bir araçtı.

Çakışan sadakatleri, lisanları ve toplumsal ağları ihtiva etme yetisiyle Osmanlı'daki siyasal toplum modeli, bütün toplumsal sınırların ulus devletin siyasal sınırlarına tekabül ettiğini varsayan Westfalya modeliyle karşıtlanmıştır. Osmanlı modelinin böyle farklı unsurları çevrelemedeki yetisi onun gücünün bir işareti olmaktan ziyade yozlaşmış karakterinin delili olarak sunuldu. Bunun bir sonucu da Kemalizmin Kürt kimliğini dışlamasını ifade etmesiydi. Hilafetin ve Osmanlı devletinin 'ulusal olmayan mantığı' içerisinde çevrelenebilen Kürtler Westfalya modelinin parametreleri içerisine yerleştirilemedi. Kemalist proje sadece Westfalya ulus devletine uyarlanmış yeni bir anayasal düzenlemeyi kurmaya çalışmakla kalmadı, bilakis milliyetçiliğe dayanan yeni bir öznelliği de ifade etti. Kemalizme göre, siyasal özne olarak Müslümanın yerine geçmesi için 'Türk'ün keşfedilmesi gerekliydi, çünkü Müslüman öznelliği 'ulus mantığını' zedeliyordu (Bkz. Yeğen, 1996: 217-20),

Bu yeni 'Türk öznelliğini' yaymak için Kemalist proje yeni bir zaman düzeni oluşturmak için arayışlara başladı. Bu amaçla 1932 ve 1937'deki Türk Tarih Konferansları 'Türk Tarih Tezin'i ileri sürdü. Dindar topluma dayanan Osmanlı tarihinin yerine Sümer, Akad, İslâm ve Batı medeniyetlerinin gelişiminde Orta Asya'dan başlayan göçü vurgulayan Türk insanının 'ulusal tarihi' kondu (Lewis, 1961: 62-73; Toprak, 1981, bilhassa 3. bölüm). Tarihî anlatılar hem bir soy kütüğü (şimdiyi belirli bir geçmiş bağlamında yerleştiren geçmiş izahları) hem de bir teleoloji (orijin momentinden gelen bir zorunluluk ilişkileri olarak gelecek ufuklarının inşâsı) sağlamaktadır. 'Türk Tarih Tezi' Kemalist proje için daha antik, Türk ulusal kimliğini merkeze alan daha temel bir tarih lehine Osmanlı geçmişini silen bir kolektif hafıza inşasında bir araç oldu. Milliyetçiliğin Kemalist proje üzerindeki etkisi zaman içerisinde hem ileriye hem de geriye doğru uzanmasının yanı sıra mekânın organizasyonu için de bir model sağlıyordu.

Modernleşme

Modern Türkiye tarihinde Kemalizmin Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra bir kopuşa işaret ettiği konusunda bir tartışma vardır. Kemalist projeyi, Tanzimat'la başlayan Osmanlı toplumunu modernleştirmeye yönelik muhtelif girişimlerin bir devamı olarak görmek kolaydır. Bu reformlar Babıâli'nin geçmişteki korkunç şanını durdurmaya yönelik girişimlerdir. Bunlar yapay bir seviyede diğer Batı dışı toplumların (örneğin Japonya) 'Avrupa mucizesi' dedikleri girişimlerine benzerdir. Ancak Osmanlı liderliğine göre, 'Avrupa mucizesi' ile iştigal etme Osmanlı Devleti'ni kurtarmayı merkeze almıştı. Yani, Reşit Paşa, Ali Paşa, Mithat Paşa gibi büyük reformcu bürokratlar ve Sultan II. Abdülhamit Avrupalı büyük güçlerin 'Avrupa'nın hasta adamının' çöküşünü bekleyerek üzerinde dolaştıkları 19. yüzyılın uluslararası talan ikliminde Osmanlı İmparatorluğu'nu başarılı bir şekilde reka-

bet edebilir hale getirmek arzusuyla motive olmuşlardı. Osmanlı reformcularına göre modernleşmenin hedefi Avrupalı güçlerin taleplerine direnmekte başarılı olmaktı. Dolayısıyla reformların çoğu askerî ve idarî seviyede yoğunlaşmıştır.

Kemalizm İslâm'ı, Kemalist projenin modernleşmesine antagonizmi açısından yazmaktadır (Cizre-Sakallıoğlu, 1994: 255). Bundan dolayı Kemalist söylemdeki modernleşme, modernleşmeyi devletin gücünü geliştirme tekniği olarak arayan Osmanlı reformcularınınkinden farklı bir anlama sahipti. Mustafa Kemal modernleşmeyi bir teknik olarak değil, bir proje olarak gördü. Modernleşmenin, amaca giden bir yol olmaktan ziyade bizatihi bir amaç olmaya varan bu dönüşümü Batılılaşma ve modernleşme arasında bir karışıklığın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Batılılaşma

Kemalistler tarihin belirli bir ilerleme tarzını takip ettiği tek doğrusal (*unilinear*) bir tarih görüşüne sahipti. Bu görüşte en ileri konumu Avrupa medeniyetleri işgal ediyordu. Kemalistlere göre modern olmak Avrupalılar gibi olmak anlamına geliyordu. Turner'ın dediği gibi, Mustafa Kemal'in reform programı 'Avrupa'yı uyarlanacak spesifik bir model olarak alması itibariyle kasıtlı olarak taklitçi idi' (Turner, 1974: 168). Bu taklitçi özelliğini meşrulaştırmanın bir yolu modernleşmenin ancak Avrupa medeniyetlerini mümkün kılan koşulların yaratılmasıyla mümkün olabileceği argümanıdır. Avrupa medeniyetlerinin ön koşulları Avrupa kültürel pratikleri olduğundan bütünüyle modernleşmek için Avrupa kültürü yeniden üretilmek zorundaydı. Diğer bir deyişle modernleşme sosyal ve kültürel dönüşüm olmaksızın yapılamazdı. Mustafa Kemal ve takipçilerine göre Avrupa mucizesi ancak taklit edilebilir, ikilenebilir ve kopya edilebilirdi; o basitçe bir ilham kaynağı olamazdı, bir kopyalama olmak zorundaydı. Fakat Kemalistler sadece kurumsal dönüşüme razı değillerdi. Onların Batılılaşma girişimleri sadece Batılı kurumların kurulmasıyla sona ermedi. Turner'ın izah ettiği gibi: 'Türk laikleşmesinin taklitçi özelliği kişisel bazda giyinme, yazma ve alışkanlıklar açısından detaylı şekilde yürütülmek zorundaydı' (*a.g.e.*: 167). Bundan dolayı, örneğin, Kemalistler balo salonunda dansları başlatmakta, geleneksel Türk müziği yerine operayı getirmekte böylesi bir telaş yaptı (F. Ahmad, 1993: 87).

Kemalistler modern olmak için Batılı olmak zorunda olduklarına inanıyordu; aynı zamanda hem Doğulu hem de Batılı olunamazdı. Kemalist söylemde İslâm Doğu'nun tipik özelliği olarak sunuldu. Kemalist Türkler Doğulu olmayı durdurmak ve Avrupalı olmaya başlamak zorundaydı; Doğu ile ilgili her türlü bağlantıyı yok etmek zorundaydı ve kendilerini Batı'nın bir parçası olarak tanımlamak zorundaydı. Bununla birlikte, hem Batı hem de Doğu'nun kurucusu olan, Batı ve Doğu arasındaki bu zıtlık Kemalistlerin kendi içlerindeki Doğulu olanı reddetmek ve bastırmak suretiyle Batılı kimliklerini öne sürmeye zorlamıştır. 1924-28 yılları arasında Türkiye'de çıkarılan yasalar, Mustafa Kemal'in Batı medeniyetinin değerlerini telaffuz etmesi, partinin laisizm programına imtiyaz tanıyan Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 manifestosu vs... bunların hepsi Kemalizmin Batı ve ötekisi arasındaki zıtlık yoluyla nasıl işlediğini -ve kendilerini bu 'şedit hiyerarşinin' hangi tarafında konumlandırmak istediğini- gösteren ölçütlerdir. (Derrida batı metafiziğinin ikili mantığını tasvir etmek için 'şedit hiyerarşi' terimini kullanmaktadır, bkz., Derrida, 1987: 48-52).

Modernleşmek için Kemalistler Batılılaşmak zorundaydı, fakat Batılılaşmanın tabiatı Doğululaşma mecburiyetini içeriyordu, çünkü ancak Batılı olmayanı yani Doğulu olanı Batılılaştırabilirsiniz. Bu nedenle Batılılaştırmak için önce Doğululaştırmak zorundasınız: Batılılaşmayı bir panzehir olarak ileri sürmeden önce Do-

ğulu olan sunulmak zorundadır. Batı adına Doğu'yu reddetmek Doğu'nun 'Doğu' olarak ifade edilmesi anlamına geliyordu. Yani, İslâm toplumları Batı toplumlarından farkları bakımından tanımlanmak zorundaydı -fakat bu tanımlama Batı tarafından dile getirilen şekliyle aralarındaki fark bakımından yapılmak zorundaydı. Böylece Kemalistler kendilerini modernleştirebilmek için iki yönlü bir işlem yapmak zorundaydı: Bir taraftan Batı'yı sıhhatli ve bütün görünüyor kılmak için İslâm toplumlarını, katlanmak zorunda olduğu hastalıklardan dolayı acı çeken Doğulu olarak göstermek zorundaydılar. İslâm toplumlarındaki modernitenin gelişmesinde İslâm'ın geri bıraktırıcı etkisi hakkında konuşmak zorundaydılar.

Diğer taraftan Kemalistler Doğu'nun hastalıkları için çarenin Batı ilacı olduğunu iddia ettiler. Müslüman toplumları Doğululuktan çıkarmak (de-oryantalize etmek) gerekliydi, ve de-oryantalizasyon eylemi kendi içerisindeki ilkel doğasının üstesinden gelecekti. İslâm toplumları bağlamında de-oryantalizasyon de-İslâmizasyon demekti. Dolayısıyla, Kemalistler kendilerini paradoksal bir durum içerisinde buldular: Batılı olmak için Doğu reddedilmek zorundaydı. Reddetme Derrida'nın dediği gibi 'çok sert' (*superhard*) olmak zorundaydı; gramatik ve mantıksal bir örneğin, belirsizlik kabul etmeyen sağlamlığına sahip olmak zorundaydı (Staten, 1984: 151-2). Fakat Said'in deyişiyle 'Doğuyu Doğululaştıran' Kemalistlerin kendileriydi (Said, 1985: 5-6 ve 65-7). Yani, Kemalistlerin Doğu'yu reddetmeleri Doğulu bir kimliği ifade edebilme ve devam ettirebilme olarak onlara dayanmıştır.

Kemalistlere göre bu Batılılaşma ve Doğululaşma paradoksuyla baş edebilmenin tek yolu Doğululuğu İslâm üzerinde sabitlemekti; zira Doğu'ya şekil veren İslâm'dı. Öyleyse İslâm Doğulu kimliğin bir işareti olmuştu. Dolayısıyla Kemalistler Batılılaşmak için de-İslâmizasyonun zorunlu olduğunu görebildiler -yani, kendi toplumlarından İslâm'ın etkisini uzaklaştırmak zorundaydılar. Onlar ancak İslâm'ı uzaklaştırmak suretiyle Doğu'nun bir parçası olmayı durdurabilir ve gerçek anlamda Batılı olabilirlerdi.

KEMALİZMİN ETKİSİ

Mustafa Kemal'in reformcu programı Türkiye dışında yaşayan diğer Müslümanlar üzerinde de önemli etkiler yaptı. Sözgelimi, Rıza Han açıkça Atatürk'ün politikalarını takip etti. İslâm dünyasında önemli ölçüde entelektüel enerji Mustafa Kemal'in reformlarını ve diğer İslâm topraklarındaki genel uygulanabilirliğini tartışmaya adanmıştı. Örneğin El-Husri gibi bir pan-Arabizm ideologu Mustafa Kemal'in reformlarını tarihin ilerlemesi tarafından onaylanmış gördü (Cleveland, 1983: 15-16). Sömürgeden kurtulmayı (de-kolonizasyonu) müteakip ortaya çıkan Müslüman rejimler Kemalist reformların başlıca ilkelerine benzerlik gösteriyorlardı. Şimdiye kadar Türkiye'de yeni Cumhuriyet'in kurulması döneminde (1923-45) ortaya çıkan Kemalizm söylemi üzerine odaklandım. Oysa benim Kemalizme ilgim Osmanlı sonrası Türkiye'nin bir analizini sağlamak değil, bilakis Mustafa Kemal'in fikirlerinin ve politikalarının Türkiye'nin ötesinde sahip olduğu geniş önemi göstermektir. Hilafetin kaldırılması ve dünyadaki en güçlü Müslüman devleti Batılılaştırma projesi Kemalizmin Türkiye'ye özgü basit bir yerel fenomen olarak düşünülemeyeceği anlamına geliyordu. Mustafa Kemal'in daha geniş bir İslâm dünyası için yeni bir siyasal paradigma kurmadaki rolü kabullenilirken, genelde Kemalizm çalışmaları Türk incelemeleri alanında sınırlı kalma eğiliminde olmuştur.

Pakistan'ın 1947'deki bağımsızlığıyla başlayan, Müslümanların çoğunluk bölgelerde iktidara gelen sömürge sonrası rejimleri, İslâmcı fundamentalizm literatürünün yapma eğiliminde olduğu gibi, 'la-

ikleştirici' veya 'modernleştirici' ya da 'milliyetçi' olarak tanımlamıyorum. Bense bunları Kemalist olarak tasvir edeceğim. Bu rejimleri Kemalizm metaforu yoluyla tanımlamakla çok değişik türdeki siyasal sistemleri, jeopolitik durumları vs. genelleştirdiğimin farkındayım. Savunma olarak Kemalizmin, bu rejimleri tasvir etmek için alışkanlıkla kullanılan 'milliyetçi' ya da 'sekülarist' gibi terimlerden kesinlikle daha spesifik olduğunu söyleyebilirim. Ayrıca İslâm'ın siyasal rolü hakkındaki politikalarında bu rejimler arasında bazı ailevî benzerlikleri vardır. Bu rejimler hilafetin olmadığı bir dünyada doğdular ve İslâm'ın kendi siyasal söylemlerinin temel göstereni olarak kullanılmasını reddetmede hepsi müttefikti. İslâm'ın siyasal düzenin temel göstereni olmasından, sadece diğer bir unsur olmaya doğru yaşadığı bu dönüşüm benim bu rejimleri Kemalist olarak tasvir etmemin nedenidir. Buradan itibaren Kemalizm terimini kullandığımda Mustafa Kemal'in spesifik söylemsel pratiklerine değil, bilakis Mustafa Kemal tarafından gelişimi mümkün kılınan ve Mustafa Kemal'in temel varsayımlarını paylaşan bir perspektif üzerine kurulan daha genel bir söyleme atıfta bulunacağım. Diğer bir deyişle Kemalizm, İslâm'ın artık siyasal düzenin temel göstereni olmadığı İslâm dünyasındaki hegemonik bir siyasal söylemi tasvir etmektedir.

Tabii ki İslâm'la uğraşmada bütün Kemalist rejimler aynı stratejiye sahip değildi. Bazı Kemalist rejimlerde İslâm'ın nasıl yazılması gerektiğine ilişkin muhtelif tutumlar tespit etmek mümkündür.

Pehlevi Stratejisi

Bu stratejide İslâm temel gösteren olmaktan uzaklaştırılmıştır ve uzaklaştırılması onun bir 'yabancı emperyalist ideoloji' olarak yeniden yazılmasıyla yapılmıştır. Bu stratejinin amacı, İslâm'ın bir kopuş - söz konusu toplumun 'hakiki' kimliğinin bir tahrifi- olarak göründüğü bir tarih anlatımı için İslâm öncesi unsurları kullanmaya çalışmaktır. İslâmî olmayan bir miras iddiası İslâm'ı sivil toplumun söylemsel pratiklerinden ayırmak için kullanıldı. Bu stratejinin en iyi örneği İran Pehlevîleri olmuştur.

İran'ın Aryan bir toplum olarak sınıflandırılması semitik İslâm'ın sorunlu yönlerini vurgulamaya yardımcı olmuştur. Çünkü o zamanlar dolaşan ırksallaştırılmış söylemlerde gelişme ve ırk ayrılamaz bir şekilde birbirine bağlanmış ve İran'ın gelişmesindeki başarısızlık olsa olsa ancak onun 'semitizasyonu'nun -yani İran'ın İslâmî fethinin- sonucu olabilecekti. Böyle bir argüman Rıza Han (ırkî söylemin ihtiraslı tüketicisi) ve takipçileri için İran'ın geri kalmışlığı için bir açıklama ve İran'ın geleceği için bir reçete olarak çok çekiciydi. Bu argümanlar aynı zamanda İran toplumunun bazı bölgelerinde bulunabilecek Arap karşıtlığı üzerine inşâ edildi.

Aryanist ideoloji en tumturaklı ifadesini Muhammed Rıza'nın 1971-77 dönemindeki yönetiminde buldu. Bu dönemde Muhammed Rıza kendi kimliğini aryan kültürel değerleri üzerine kurulmuş bir 'Büyük Medeniyet' bakımından inşâ etmek için İslâm öncesi İran geçmişinin temalarını kullandı. Bu amaçla İran'ın İslâm öncesi geçmişini vurgulamak için dizayn edilmiş bir yığın politika başlattı, örneğin Sasanî ve Akatlar bölgelerinin kazılması gibi arkeolojik projelerin desteklenmesi; Persepolis'te yapılan 'sürekli monarşinin 2500. yılı' kutlamaları; İslâmî takvim yerine Büyük Cyrus'ın tahta çıkışına dayanan yeni bir takvimin kabulü. İlave olarak, 'Semitik istila' ve İran'ın geri kalmasının temel nedeni olmasından dolayı İslâm'ı yeniden tanımlama girişimleri yapıldı.

İran şahından başka, benzer bir stratejinin özellikle Nasır'ın 1967'deki yenilgiyi müteakip Mısır milliyetçiliğine dönmesiyle Nasırizm söyleminde sahnelendiği görülebilir. Benzer bir tutum Cezayirli kimliğini doğululuğu/İslâmîliği bakımından değil de, 'Akdenizliliği' açısından anlatan bazı FIS karşıtı Cezayirlilerin söyleminde

bulunabilir. Irak'ın Baas rejimi de tarihinin büyük kısmında bu stratejiyi izlemiştir. Örneğin, rejim, İslâm öncesi mirasını vurgulamak için bir yığın tedbirler aldı. Rejimin savaş propagandasında Mezopotamya sembollerinin kullanılması, Babil'in yeniden inşa edilmesi projesi, rejimin arkeolojiye yatırım yapması vs. bunlar arasındadır. Bu Mezopotamyacılık politikası Baas Rejimi'nin daha çok milliyetçi ve daha az Panarap Irak vizyonuna dönüşünde anahtar unsurdur. Nitekim, Irak'ın İran'la savaşının sonuçlarından bir tanesi seküler Baasçıların giderek İslâmî metaforları kullanmaya başlamasıdır.

Sözde Halife Stratejisi

Kemalizmin bu versiyonunda İslâm siyasal düzenin içine alınmıştır. Sözde (*quasi*) hilafet denilebilecek -yani, hukukun yetkili bir halefinin/okuyucusunun inşası denilebilecek- bir kurum aracılığıyla devlet iktidarına eklemlenmiştir. Bu strateji, soy kütüğüne dayanan iddialar ileri sürmekle (Ürdün Kralı Hüseyin gibi); soy kütüğüne dayanan iddialar uydurmak ve inananların komutanı gibi halifeye özgü sıfatları üstlenmekle (Fas Kralı Hasan gibi); ya da kutsal şehirlerin koruyucusu gibi (Suudi stratejisi bu şekildedir) başka bir kurumsal aracı kullanarak uygulanmaktadır. İslâm'ın yakinen devlete bağlı olduğu böylesi durumları üretmeye yönelik girişimlerin hepsi Kemalizm söyleminin içinde kalmaktadır. Çünkü millet hâlâ siyasal düzenin düğüm noktası olarak kullanılmaktadır. Modernleşme düşüncesi hâlâ taklitçidir (Doğu Avrupa devlet sosyalizminden ziyade Kuzey Atlantik baskın model olma eğilimindedir). Otantiklik lügatçesi kullanılarak bazı pratikler Batılı, dolayısıyla uygunsuz bulunurken (anlamlı bir seçimde oy kullanma gibi), bazı Batılı pratikler de İslâmi söylem açısından yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır (örneğin yöneticinin yönetilene danıştığı *şura* pratiği demokrasi modeli olmaktadır).

Yukarıdaki iki örnek Kemalizmin muhtemel bütün stratejilerini tüketmeyi iddia etmemekle beraber, Kemalizm söylemi içerisinde İslâm'ın siyasal düzenin temel göstereni olamayacağı hususunda temel (fundamental) bir anlaşmanın olduğunu örneklemeye yeterlidir. Bu belirli bir Kemalist rejim için de (daha az ya da daha çok önemli) bir unsur olabilir fakat Kemalizmin söylemsellik sahasını birleştiremez.

Kemalizmin İslâm'ın rolü üzerindeki etkisi iki yönlüdür. Birincisi, Kemalistlerin politikası İslâm'ı yeniden aktif hale getirmiştir -yani, Kemalistlerin müdahaleleri İslâm'ın olumsallığını ve belirli hegemonik yapılarla eklemlenmesini ortaya çıkardı. Müslüman toplumları ve İslâm arasındaki ilişkiyi problematik olmayan bir tarzda düşünmek mümkün oldu. Post-İslâmî bir düzen olasılığı çağırıldı. İkincisi, Kemalistler ayrıca İslâm'ı kendilerinin dışsalı olarak yazmaya çalıştılar. Kemalizme tutarlılığını kazandıran İslâm ile Kemalizm arasındaki işte bu antagonizma olmuştur. İslâm'ın çözülüşü Kemalistlerin İslâm'ı antagonist bir unsur olarak ifade etme girişimleriyle durduruldu. İslâm ucu açık müdahalelerin bir öznesi olabilirdi, çünkü Kemalizm ta başından beri İslâm'ı Kemalist söylemin sınırlarını çizen gösterenler zincirine yeniden eklemlemeye çalıştı. İslâm'ın Kemalist kurgusu ilkellik, gelenek ve anti-modernite için bir metafora dönüştü. İslâm'ın bu tarz okunması, İslâm'ın Kemalist yetkililerin ulaşamadığı diğer çeşitli söylemlerdeki ehemmiyetinden dolayı hegemonik olamazdı. Örneğin, İslâm Müslümanların etik üzerine söylemlerini bütünleyici bir etiket olarak işlemeye devam etti. İslâm'ın diğer söylemsel ufuklarda varlığını devam ettirmesi, İslâm'ın farklı bir söylemsel konfigürasyonunun tam hâkimiyet için mücadele ettiği bir tartışma alanı olma imkânını yaratmıştır. Paradoksal olarak, Kemalistler İslâm'ı depolitize etmedi fakat siyasal düzen kurgularında İslâm'ı merkezden uzaklaştırmakla, onu yerinden ederek ve

yeniden yazılmaya müsait olduğu genel kültüre yayarak politize ettiler.

İslâm'ın geçerliliği (*availablity*) Kemalist hegemonyaya meydan okuyan siyasal bir söylemde merkezî unsur olması anlamına gelmemektedir. Ancak 1970'lerin başlarından itibarendir ki İslâm Kemalizme karşı siyasal muhalefette yer almaya başladı. İslâmcılığın yükselişi ancak İslâm'ın geçerliliğinin karşı hegemonik bir söyleme eklemlenmesiyle mümkün oldu. Yani, İslâm'ın geçerliliği bize İslâm'ı temel gösteren olarak yeniden yazmaya çalışan bir siyasal projenin imkân durumu (*condition of possibility*) hakkında bir şey söylemez. Bu İslâmcı projenin Kemalist hegemonyanın en büyük meydan okuyucusu haline nasıl geldiğini bize söylemez. Yalnızca İslâmî lügatçenin geçerliliği İslâm etrafında örgütlenen bir söylemin nasıl olup da Kemalist hegemonyaya meydan okuyabildiğini açıklamakta yetersizdir. Sorulması gereken soru, diğer bazı söylemlerin siyasal olarak marjinal varlıklarını devam ettirirken bazı söylemlerin nasıl olup da belirli şartlar altında karşı hegemonik olduğudur. Başkasının değil de, bir söylemin siyasal olarak merkezî hale gelmesini açıklamak mümkün müdür?

GEÇERLİLİK VE HEGEMONYA

Temelcilik karşıtı (*anti-foundationalist*) geniş bir epistemolojik çerçeve içinde benim çalıştığım gibi çalışıldığında yukarıdaki soruya, benim konuma çok yardımcı olmayacağını hissettiğim, bir yığın cevap ortaya çıkar: Örneğin, siyasal söylemlerin ortaya çıkışını, teleolojik bir siyaset anlayışıyla veya bir ekonomizm biçimiyle ilişkili olarak açıklayan cevaplar. Bu yaklaşımlar başarılı bir biçimde eleştirilmiştir. Fakat anti-temelci bir perspektiften bile, sosyal analizlere anti-temelcilik aracılığıyla yaklaşmaya çalışanlara anti-temelciliği eleştirenler tarafından hazırlanan tuzağa (yani, ne olsa gider: anti-temelcilik tarihin tesadüflere bağlı kılınması [*randomize*] anlamına gelir) düşmek istenmedikçe, bu soru yeterli bir tepki gerektirmektedir. *Randomize* etme işinden kaçınmak için geçerlilik kategorisini geliştirmenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Laclau geçerliliği bazı söylemlerin bunalım dönemlerinde nasıl diğerlerinden daha başarılı olarak kendilerini ispat ettiklerini açıklamaya çalışırken kullanmaktadır. Laclau, eğer bir sosyal bunalım bütün söylemsel düzeni sarsacak kadar yeterince şiddetliyse sadece geçerlilik 'belirli bir söylemin zaferini sağlamak için yeterlidir' fikrini öneriyor görünmektedir (Laclau, 1990: 66). Diğer bir deyişle, bir söylem kendi içindeki herhangi bir nitelikten dolayı değil, aksi halde tamamen parçalanmış dünyada tek tutarlı yapı olmasından dolayı muzaffer olabilir. Eğer Laclau'nun argümanını kabul edersek İslâmcılığın doğuşunu şu şekilde açıklayabiliriz: İslâmcılık Kemalizme bir meydan okuma olarak doğmaktadır. Çünkü Müslüman toplumların sosyal düzeni o kadar düzensizleşmektedir ki, İslâm tek istikrar noktası olarak kalmaktadır. Bundan dolayı İslâm etrafındaki söylemler düzen vadeden tek söylem olur. Bu resim Laclau'nun sunduğu bir şartla daha da genişletilebilir: 'Bir söylemin kabulü onun güvenilirliğine bağlıdır' (aynı yer). Buradan, sunulan şeyin gerçekte temelci siyasal analizin bir başka formu olduğu sonucuna varabilir. Bütün bunlardan sonra 'geçerlilik' ve 'güvenilirlik' kategorilerinin rolü, siyaset bilimcilerin açıklamaları sendelemeye başladığında başvurdukları 'gelenek' veya 'siyasal kültür' gibi alışılmış metaforlara çok benzer görünmektedir (Elkins ve Simeon, 1979: 127). Laclau hegemonik bir söylemin hammaddesinin orada öyle keşfedilmeyi beklediği iddiasını destekler gözükmektedir. şüphesiz İslâm'ın geçerliliği zorunlu olarak karşı hegemonik bir projenin kurucu parçası olarak kullanılması anlamına gelmez. Laclau'nun argümanını takip edecek olursak

İslâm'ı yerleştirmeye çalışmakla harcadığımız bütün zamanın boşa gittiği sonucuna varmak zorundayız. İslâm basitçe 'orada' Müslüman toplumlardadır ve mevcut düzene karşı siyasal muhalefetin temel parçası haline gelmesinde şaşılacak pek bir şey yoktur: O zaten öyle olmak durumundaydı. Laclau, siyaseti tesadüfe bağlı kılmaktan ziyade onu 'siyasal kültür' özselleştirici bir nosyona nazaran ikincil kılmak istiyor görünmektedir.

Sorun şundan kaynaklanmaktadır ki, ilgili bölümde Laclau'nun asıl amacı söylemin içeriği ile hegemonize etmeye çalıştığı organik kriz arasında gerekli bir mütekabiliyetin olmadığını göstermektir. Dolayısıyla Laclau, argümanı yeterince geliştirmemekte ve sonuç olarak bazı karışıklıklara yol açmaktadır.

Argümanı iki kısımda açıklamaya çalışalım. Birincisi, karışıklığın başlıca kaynağı geçerlilik düşüncesinde nelerin ihtiva edildiğinin açıkça görülememesidir. Laclau 'geçerliliği' sıradan anlamında kullanıyor görünmekte fakat daha özenli çağrışımlarını ima etmektedir. Genel Heideggerci anlamda geçerli olan, elde hazır olandır (*ready at hand*). Şimdi, elde hazır olan eldeki görev ile belirlenmektedir. Potansiyel olarak kullanıma konulabilecek durumda hazır olan çok şey vardır. Bir atölyede marangozun birçok aleti olacaktır: çekiç, testere, keski vs. Bu aletlerin herhangi birinin geçerlilik (elde edilebilirlik/*availability*) durumu sadece aletlerin atölyede bulunuyor olmasına değil, aynı zamanda marangozun yapmak istediği işin varlığına bağlıdır. Çekiçleme için ihtiyaç çekicin kullanım için hazır olmasını gerektirmektedir. Laclau'ya göre geçerli söylem yukarıdaki örnekte atölyedeki aletlerin mevcudiyetine (*presence*) benzememektedir. Nazi kontrolünün sağlanmasında kararlı olan sadece üyeleri ve manifestoları ile Nazi Partisi ya da Gobineau'dan metinler, Sion Protokolleri ve 20. yüzyıl başlarındaki Avrupa toplumunun salon ve caddelerinin etrafında dolaşmakta olan ırkçı anlatılar değildir. Nazi söylemi korkutulmuş Alman orta sınıfının, uzun depresyon gecesinde tesadüfen bulduğu açılmamış bir kitap gibi ortada öylece yatıyor değildi. Böyle bir geçerlilik anlayışı onu, olan (elde mevcut=*present at hand*) ile karıştırır; bir söylemin geçerliliği bir söylemin nesnel varoluşu ile aynı şey değildir. Bir söylem ifade edilmek suretiyle geçerli hale gelir. İslâm'ın varoluşu İslâmcılığı açıklayamaz.

Öyleyse hangi söylemin geçerli olduğunu nasıl biliriz? Bu da karışıklığın ikinci temel kaynağıdır: bir hegemonyanın inşası nereye kadar bu hegemonyaya başka bir alternatif olmadığı şeklinde okunabilir? Her hegemonik ifadenin (*articulation*/eklemlenme) önemli bir parçası onu mümkün olan tek sonuç olarak gören bir yorumun kurulmasıdır. Bu bütün alternatiflerin bastırılması anlamındadır. 'Alternatifsizlik' durumunun geriye dönük bu inşası hegemonik hale gelmiş olan söylemin yegâne geçerliliğinin onayı olarak okunamaz. Bir alternatifin olmayışı zaferin bir ödülüdür, sebebi değil. Örneğin, Weimar Cumhuriyeti'nde komünist bir söylem de geçerliydi. Nazi hegemonyası karara ilişkin hafızayı silerek kendisini Almanya'nın bunalımı için gerekli ve tek tedavi olarak sunabildi. Bir başka örnek vermek gerekirse devrim öncesi İran'da komünist, liberal ve milliyetçi söylemlerin hepsi geçerliydi. Humeyni'nin İslâmcılığının ortaya çıkması kaçınılmaz olmadığı gibi alternatif söylemlerin olmamasının bir sonucu da değildi. Bilakis Humeyni'nin hegemonyası siyasal bir mücadelenin ürünü olarak kuruluyordu. Hegemonyanın oluşumunun olumsal bir işlem olduğu konusunda Laclau'nun çok kararlı olduğu, ilgili paragrafın bağlamından açıkça anlaşılmaktadır. Hegemonik bir alternatifin olmadığını iddia etmek belli bir hegemonyayı zorunlu kılmak olur.

Aşikâr olmayan ve vurgulanması gereken şey bütün söylemlerin herhangi bir

sosyal bağlamda eşit derecede geçerli olmadığıdır. Bu bağlamda Laclau'nun güvenilirlik üzerine yorumları daha iyi takdir edilebilir. Çünkü bir söylemin geçerliliğinin eşit olmaması toplumsal olanı oluşturan şeydir. Geçerliliğin bu eşitsizliği, doldurulması gereken söylemsel alan ile bu arayı kapatmaya çalışan söylem arasındaki mütekabiliyet ihtimalini sınırlar. Güvenirlik bu eşitsizliğin bir yansımasıdır; hegemonik mücadeleye dışsal olan bir filtre gibi hareket eden statik bir paravan değil, fakat o mücadelenin bir parçasıdır. Geçerliliğin eşitsizliği değiştikçe güvenilir olan da aynı şekilde değişir. Tarihî özgüllük (geçerliliğin eşitsizliği) konusundan kültürel özcülük (önceden-verili eşitsizlik) konusuna kaymamak için dikkatli olmak zorundayız. Geçerliliğin eşitsizliği belli bir özün epifenomeninden ziyade tortulaşmış iktidar mücadelesinin bir yansımasından ibarettir. İslâmcılık sadece İslâm'ın bir yansıması değildir, fakat daha ziyade İslâm'ın geçerliliğini Kemalist *anciens régimes*'in altını kazımanın bir yolu olarak alan siyasal bir söylemdir. İslâmcılık İslâm'ın geçerliliğini kullanmakta, fakat aynı zamanda İslâm'ın geçerliliğini artırmaktadır. Diğer bir deyişle İslâmcılık İslâm etrafında organize olmaktadır, fakat bu iki yönlü bir süreçtir. Çünkü İslâmcılık aynı zamanda İslâm'ı organize etmektedir. İslâmcılığın karşı hegemonik bir söylem olarak ifade edilmesi eldeki görevi - düzeni inşa görevini- içermektedir. İslâm'ın geçerliliği ve İslâmcıların bu özel görevi kaydedişleri (bir İslâmî devlet açısından yeni bir siyasal düzenin inşası) zorunlu değil ancak muhtemel bir sonuçtur. Gramsci'nin belirttiği gibi *ancien régime* yeni bir düzen doğmadan düşmek zorundadır. İslâmcılık imkânı yalnızca İslâm'ın geçerliliğine bağımlı olmamış, aynı zamanda Kemalizmin erozyonunu da gerektirmiştir. İyi de, İslâmcıların Kemalist söylemin başarısızlığından faydalanmaları neden gerekli olsun ki? Bazı akademisyenler bu sonucu şu gerçeğe atıfta bulunarak açıklamışlardır: Milliyetçiler iktidardaydı, komünistler hapisteydi, bu yüzden bertaraf etme sürecinin sonucunda devrim işi İslâmcıların üzerinde kaldı. Argümanın hatırına bu tanımın geçerliliğini kabul etsek bile, Kemalist rejimlerin başarısızlıklarının neden liberalizm ya da sosyal demokrasi gibi diğer söylemler için bir zemin oluşturmadığı hâlâ açık değildir.

Kemalizm, kendi otorite bunalımının karşısında krize tek çözümün İslâm'da bulunacağını iddia eden daha yüksek sesli tepkiler buldu. Diğer bir deyişle, Kemalizmin krizine çözüm için İslâmcı program Kemalist rejimin devamına karşı artan bir kesinlik ve güvenle tek geçerli alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm dünyasının büyük kısmında siyasal tercih Kemalizm ve İslâmcılık arasında kutuplaşmıştır. Yöneltilmesi gereken soru şudur: Bu kutuplaşmaya sebebiyet veren etkenler nelerdir? Ya da başka bir deyişle: Nasıl olmuş da Kemalizme muhalefeti İslâmcılar açıkça tekellerine almışlardır? Kemalizmin başarısızlıkları, İslâmcılığın nasıl bu başarısızlıklardan başlıca faydalanan olarak doğduğunu açıklayamaz. İslâmcılığın Kemalizme muhalefetteki başarısının nedeni hâlâ açıklanmak zorundadır.

SONUÇ

Buraya kadar, özetle, İslâmcılığın doğuşuna nedenler sıralamaktan ziyade, Kemalizm dediğim hegemonyanın zayıflamasına açıklamalar getirmeye çalıştım. Sonra İslâm ile İslâmcılık arasındaki ilişkinin kültürel özcülük açısından teorize edilemeyeceğini savundum. Fakat bu, ikisi arasındaki ilişkinin ikincil ehemmiyette olduğu anlamına gelmez. İslâm'ın başlangıçta temel gösteren olarak dile getirildiğini ve İslâmcılığın bu temel göstereni siyasal düzene yeniden eklemleme girişimi olduğunu ileri sürdüm.

Başlıca iki noktayı vurguladım. Birincisi, hilafetin kaldırılmasının devlet ve İs-

lâm arasındaki tortulaşmış bağlantıyı sarsan bir etkiye sahip olduğunu iddia ettim. Bunun sonucu İslâm'ı siyasal bir söylem olarak yeniden aktif hale getirmesidir. Artık İslâm'ın diğer siyasal güçler tarafından yeniden tanımlanabilmesi mümkündü. Osmanlı İmparatorluğu'nun -hem karasal olarak Avrupalı güçlerce hem de ideolojik olarak Mustafa Kemal ve takipçilerince- dağıtılması şu an aşina olduğumuz siyasal bir alanı yaratmıştır: Farklı ulus devletler arasında bölünmüş, İslâm'ı devlet unsurlarına periferi olarak gören modernleşmeci (Kemalist) elit tarafından yönetilen bir İslâm dünyası. Mustafa Kemal hilafeti kaldırmakla ancak ulus devletle örtüşmüş ulusal kimliklerin siyasal toplumun güvenilir formu olduğu fikrinin meşrulaşmasına ve onaylanmasına yardımcı olmuştur. Bir kez hilafetin yerini Kemalizm söylemi alınca İslâmî devlete olan ihtiyaç üzerinde düşünmek mümkün oldu. İkincisi, Kemalistlerin İslâm'ı modernleşmeye bir engel olarak yeniden tanımlamak suretiyle İslâm'ın yeniden aktif olmasını engellemeye çalıştıklarını iddia ettim. Diğer bir deyişle, Kemalizm söylemi İslâm'ın kamu alanından dışlanmasına dayandırılmıştı. Başka bir ifadeyle, bütün söylediğim, Gramsci'nin deyimini kullanmak gerekirse Kemalizmin bir 'otorite bunalımı' yaşadığıdır. İslâmcılık ise şu anda Kemalizmin sıkıntılarından faydalanması en muhtemel söylemdir.

ÇEVİREN YASİN AKTAY

"İslâmî Türk Edebiyatı"nın Değişen Yüzü

ÖMER LEKESİZ

Mustafa Nihat, *Türk Edebiyâtı Tarihi*'nde, İslâmiyet'ten evvel Türk edebiyatı, İslâm medeniyeti tesiri altında kalan Türk edebiyatı, Garp medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatı, başlıkları altında üç ana devir belirlerken (Nihat, 1934), bunu sözcük farklarıyla tekrarlayan Agâh Sırrı Levend, ondan farklı olarak "Ümmet Çağı Edebiyatı" başlığını da kullanır ve bu devrin "bin yıla yakın" sürdüğünü söyler (Levend, 1984).

19. Asır Türk Edebiyâtı Tarihi'ni, "[H]er şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve yeni değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir. Biz bu buhranı ve değişikliği içtimai ve tarihî sebepleriyle göstermeğe yeni ile eskinin her adımda karşılaşması kadar ehemmiyet verdik" sözleriyle tanıtan Ahmet Hamdi Tanpınar da Mustafa Nihat ve Agâh Sırrı'nın söz konusu devirleri bir yarılma gibi gösteren yaklaşımlarını "eski-yeni" sözcükleriyle pekiştirir (Tanpınar, 1988).

Türk edebiyatını "medeniyet" merkezli olarak dönemleştiren Nihat Sami Banarlı ise, "İslâm Medeniyeti Çağlarında Türk Edebiyatı"nı "İslâmî Türk Edebiyatı" olarak adlandırmakla kalmaz "Müslüman olmadan önceki asırlarda Türk milletleri arasına yayılan hiçbir din ve yazı, Türk topluluk hayatında temelli değişiklik yapmamış; millî-medenî hayatın ana çizgilerini ve Türk vatanını değiştirmemiş; bilhassa Türk dili edebiyatına büyük hamle yaptıracak kudret göstermemiştir. Halbuki İslâm îmânı, Türk milletinin medeni hayatında büyük inkılâp yapmış, sosyal hayatı değiştirmiş; [...] Türk dili edebiyatını geliştirmiş; büyük ve zengin bir edebiyat seviyesine yükseltmiş[tir]" (Banarlı, 1987) diyerek Mustafa Nihat, Agâh Sırrı ve Tanpınar'ın aksine İslâm-Türk-medeniyet ve edebiyat sözcüklerini ayrılmaz bir bütün olarak vermiştir.

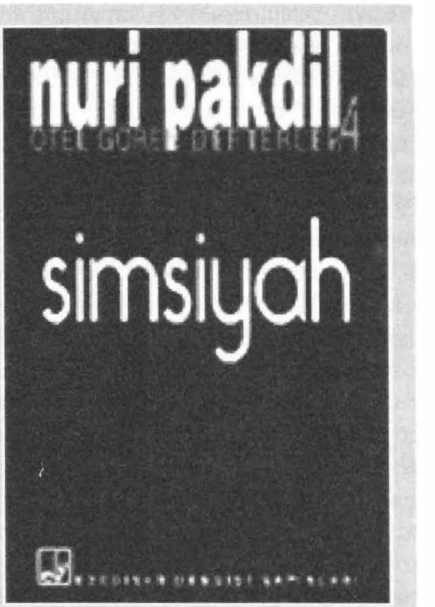
Mustafa Nihat, Agâh Sırrı ve Tanpınar'ın görüşlerinde somutlaşan niyet, Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilk 25 yılına kadar devlet sisteminde ve dolayısıyla toplumsal hayatta (kültürde) yeniden yapılanmanın etkisiyle gerçek bir kırılmayı yaşayan İslâmî Türk edebiyatının "eski" tanımına denk düşen İslâm'ı kaldırmak ve sadece "Türk edebiyatı"yla yola devam etmek, Nihat Sami Banarlı'da ise medeniyet merkezli değişmelere rağmen yaşanması mukadder olan bir sürekliliği izlemektir.

Son elli yıldır süregelen İslâmî Türk edebiyatı, İslâmcı edebiyat ve Türk edebiyatı tartışmaları da bu iki yaklaşımla bir paralellik arz etmektedir. Şöyle ki, birinci niye-

te göre, koru(n)ma ve buna bağlı tepkici yaklaşımla, medeniyet merkezli edebî sürecin belli ekoller halinde sürdürülmesi çabaları eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Tepkici yaklaşım, İslâmî yeni siyasal tutumların genel adı olan "İslâmcılık"la bütünleşerek marjinalleşmeyi seçerken, ikinci yaklaşım "İslâmî" ve "millî" olanda yani "İslâmî Türk edebiyatı"nın bir süreç olarak ve modernleşerek devamında karar kılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, söz konusu sürecin içinde yer alan isimleri, dergileri[1] genel hatlarıyla değerlendirmektir. Bu yapılırken, "dayatılmış" bir kavram olan "İslâmcılığın" içeriğine ve eylem yönüne yer yer teknik zorunluluklarla göndermede bulunulacak, ancak bu kavram nedeniyle siyaset bilimcilerin, sosyologların, teorisyenlerin ve pratisyenlerin zihnindeki vaki karışıklıktan beslenen "ötekileştirme" ve "marjinalleştirme" eğilimlerine göndermede bulunulmayacak,[2] Türk edebiyatının içinde kalınarak, İslâmî Türk edebiyatının değişen yüzü aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Son olarak, pedagojik amaçlar da içeren yığın edebiyatı, edebiyatı siyasallaştırma amacının bir sonucu olan slogan edebiyatı, sosyal bir fenomen olmakla yine genel hatlarıyla bu değerlendirmeye eklenecektir.



*Kurtuluş Kayalı, Batı etkisine karşı "yerli" bir fikir ve duruş geliştirmeye çalışan Sezai Karakoç ile Nuri Pakdil'i mukayese ederken, Pakdil'i "daha pür edebiyata yatkın" ve "dünyaya daha geniş bir açılımdan yana" diye ayırt eder (*Hece *dergisi, sayı 85).*

1

Yukarıda zikrettiğimiz "kırılma"nın ardından 1940 yılında *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'nin yayımlanmasıyla, İslâmî edebiyata da kaynak teşkil edecek şekilde İslâmî bilgilerin güncellenmesi ilk altı çizilmesi gereken önemli bir faaliyettir. Söz konusu ansiklopedi, Eşref Edib (Fergan, 188 -1971) tarafından 1. cildi tek basım olarak 2. cildi *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhîtü'l-maârif* mecmuasıyla birlikte fasiküller halinde 1948 Nisan'ına kadar yayımlanmıştır (Türk Dili Edebiyâtı Ansiklopedisi, 1977).

İlk cildi, İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul ve Eşref Edib'ten oluşan yayın kurulunun çabası ve Ahmet Hamdi Akseki, Ali Nihat Tarlan, Burhan Toprak, Fahrettin Kerim Gökay, Mahmut Kemal İnal, Elmalılı Mahmud Yazır, Mazhar Osman, Necmettin Okyay, Refik Ahmet Sevengil, Ömer Nasuhi Bilmen, Sıddık Sami Onar, Süheyl Ünver, Nüzhet Ergun, Şemsettin Günaltay, Tahir Olgun gibi isimlerin de aralarında yer aldığı devrin önemli ilim adamlarının katkılarıyla oluşan *İslâm-Türk Ansiklopedisi* kadar, onun kaynaklık ettiği *Muhîtü'l-maârif* mecmuası da büyük önem taşımaktadır. Çünkü, *Muhîtü'l-maârif*, Eşref Edib'in, Ebu'l Ulâ Mardin ve Mehmet Âkif'le 14 Ağustos 1324/27 Ağustos 1909 tarihinde yayımlamaya başladıkları *Sırat-ı müstakîm* (182. sayıdan

itibaren: *Sebîlürreşad*) mecmuasının misyonunu taşıyor ve yine Eşref Edib'in *Sırât-ı müstakîm* ve Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi'deki kitap yayıncılığından edindiği engin tecrübeye yaslanıyordu. Bundan dolayıdır ki, Bernard Lewis, o dönem için dinî fikir ve yayıncılığı üç ana kategoriye ayırıp, "en ilginç grup" olarak nitelediği üçüncü grupta *Sebîlürreşad*'ı da zikrederek şu yargıda bulunuyor: "Üçüncü ve en ilginç grup, bazı entelektüel iddialı, dergilerden müteşekkildi. En önemlileri *Türk İslâm Ansiklopedisi*, *Selâmet* ve *Sebîlürreşad* idi. Sonuncusu, Genç Türkler devrinde aynı adla yayınlanmış olan derginin tekrar canlanması olduğunu ifade ediyordu. Yazarlarının çoğu o devirden arta kalan kimselerdi ve yayımlanmakta olan dinî kitapların çoğu da bunların eseriydi. Bu dergiler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın desteğinden yararlanır görünüyorlardı" (Lewis, 1988).

Sırat-ı müstakîm ve *Sebîlürreşad*, özellikle Mehmet Âkif'in şair kimliğinden kaynaklanan bir edebiyat yüklemesine muhatap olsa da, bu dergiler özne olarak İslâm'ı, nesne olarak da İslâmî bilgiyi esas almışlardır. Siyasal ve toplumsal şartlar gereği bu dergi yazarlarının, ilim adamı kimliklerinin yanı sıra edebiyat adamı kimlikleriyle gündelik siyasetin içinde yer almaları ve hassaten Mehmet Âkif'in güçlü şairliği, edebiyatın siyasî faaliyetle bütünleşmesi, şairlerin *apriori* olarak siyaset konuşmaya ve yapmaya yetkili kişilere dönüşmesinin ilk adımıdır.

2

Eşref Edib'in İslâmî bilgilerin yeniden toplum hayatına kazandırılması yönündeki zikredilen çabaları yürüttüğü dönemde, Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983) de haftalık sanat fikir ve aksiyon dergisi *Ağaç*'la (Ankara 14 Mart 1936-İstanbul 29 Ağustos 1936) ilk edebî çıkışını yapmıştır. Necip Fazıl'ın, Ahmet Kutsi Tecer ve Ahmet Hamdi Tanpınar'la birlikte çıkardığı "...derginin başyazılarında, o dönemi, insana teklif ettiği yaşama bakımından, çok genel bir eleştiriye girişir. Bu eleştiri, insanın ruh gerçeği çevresinde ve mücerrettir. Onuncu sayıda gayenin 'yok'u değil, 'var'ı bulmak olduğu açıklanır. Bu görüş mücerret anlamda, inkılâpların şartladığı yeni toplumsal hayat tarzına kesin bir tepkidir. Burada, insanın mutlak hakikatla yeniden özdeşleşmesi uğrunda bir ödevle var olduğunu duyan, kendi içinde duran ve metafizik boyutlu insanı inşâ kaygısı ile hareket eden 'ben' anlayışının yattığı görülür." Necip Fazıl imzalı bu yeni düşünceler Ahmet Hamdi Tanpınar başta olmak üzere, resmî ideolojiyle ters düşmek istemeyen diğer şair ve yazarların *Ağaç*'tan ayrılmalarıyla ve Necip Fazıl'ın İslâm'la buluşmasıyla sonuçlanmıştır. Ki söz konusu ayrılık ileriki yıllarda "sağcı" ve İslâmî" tutumlarına dönüşerek gerçekleşecek derin farklılaşmanın da başlangıcı olacaktır. Nitekim Abdullah Uçman da *Ağaç*'ı "...daha sonraki yıllarda ortaya çıkan ve birer nesil yetiştiren *Hareket* (1939), *Büyük Doğu* (1943), *Türk Düşüncesi* (1953-60), *Diriliş* (1960), *Edebiyât* (1969) ve *Mavera* (1976) gibi yayın organlarının bir nüvesi" şeklinde değerlendirmenin "hiç de yanlış" olmayacağını ifade etmiştir.[3]

Ağaç'ın kapanışından, *Büyük Doğu*'nun çıkışına kadar Necip Fazıl, ilkin *Ağaç*'taki yazılarında uçlanan metafizik algı ve anlayışını işlediği *Bir Adam Yaratmak* (1939), *Künye* (1940), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1942) adlı oyunlarını kitaplaştırmıştır. Yaklaşık 7 yıl süren söz konusu dönem, Necip Fazıl'ın fırtına öncesi sessizlik dönemi gibidir. Çünkü, *Büyük Doğu*'nun 17 Eylül 1942 tarihli ilk sayısından 28 Nisan 1971 tarihli son sayısına kadar Necip Fazıl, kovuşturmaların, mahkûmiyetlerin, gizli ve açık tehditlerin muhatabı olarak yoğun ve çileli bir hayat yaşacaktır.

İlk dönemlerinde, Bedri Rahmi Eyüboğlu, H. Cahit Yalçın, Eşref Edib, Burhan Toprak, Fikret Adil, Reşat Ekrem Koçu, Fazıl Hüsnü Dağlarca, S. Kudret Aksal, Özdemir Asaf, Celal Sılay, P. Naili Boratav, A. Şinasi Hisar, Oktay Akbal, Ömer Öztürkmen, Şükran Kurdakul, Peyami Safa, Burhan Belge, Nahit Sırrı Örik, O. Yüksel Serdengeçti, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu, Ayhan Songar, Emin Bilgiç'in de yer aldıkları geniş bir yazar kadrosuna sahip olan *Büyük Doğu*, yetmişli yıllara doğru edebiyatçı-aydın tavrının, muhalefetinin İslâmî planda kristalleşerek sürdüğü bir dergi olmuştur.

Büyük Doğu'nun geldiği son nokta için, onun "Türkiye'de İslâmcı hareketin belli başlı yol açıcı yayım organlarından biri" olduğu, "Ancak yayımlayıcısının şahsi tavrından gelen sürekli olamama ve kadrolaşmayı engelleme yüzünden genç birikimleri toplayıcı ve ileri götürücü bir görev ifa" edemediği[4] şeklinde kimi değerlendirmeler yapılmışsa da asıl Sezai Karakoç'un, Necip Fazıl'ın çok yönlü çaba ve eyleminin bir bütün olduğuna vurgu yapan değerlendirmesi daha doğru ve daha kuşatıcı bir değerlendirmedir:

> *Üstad Necip Fazıl, eseri, sözleri, davranışları ve jestiyle bir bütün olarak düşünülmesi gerekli bir şahsiyetti. Bölünmez, parçalanmaz bir bütün. Necip Fazıl'ın şairliğini düşünürlüğünden, düşünürlüğünü gazeteciliğinden gazeteciliğini yaşantısından ayırıp düşünemezdiniz. Bunların arasına bir mesafe koyamazdınız. Sürelice yaşıyordu şiiri, düşünceyi, din ve ahlak, geçmiş ve gelecek düşüncesini. Necip Fazıl demek, öyle bir kumaş demek idi ki, onda bu saydıklarımdan iplikler birbirleriyle içiçe dokunmuşlar. En soyut bir düşünceden en somut bir eyleme geçiş mümkündü onun diyalektiğinde. Çünkü: tümünü, tek bir sentez halinde yaşıyordu. Işık gibi. Som mermer gibi. Bir yaşantı ki, bir anda duyarlılık ağır bastığı için şiir oluyor, bir an duruluyor, zekâ patlamalarıyla düşünce alanı gibi açılıyor, bir noktada da eylem, davranış ya da jest olarak gözüküyordu. Üstadın, toplumumuzda, zamanında ve yeterince anlaşılamamasında başka faktörlerin yanında bu özelliğinin de rol oynadığını sanıyorum. O klasik tariflere uyan bir şair, düşünce adamı, gazeteci ya da politikacı tanımlarından hiç birine uymuyordu. Her kesimden etkinliği olan kişiler, bu sebeple onu izlemekte, değerlendirmekte ve teşhiste güçlük çekiyorlardı* (*Diriliş*, 27 Mayıs 1983).

Bu güçlüğü aşmak, Necip Fazıl, eseri ve eylemi konusunda kavramsal bir netliğe ulaşmak için "Necip Fazıl üzerine yazmadan önce, onun üzerine yazı yazmanın yöntemi konusunda açık bir anlaşmaya varmak" gerektiği (Dikmen, 1983) kuşku götürmemektedir. Ancak daha bu ilk doğru belirlemenin kendi içinde taşıdığı yoğun ayrıntı ve referans silsilesi bile hâlâ sonuçlandırılamamış bir karışıklığın, netleştirilememiş bir belirsizliğin habercisidir. Şöyle ki:

a- *Büyük Doğu*, *Sırat-ı müstakîm* ve *Sebîlürreşad*'taki özne, nesne dengesini "özne: İslâm", "nesne: edebiyat" olarak değiştirmiştir. *Sırât-ı müstakîm* ve *Sebîlürreşad*'la başlayan sözlü İslâmî bilginin kitabîleştirilerek tashihi ve İslâmî bilginin yeniden tedavüle sokulması çabaları *Büyük Doğu*'da yerini söz eksenli İslâmî bilgiyi edebileştirme çabasına bırakmıştır.

b- *Büyük Doğu*, Necip Fazıl'ın şahsında, İslâmî anlamıyla "âlim" olmayan, ancak "şair" olan kişilere siyasî hayatın doğal mensupları rolünü yüklemiş, diğer bir söyleyişle şiirin siyasete, siyasetin de şiire bitiştirilmesine neden olmuştur. Aynı olgunun Nâzım Hikmet'in şahsında Kemalist-sol grupta, hemen aynı dönemde kemikleşerek kabul görmesi, söz konusu durumun sanki İslâmî kesimce de aynıyla benimsenmesinde haklı ve somut bir gerekçe oluşturmuştur.

c- *Büyük Doğu*'da, öncelenen rolün şairlik olması ve şiir eyleminin gündelik siyasete bitiştirilmesi, bundan hareketle, siyasetin bir iç talebi olarak "vatan-millet-sakarya" edebiyatının ivme kazanmasına, edebiyatta sloganın öne çıkmasına neden olmuştur. Bu aynıyla edebiyatın siyasî romantizme, polemiklere malzeme olması demektir ki, bununla geleceğin yığın ve slogan edebiyatına bir tür cevaz verilmiş olunmaktadır.

d- *Büyük Doğu*, mevcut sisteme yönelttiği eleştirilerle merkezde ya da dışında yeni bir yönetim arayış ve anlayışının oluşmasına katkıda bulunarak yetmişli yıllarda şekillenecek dinî söylemli siyasî kurumlara entelektüel bir zemin hazırlamıştır.

Bunlardan bakıldığında, *Büyük Doğu*'nun hem edebiyatı "mesaj" için gerekli bir araca dönüştürdüğüne hem de İslâmî Türk edebiyatını modern bir yüz, modern bir içerikle dönüştürerek o kadim süreci yeniden başlattığına ve ayrıca merkeze karşı çevrenin siyasal uyanışına zemin hazırladığına hükmedilebilir (Karakoç, 1986).

3

Sebîlürreşad ve *Büyük Doğu* gibi İslâm öznesinden şaşmayan, ancak onlardan farklı olarak çağdaş bilimsel düşünceyi nesne olarak seçen Nurettin Topçu (1909-1975), gerek fikirleriyle gerekse yetişmelerini sağladığı yeni edebiyatçılarla İslâmî Türk edebiyatını da besleyen müstesna bir isim olarak konumuza dahildir.

Nurettin Topçu, 1939-1975 yılları arasında devreler halinde çıkardığı *Fikir ve Sanatta Hareket* dergisindeki yazılarında milliyetçiliği, garplılaşmayı, İslâmcılığı yeniden tanımlamış ve İslâm ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurma çabasını[5] ısrarla sürdürmüştür. Bu nedenle Topçu da tıpkı Necip Fazıl gibi çileli bir hayatı peşinen seçmiştir; Akademik kariyerini tamamlamasına engel olunmuş, çeşitli kovuşturmalara uğramış ancak o deyim yerindeyse kendi sivil üniversitesini kurmaktan da geri durmamıştır.

Necip Fazıl'a göre daha entelektüel, daha soruşturmacı bir kimliğe sahip olan Nurettin Topçu ağırbaşlı, dengeli, özeleştiriye açık bir yöntemi benimsemiş, çağın dilini konuşabilmek ve dolayısıyla yanlış olanı sorgulayabilmek için İslâm sosyalizmi gibi kendi zamanına göre tehlikeli kavramların izini sürmekten de çekinmemiştir.

Taşralı (1959) adlı bir öykü ve *Reha* (1999) adlı bir romanı da bulunan Nurettin Topçu, asıl İslâm, insan, ilim, ahlak, tasavvuf, milliyetçilik, garpçılık, eğitim, devlet, demokrasi, irade, kültür, medeniyet çevresindeki düşünceleri, görüşleri ve projeleriyle yerli düşünceye bir istikamet vermeye çalışmıştır. Ancak söyleminin ağırlığı, akademik içeriği, özellikle politik faaliyet konusundaki çekinceleri nedeniyle düşünce ve projelerini kuvveden fiile aktaramamış ve ardında küçük bir bağlılar grubu bırakarak vefat etmiştir.

Konumuz özelinde ise, Nurettin Topçu'nun izini süren bu küçük grubun faaliyetleri daha bir öncelik ve özellik arz etmektedir. Çünkü Topçu sonrasında yeniden yayımlanan *Hareket* ve onu izleyen *Dergâh* dergisi ve yayınevi, bu dergilere ezaret eden Mustafa Kutlu'nun edebiyatçı kimliğinin de etkisiyle edebiyatı temel bir uğraş olarak seçmiş, kitap yayıncılığında da aynı kulvarı izlemiştir. Bu sayede, 1976-1988 arasında 8 cilt halinde yayımlanan *Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi* başta olmak üzere İslâmî Türk edebiyatına ve İslâm düşüncesine mahsus temel eserler günümüzün diline aktarılmış, İslâmî Türk edebiyatı ona kaynaklık eden düşünce ve malumatla birlikte adeta yeniden güncellenmiştir.

Öğrencileri de Nurettin Topçu gibi politik faaliyetlere çekinceli yaklaşmış, hem İslâmcılarla hem de sağcılarla aralarında eşit bir mesafe koyarak -zaman zaman sağcılar lehine işleyen tercihleriyle- İslâ-

mî hassasiyetlerden de taviz vermeksizin Nurettin Topçu misyonunu taşımayı sürdürmüşlerdir.

4

"*Büyük Doğu* davasına daha ilk gençlik yılarında gönül veren" (Karataş, 1998) Sezai Karakoç, hem *Büyük Doğu* hareketini daha siyasal plânda daha dengeli, daha düşünsel, İslâmî planda daha seçkin bir konuma yerleştirerek hem de İslâmî hareketi dünü ve bugünüyle kuşatacak bir düşünsel ve eylemsel zemini bizzat oluşturarak konumuz özelinde en ideal, en doğru, en somut, en kalıcı izleri bir ekol çerçevesi içinde oluşturan yegâne isimdir. Ekolünün "temel dinamiğini oluşturan düşünce sisteminin İslâm'dan başka bir şey olmadığını hemen vurgulayalım. Ne var ki, adeta İslâm'a yeni ve çağa has bir yorum getirmiş; daha doğrusu çağı İslâm'a ayarlamaya çalışmıştır. O, dini, 'varlığın temel kaynağı, varoluş sebebi, dünya görüşü ve metafizik bir sistem' olarak anlamış, benimsemiş; bu şekilde anlaşılması için çaba sarf etmiştir. Geliştirdiği bu düşünce akımına da Diriliş adını vermiştir. Artık bu kelime, Karakoç'un ismiyle adeta aynileşmiş" tir (*a.g.e.*).

> *İnsanda, toplumda, tarihte ve uygarlıkta fıtratı uyandırmaktan ibaret olarak anlaşılması gereken Diriliş düşüncesi ve yöntemi, yalnızca düşünce ve inanç bütünlüğü kurmakla kalmaz, kendi dilini ve yöntemini de oluşturur. Diriliş düşüncesinin dili, bütünüyle fıtratın diline dönmekten ibarettir. Dinlerken de, konuşurken de bu dilin imkânlarını göz önünde bulundurur. Anlam kaymalarına uğramış, değiştirilmiş sözcüklerin ve kavramların hepsini de yeni baştan ele alır, yeni baştan düşünür. Kavramsal bağlarına irca eder onları. (...) Millet, bir ırkın adı değildir; Adem'den İbrahim'den beri sürüp gelen dine inanan toplumların adıdır. Ülke, vatan, devlet de bir ırkın varlığı ve yokluğu ile sınırlandırılamaz. Sınırların hepsi yapay ve düzmecedir. Ülke, daha çok geniş bir coğrafyanın adı, vatan ve devlet başka anlamların ve olguların adıdır. Değişim, devrim ve diriliş, yalnızca siyasal, sosyal, toplumsal ve sosyolojik düzlemde yüklendikleri anlamlar ve işlevlerle değerlendirilmemelidir.*[6]

Sezai Karakoç'un yoğun bir yüklemeyle içeriğini İslâmî aslına uygun olarak yeniden belirlediği "uygarlık" kavramı Diriliş düşüncesinin başat kavramlarından biridir. Öyle ki, "Diriliş ve uygarlık kavramı bir bütündür; uygarlık kavramı, Diriliş Düşüncesi'nden çıkarıldığı ya da ayrıştırıldığı takdirde her ikisinin de içeriği boşalır.

Diriliş düşüncesinin uygarlık tezi, öznesi İslâm olan bir tezdir; İslâm Medeniyeti, zamanla dallara ayrılan, varyasyonları oluşan, meşalesi sönmeye yüz tutan tek bir medeniyetin dolunayı, en mükemmel ve üstün halidir. Diriliş tezi de, İslâm'ı, tarih ve medeniyet perspektifinden açıklıkla ortaya koyma çalışmasıdır; dolunayın önünü açma çabasıdır; İslâm ülkelerinde aydınların medeniyet fikrine, bu fikrin gerçeğine dönüşü için yeni bir özveri yoludur.

İslâm uygarlığı yaralanmış, güçsüz düşürülmüş bir uygarlık olmasına rağmen, ölmeyecek olan tek uygarlıktır. Onun yaşamasını sağlamak için evrime, devrime değil doğrudan dirilişe ihtiyaç vardır.

Diriliş tezi, uygarlığın temel dinamiği olarak, Nebevi misyonu, Son peygamberle tamamlanan dini ve bu dine dayalı devlet tecrübesini esas alır: medeniyetin anlam ve kaynağı vahiydedir. Öbür medeniyet türlerinden ayırmak için buna "Vahiy medeniyeti", 'Hakikat Medeniyeti' denilmelidir ki, öbür medeniyetlerin, medeniyetin asıl amacına yaklaşmaları, ya da uzaklaşmaları da Vahye göredir.

Diriliş tezi, Batı (dolayısıyla Marksist) düşüncenin altyapı/üstyapı kavramlarını tersine çevirerek kendi uygarlık kavramı-

nı oluşturur. Buna göre 'ruhi faktör' üstyapıda değil, altyapıda yer alır.

Diriliş tezi, uygarlığın ırkî kavram ve eğilimlerle açıklanmasını reddederek, ırk kavramı yerine onu da içine alan 'millet' kavramını tercih eder; millet, aynı inancı paylaşan, aynı medeniyete tâbi olan şuurlu insanların topluluğudur.

Diriliş tezi, İslâm uygarlığını, Doğu ve Batı uygarlıklarından, anlam, eylem, ruh ve içerik olarak kesin çizgilerle ayırır; İslâm uygarlığı bir 'ortalama' değil, tam anlamıyla bir 'orta'dır. Doğu ve Batı uygarlıklarını insani taraflarıyla kuşatır ancak onlar tarafından kesinlikle kuşatılamadığı gibi onların yanında, arasında ya da yakınında yer almaz.[7]

Bu durum, uygarlıklarla bir karşıtlığın değil, uygarlıklardan üretilebilecek düşünsel kazanımlarla bir barışıklığın, "özellikle erken dönemler açısından [...] entelektüel olarak Sezai Karakoç'un farklılığının bir göstergesidir. Batı düşüncesini benimseme anlamında değil, onu özümleme, dönüştürme ve eleştirme anlamında Sezai Karakoç seçici bir şekilde davranmaktadır. *Diriliş* dergisinin hemen her sayısında kritik işleve sahip çeviri metinlere rastlamak mümkündür. Bu metinler siyasal mahiyette metinler olmaktan ziyade ağırlıklı olarak kültür eksenli metinlerdir. Bir yönüyle André Malraux ve Jean Paul Sartre değerlendirmeleri önemsenmelidir. Genelde bu açıdan yazdığı metinler belki de sadece bir dönemler Erol Güngör'ün *Hisar* dergisinde yazdığı makalelerle karşılaştırılabilir. Bunların dışında edebiyata dair çok sayıda çeviri yazı da bulunmaktadır. Bu çeviri metinler Sezai Karakoç'un yazdıklarında da yankı bulmaktadır." Sezai Karakoç, yine aynı bağlamda, gelenekçilik akımına bir yakınlık da duymadığı halde bu akım içinde yer alan René Guénon, Firthjof Schoun, Titüs Bruckhardt gibi Batılı ve Müslüman düşünürlerin görüşlerinin tanınmasını, anlaşılmasını teşvik etmiştir.

Tüm bunların yanı sıra Sezai Karakoç'un çok önemli bir diğer özelliği siyasal duruşundaki netlik, vakar ve ideolojilerle arasına koyduğu makul uzaklıktır.

Salla somut anlamda polemik yapılmasını bir tür komünizm propagandası olarak nitelemekte ve yazarın ismi anılarak yapılan eleştirilerin Türkiye'de solun güçlenmesine sebep olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla metinleri sola karşıt olma anlamında dikkat çekmemiş ve propagandif yayınlarda pek kullanılmamıştır. Aynı zamanda bu tutuma karşıt olarak Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr kesim içinde zaman zaman sola yönelik, belki de daha doğru ifadesiyle solun bir kesimine yönelik olumlu tutumların Sezai Karakoç'un yazdığı metinlerde olmadığı görülmektedir. Örnek vermek gerekirse çoğu İslâmcı ve muhafazakâr yazarın ATÜT konusuna ve Kemal Tahir'e karşı olumlu bir tutum takınırken bu anlayış biçimine Sütun'*da Sezai Karakoç'un mesafeli bir tarzda yaklaştığı ve bu meseleyi hangi bağlam çerçevesinde yorumlamayı yeğlediği fark edilmektedir: 'İşte, az gelişmiş ülkeler ekonomisi, gelişmekte olan ülkeler ekonomisi, geri kalmış ülkeler ekonomisi, Asya tipi üretim gibi terimlerin gerisinde, iki anakronik ekonomi tipinin dışında başka bir takım ekonomi tiplerinin bulunabileceğini ister istemez itiraf ediyorlarsa da, bunun hemen arkasından, bu ekonomileri belli başlı medeniyet kavramlarının ve yaşayışlarının içinde ve etrafında arayacaklarına, gidip gidip yine komünizm veya kapitalizmi hedef alan ekonomiler olarak biçimlendirmeye çalışıyorlar. O iki tipten bir türlü uzaklaşamıyorlar. Bu yeni ekonomileri, ya tiplerin bozulmuş şekilleri, yani o ekonomilerin doğurduğu ekonomi tipleri olarak tanıyorlar veya ilerde o tiplere ulaşmayı hedef almış ekonomiler olarak bunların üzerinde duruyorlar.'*

Bu iki husus da, tıpkı milliyetçi-muhafazakâr eğilim hakkındaki tutumunda olduğu gibi, başka metinler üzerine söz

söyleme temayülünün olmadığını; aksine kendi düşüncelerini ifadelendirme tercihinin daha net bir durum arz ettiğini göstermektedir. Solla bu tür bağlantısı, olumlu ya da olumsuz anlamda yoktur.[8]

Kurtuluş Kayalı, yukarıdaki değerlendirmesinin devamında Sezai Karakoç'un söz konusu duruşundan beslenen gerçekçi siyasal tahlillerini ve partilere yönelik soy bakışını da şu cümlelerle vermiştir:

Siyasal tahlillerle fazla ilgili olmamasına karşın doğru, daha önemlisi gerçekçi sayılabilecek siyasî değerlendirmeler yapmıştır. Son dönem İslâmcı entelektüelleri ise daha siyasal ve daha teorik yaklaşımlara yakın ve yatkındır. Ancak bunlar arasında edebi uğraşı yoğun ve kültür adamı niteliği taşıyan entelektüel sayısı çok sınırlıdır. Daha çelişkili olan husus Sezai Karakoç'un önceki tarihsel kesitlere ilişkin olarak daha gerçekçi tahliller yapmış olmasıdır. Başkalarının metinlerinde Türkiye'nin geçmiş dönemlerine ve bugününe dair tarih bir biçimde silinmiş görünmektedir. Sezai Karakoç belki de o soyutlamacı yaklaşımı gereği bazı önemli saptamalar yapmaktadır. Bu anlamda Sezai Karakoç farklı bir konumda bulunmaktadır. Belki de bazı konulara yaklaşımları gereği yeni dönem muhafazakâr entelektüelleri en azından ilk başlarda solcu entelektüellere karşı belirgin bir eziklik yaşamışlardır. Sezai Karakoç'un yazdıklarında bu ezikliğin zerresini bulmak mümkün değildir. Eski dönem İslâmcı entelektüelleri bariz bir şekilde gündelik siyasete yakın ve yatkınken son dönemde hepten uzaklaşmış, daha teorik metinlere yönelmişlerdir. Sezai Karakoç'un metinlerinde yazıldığı dönemin izlerini bariz olarak görmek mümkündür. Bunun nedenlerinden biri ülke sorunlarına bakarken en azından AP ve DP'ye ve milliyetçi-muhafazakâr düşünceye mesafeli bir tutum takınmasına karşın kısmi olumlu düşüncesini bütünüyle terk etmemesidir. Bu yaklaşım yeni dönemde neredeyse tümüyle terk edilmiştir. Milliyetçi-muhafazakâr düşünceyle tüm bağlantılar kesildiği gibi DP ve AP de CHP'den hiç de farklı gibi görülmemektedir. Aslında iki somut tespiti bu noktada çok önemli görünmektedir.

Belki biraz da MSP'yi eleştirmek için Millet Partisi ile MSP arasında muhalefet partisi olması anlamında paralellik kurmuştur. Biraz daha genel hatları itibariyle değerlendirildiği zaman bu yorumun siyaset bilimcilerin yeteri kadar üzerinde durmadıkları Millet Partisi muhalefetinin önemini ortaya çıkarmak amacıyla gerçekleştirildiği anlaşılır. Millet Partisi'nin farklılığı ile 1960'lı yılların başlarında milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin özgül şekillenişi konusundaki düşüncesi yaklaşımının anlaşılması bakımından önemlidir. Bu tarz değerlendirmeleri Hâtıralar'ında olduğu gibi Sütun kitabındaki makalelerinde de bulunmaktadır. Konunun Ortadoğu duyarlılığı hususunda yazdıklarıyla bağlantısı da vardır. Sezai Karakoç milliyetçi-muhafazakâr düşünceden kopup kopmamakla, bu düşüncenin bütünüyle etkisi altında kalıp kalmamak gerilimini, bir başka deyişle tarihsel/toplumsal arkaplanın unutulmasıyla hepten ona teslim olunması gerilimini en gerçekçi şekilde aşan entelektüellerden biridir. Sezai Karakoç'un gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesinde bu hususun özellikle akılda tutulması gerekmektedir.[9]

Sezai Karakoç da izlerini sürdüğü Mehmet Âkif ve Necip Fazıl gibi bir edebiyat adamı ve şairdir. Bu ilgisini ayrı bir kimlik olarak taşımamış bilakis onunla Diriliş Düşüncesi'nin estetik formunu pekiştirmiştir. Öykü, tiyatro, eleştiri ve edebî değerlendirmeleri için de geçerli olduğu gibi "şiirlerini kayıp bir uygarlığı yeniden geleceğe iade etmenin içli ve genel hatları bakımından epik bir bilgeliği üstünde oluşturan Sezai Karakoç, aslında düştüğümüz kuyu ile yukarısı arasındaki kavî bir sarmaşık gibidir. Ne ki bu düşüş salt tarihsel, siyasal ve kültürel bir düşüş değildir. Tarihsel siyasal ve

kültürel düşüş, insanın evrensel yabanlığının, bir yitik cennet kovgunu oluşunun, belki mikro düzlemde bir müteradifidir. Modernizm, düşüşün ideoloji halini alma sürecidir. Sezai Karakoç, şiirin kadim zamanlara özgü işitsel ekstralarını, modernizmin feshini amaçlamış bir dünya tahassüsüne çevirir. Bunu modern şiirin hem Batı'daki keşiflerinde hem de bizim edebiyatımızın yöneliminden beslenerek yapar. Modern şiir Sezai Karakoç için bir dikiz aynasıdır adeta ve o bu aynayı kendisine yaklaşanları değil, hangi mesafeleri aştığını görmek için"[10] kullanmıştır.

Yukarıda belirlenmeye çalışılan özelliklerinden topluca bakıldığında, Sezai Karakoç'un düşünce ve edebiyatının "İslâmcılık"ın dar içeriğine sığmayacağı kendiliğinden anlaşılacaktır. Tıpkı sola, sağcılara, milliyetçilere mesafesinde olduğu gibi İslâmcılıkla da arasına makul mesafe koyan Sezai Karakoç, uygarlık düşüncesinden, kültür mirasından, modern yorumdan uzak edebiyat çabalarını ortaya koyduğu metinlerle reddetmiştir.

Sezai Karakoç, Diriliş düşüncesi erlerinin yetişmesi, "yeni düşünceye uygun yeni insan tipleri"nin ortaya çıkması için bizzat çaba göstermiş, ancak ekibiyle uzun bir yürüyüşü gerçekleştirmesi - mevcut siyasal ve ekonomik şartların da etkisiyle- mümkün olmamıştır.

Sezai Karakoç, 26 Mart 1990 tarihinde, mesajını topluluklara duyurmak için Diriliş Partisi'ni kurmuş (DİRİ-P), partinin Siyasal Partiler Kanunu'nun yeter sayıda şubeler açma ve seçimlere katılma şartlarını yerine getirmeyişi nedeniyle kapatıldığı 1997 yılına kadar genel başkanlığını yürütmüştür. Parti deneyiminden sonra tekrar yıllardan beri süren derin yalnızlığına dönmüştür.

5

Edebiyat dergisinin ilk sayısı, Nuri Pakdil yönetiminde, Akif İnan, Rasim Özdenören, Erdem Beyazıt, Alaaddin Özdenören ve Cahit Zarifoğlu'nun katılımıyla Şubat 1969'da yayımlanmıştır. Başlangıçta, *Büyük Doğu* ve *Diriliş*'ten yetişmiş bu yazarlarla yayımlanan dergide daha sonra Atasoy Müftüoğlu, Osman Sarı, Mustafa Miyasoğlu, Turan Koç gibi isimler de yer almıştır.

İlk yazar kadrosuna göre, *Edebiyat* dergisi *Sebîlürreşad*, *Büyük Doğu* ve *Diriliş*'in izlerini devam ettiren bir dergi görünümündedir. Nuri Pakdil'in titizliği, bakış açısı, yorum farkı ve dili aynıyla dergiye yansıyıp, dergi ile Nuri Pakdil arasında bir özdeşlik kurulmaya başlanınca, daha önce de Sezai Karakoç'u terk eden isimler bu kez de kendi dergilerini çıkarmak üzere Nuri Pakdil'i terk etmişlerdir.

Nuri Pakdil, genç bir ekiple *Edebiyat* dergisini Aralık 1984'e kadar aksamalarla yayımlamayı sürdürdüğü gibi Edebiyat Yayınları'nı da ayakta tutmuştur.

Tıpkı Sezai Karakoç ve *Diriliş*'in birbirlerini belirledikleri gibi, Nuri Pakdil'le *Edebiyat* da birbirlerini belirleyen isimler olmuştur; iki yazar ve iki dergiden sonra bu olgu henüz tekrarlanamamıştır.

Nuri Pakdil'in edebî kimliğini, düşüncesini ve siyaset algısını, onu "Çelik Adam" olarak niteleyen, öğrencisi, yol arkadaşı Hüseyin Su şöyle sunmaktadır:

> *Çelik Adam'ın geçmişe ve geleceğe ilişkin bütün değerlendirmeleri, umutları ve korkuları, düşünsel, kültürel, sanatsal kurguları, sonuna dek sadık kaldığı, hiçbir koşulda ve yarar umma mantığı düşüncesiyle değiştirmediği ilkeleri, inandığı ve doğru bildiği konusunda ödünsüzlüğü, çizgisindeki ısrarı, buna karşın âdeta bütün bir dünyayı elinin tersiyle itercesine vazgeçmişliği, hiç kimsenin önemsemediği ayrıntılarda bütün insanlığın geleceğinin imarını görmesi, kaybedilenin de kazanılanın da imânî ve insanî duyarlıklarımızla, bu duyarlığın sonuna dek korunmasıyla doğru orantılı olduğuna dair*

bilinci. [...] İşte bu çok ince çizgi üzerinde yaşayan Çelik Adam'ın, çok geniş bir açı çizen ayaklarından birinin, tümüyle, sanki hiçbir insanın kolay kolay tutunamayacağı düzeyde ve düzlemde kurduğu, bile isteye seçilmiş tek kişilik bir dünyadan ibaret yalnızlık alanında; diğerinin ise Türkiye, Ortadoğu, siyasal, devrimci düzlemde olduğunu görürsünüz. Artık onun varlığı haline gelen ateşi, en yakınındakini yakıp kül ederken, yüzünü görmediği bir insanın uğradığı zulümden ve yeryüzünün tümünde olup bitenlerden kendisini sorumlu görür; bu acıyla da kendisi yanar (Su, 2003).

Yukarıda, Sezai Karakoç ve *Diriliş* konusunda önemli tespitlerine yer verdiğimiz Kurtuluş Kayalı, "Belki de Nuri Pakdil'i anlamanın yolu onun yazdıklarını Sezai Karakoç'un yazdıklarıyla karşılaştırmaktan geçer" diyerek şu farkları belirlemiştir:

a- Nuri Pakdil Edebiyat dergisinde, [...] çok sayıda aydın, edebiyat ürünü yazan, edebiyat hakkında yazan aydınla birlikte çalışır. Bu aydınlar özellikle edebiyat ürünleri üzerine değerlendirme yazar. Nuri Pakdil'in Edebiyat dergisi bir kolektif çabanın, tabii başat düşünceyi Nuri Pakdil'in telaffuz ettiği bir kolektif çabanın ürünü olarak görülebilir. [...] Sezai Karakoç'un tarzı düşüncenin ifadelendirilişi ve savunuluşu konusunda, ayrıntılar konusunda da daha titiz, olağanüstü titiz olduğunu göstermektedir. Dergi Sezai Karakoç'un belirgin olarak etkisini taşır. Nuri Pakdil temel yaklaşımını bir biçimde ifadelendirerek, sınırlı birkaç genellemeyle meselenin hâlledildiğini düşünür.

b- Sezai Karakoç Türkiye'deki temel gelişim dinamiğiyle, siyasal gelişim dinamiğiyle olağanüstü yakından ilgilidir. Dar anlamda siyasal mahiyette yazılar yazmasa da Cumhuriyet, hatta Cumhuriyet öncesindeki süreç Diriliş'te yayınladığı metinlerde kapsayıcı bir şekilde yorumlanır. Aslında, özellikle 1923 Devrimi üzerine yazılan bir makaleden de açıkça anlaşılabileceği gibi 1923 öncesi ve sonrası açısından Edebiyat dergisi tarafından çerçevesi belli bir teorik düzlemde derinlikli, daha doğrusu ayrıntılı tahliller yapılmamıştır. Cumhuriyet döneminin edebiyat alanında tahlili açısından bile Sezai Karakoç'un tahlilleri ara renklere daha duyarlı bir yaklaşımın unsurlarını taşımaktadır. [...] Sezai Karakoç'un çizdiği Türkiye fotoğrafı Türkiye'yi daha net bir biçimde göstermektedir. Nuri Pakdil yerli düşünce tabiriyle İslâm'ı kastederek kendi düşüncesini ekonomik anlamda sağdan ayrıştırmakta, yerli düşüncenin konumunun farklılığına işaret etmektedir.

c- Nuri Pakdil'in yazdıklarında özellikle Sezai Karakoç'a göre daha flü bir Türkiye fotoğrafı bulunmaktadır. Durumun böyle olmasının iki nedeni vardır. Bu iki nedenden biri düşünsel bağlamını dışlamasa da Nuri Pakdil'in tabiri caizse daha pür edebiyata yatkın olması; Sezai Karakoç'un ise ona nazaran edebiyatın siyasal, sosyal ve kültürel boyutunu daha fazla önemsemesidir. Bunun nedenlerinin başında birinin şair olması ve genellikle Türkiye hakkında tahlili metinler, diğerinin daha modern şeyler, örneğin tiyatro ve deneme yazması gelir. Bu durum ikincisini ister istemez daha soyut şeylere ve Türkiye coğrafyasının dışına çıkarmaktadır. Bunun, her iki tutumun da bir tarz ruh hâli olduğunu anlamak gerekmektedir. Soyutlamanın bir ölçünün ötesinde olması hâlinde toplumdan da soyutlanmak hâline gelmek demek olduğu anlaşılmalıdır. Bu nokta-i nazardan bakıldığı zaman Nuri Pakdil'in dünyaya daha geniş bir açılımdan yana olduğu görülür. Sezai Karakoç'un sosyal boyutlu Türk edebiyatıyla daha derinlikli ilgisinin yanında Nuri Pakdil daha yeni, daha yenilikçi, bugün genelde Türkiye'de edebiyatın teknik düzeyde geldiği noktayla ilgilidir.

d- Nuri Pakdil düşünsel tercihinde ısrarlı bir edebiyat adamıdır. Bu edebiyat adamlığı işin siyasî boyutlarıyla, ana çerçevesi, o da çok soyut ana çerçevesi dışında ilgili değildir. Necip Fazıl'la gerçekleştirdiği söyleşi bile siyaset konusuna çok dolaylı olarak girmektedir. Sezai Karakoç'a göre Büyük Doğu'yla ilişkisi daha az problemlidir. Sezai Karakoç'tan, Diriliş'ten bahsettiği, söz ettiği zaman da edebiyat adamlığı çok daha belirgin olarak öne çıkmaktadır. Zaten onun ötesinde genel anlamda dünya edebiyatından bahsederken de konu gerektirse bile siyaset konusuna, felsefî tavırlara pek girmemektedir. Tabii bu durumda bir başka tavrının da etkisi bulunmaktadır. Çünkü edebiyat adamlarıyla yapılan konuşmaları naklet-mektedir. Fakat konu üzerine kendisi bir şey söylemekten ziyade konuşmayı çevirerek yayımlamaktadır. Nuri Pakdil bu konuşmaların başına nadiren sınırlı bir not yazmaktadır. Edebiyat dergisinde Milan Kundera gibi, Arthur Koestler gibi, Jean Paul Sartre gibi önemli entelektüellerle Fransız dergilerinde yapılan konuşmalar çevrilerek yayımlanmakta ve bu konuşmalarda meselenin siyasal boyutu hemen hiç gündeme gelmemektedir. Bu noktalar gündeme gelmese de dergi, belki de edebiyatı öne çıkardığı için bu yazarların siyasal boyutu da olan dünya görüşlerini fazla dert etmemekte ve bu konuda düşünce belirtmek gibi bir kaygı taşımamaktadır. Sadece yayımlanan metindeki görüşlere derginin bütünüyle katılmadığı ifade edilmektedir. Bu aşamada Sezai Karakoç'un Andre Malraux'un düşüncesi konusundaki değişik yorumu onun entelektüel olarak olaylara yaklaşımı açısından farkını ortaya koyar. Sezai Karakoç Batı edebiyatını içeriğinin siyasî boyutunun da yorumunu yaparak gündeme getirir.

e- Sezai Karakoç'un Ortadoğu duyarlılığı kavramıyla Ortadoğu'yu ana eksen olarak kabullenmesine karşın Nuri Pakdil'in Ortadoğu'yu olağanüstü önemsemesi dünya İslâm coğrafyasına gönderme yapmasını engellememektedir. Sezai Karakoç ve Nuri Pakdil'in dergilerinde Ortadoğu İslâm yazarlarından çeviriler yer almaktadır. Onun yanında Nuri Pakdil'in o dönemde iktisaden gelişmemiş ülkelerin edebiyatından da çeviri yaptığı görülmektedir. Ancak her ikisinin de gerek Türkiye, gerekse diğer ülkeleri tanımlamak için, vasıflandırmak için azgelişmişlik tabirini, kavramını kullanmadıkları saptanabilir. Nuri Pakdil'in bu tarz geniş bir coğrafyaya yayılan edebiyat konusunda belki de Türkiye'de en duyarlı entelektüel olduğu söylenebilir. Nitekim çoğu edebiyatçı entelektüele, yabancı entelektüele ilk dikkati çeken bir edebiyat adamı olduğu, yazdıkları biraz dikkatli bir şekilde okunursa anlaşılabilir. Bir de Batı edebiyatı fazla seçici olmayan tarzda Nuri Pakdil'in gündemindedir. Hem çağdaş Batı edebiyatı hem de genel anlamda dünya edebiyatı konusunda Türkiye'deki yeni yönelimlere aşina olanlar Edebiyat dergisini okudukları zaman belirgin bir şaşkınlığa uğrayabilirler. Çünkü, o ele aldığı konular itibariyle daha sonra Türkiye'de ilgi çekebilecek yaklaşımlar üzerinde odaklaşmıştır. Aslında ikili bir yaklaşım Nuri Pakdil'in anlayışını daha net olarak ortaya çıkarabilir.

f- Nuri Pakdil belki de dünya sorunları ve dünya edebiyatı konusunu Türk edebiyatından daha fazla önemsemektedir. Tabii kendi tarzı çerçevesinde normal olarak her bir konuyu ayrıntılarıyla açmamaktadır. Bu hususta genellikle düşüncelerini edebiyatın içinde bile pek açmamaktadır. Ancak, Türk edebiyatı konusunda daha sınırlı konuşmaktadır.[11]

Edebiyat dergisi, Nuri Pakdil'in entelektüel edebiyatçı tipini yeniden üretmek çabasına bağlı olarak kendi yazar kadrosunu üretebilmiştir. Hüseyin Su, Turan Koç, İbrahim Demirci, Atıf Bedir, Ali Göçer, Ali Ulvi Temel, Ali Karaçalı, Mevlüt Cey-

lan, Arif Ay, Ömer Erinç, Süleyman Sahra, Cahit Yeşilyurt mevcut edebiyat ortamında da var olan yazarlar *Edebiyat* dergisinden yetişmiş yazarlardır.

6

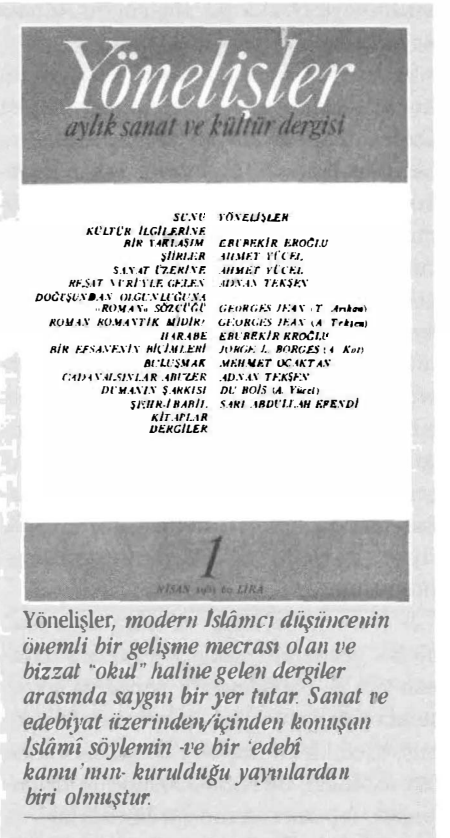
Erdem Beyazıt, Ersin Gürdoğan, Akif İnan, Alaaddin Özdenören, Rasim Özdenören ve Cahit Zarifoğlu, Diriliş dergisinden sonra *Edebiyat* dergisinden de ayrılmış, bu ayrılığın ana sebebi olan yeni dergi projesini Aralık 1976'da uygulamaya koymuşlardır: *Mavera* Aylık *Edebiyat* dergisi.

Aralık 1976'da ilk sayısı yayımlanan *Mavera* dergisi, *Sebîlürreşad*'la başlayan ve *Edebiyat* dergisiyle taşınan Islâmî misyonunu sürdürmekle birlikte toplumsal, siyasal, ekonomik, sanatsal bir proje bütünlüğüne sahip *Diriliş*'ten, bir edebî ve siyasal duruş disiplinini öne çıkaran *Edebiyat*'tan daha çok *Büyük Doğu*'nun çok yönlü, dağınık, değişken yapısını izlemiştir.

Mavera, ideolojik ayrımcılığın keskinleştiği, sıcak çatışmaların ivme kazandığı, kapatılan Millî Nizam Partisi'nin yerine kurulan Millî Selamet Partisi'nin koalisyon ortaklıkları üstünden Müslümanların ilk iktidar sevincini, nimetini ve külfetini tattıkları, İran Islâm Devrimi'nin ve Afganistan savaşının da etkisiyle radikalizmin yıldızının parladığı yıllarda doğmuş ve gelişmiş olmakla, sürdürdüğü misyon planında kimi önemli doğruların ve yanlışların da üreticisi olmuştur. Şöyle ki:

a- *Mavera*, *Edebiyat* dergisi kadar katı bir ilkeye dönüşmese de edebî alanda kalmayı tercih ederek, genç yazarlarını, okurlarını ideolojik çatışmalardan uzak durmaya teşvik etmiş, gittikçe güçlenen Islâmcılığa ve radikal söyleme karşı edebiyatı bir güvenlik alanına dönüştürerek muhtemel olumsuz yönelişler için bir tür katalizör görevi yüklenmiştir.

b- Sezai Karakoç'un "öteki" düşünce ve kişilere olan mesafesini, sol ve ırkçı kesimle polemiğe girmemek, sataşmalara, suçlamalara cevap vermemek sekliyle esas almış, siyaset ve iktidar ilişkilerinde ise Sezai Karakoç'un tam aksine nimet-külfet dengesini gözeterek ilk yıllarında Millî Selamet Partisi'yle dolaylı, darbeden sonra ANAP'la doğrudan ilişki kurmuştur.


Yönelişler
aylık sanat ve kültür dergisi

SUNU — YÖNELİŞLER
KÜLTÜR İLGİLERİNE BİR VARLAŞIM — EBUBEKİR EROĞLU
ŞİİRLER — AHMET YÜCEL
SANAT ÜZERİNE — AHMET YÜCEL
REŞAT NURİ'YLE GELEN DOĞUŞUNDAN OLGUNLUĞUNA «ROMAN» SÖZCÜĞÜ — ADNAN TEKŞEN
ROMAN ROMANTİK MİDİR? — GEORGES JEAN (T. Arıkan)
HARABE — GEORGES JEAN (A. Tekten)
BİR EFSANENİN BİÇİMLERİ — EBUBEKİR EROĞLU
BULUŞMAK — JORGE L. BORGES (A. Kot)
CADANALSINLAR ABİDZER — MEHMET OCAKTAN
DUMANIN ŞARKISI — ADNAN TEKŞEN
ŞEHRİ BABİL — DU BOİS (A. Yücel)
KİTAPLAR — SARI ABDULLAH EFENDİ
DERGİLER

1
NİSAN 1976 60 LİRA

Yönelişler, *modern İslâmcı düşüncenin önemli bir gelişme mecrası olan ve bizzat "okul" haline gelen dergiler arasında saygın bir yer tutar. Sanat ve edebiyat üzerinden/içinden konuşan İslâmî söylemin -ve bir 'edebî kamu'nun- kurulduğu yayınlardan biri olmuştur.*

c- İran Devrimi'nin etkisiyle din dilinde meydana gelen söylem ve ton değişikliklerine karşı kapanmış, Sezai Karakoç denli olmasa da çekimserliğini besleyen bir soğukkanlılıkla ne ortodoksiden ne de edebiyat merkezli çaba ve söylemden ayrılmıştır.

d- *Mavera*'nın yayın politikası, SSCB'nin Afganistan'ı işgalinden sonra anti-emperyalist bir çizgiye oturmuş, Afganlı Müslümanların seslerini bir dergi yapısının elverdiği oranda duyurmaya çalışmıştır. Ancak bu soy çizgi, ANAP'la birlikte

kırılmış ve Özalcı bir söylem ve tutuma kaymıştır.

e- *Mavera*'nın politikasını ve içeriğini kuruculardan üçü belirlemiştir: Rasim Özdenören, *Mavera*'nın yayın politikasını belirlemenin de ötesinde, Sezai Karakoç'tan mülhem olarak kavramları tartışmayı, entelektüel bir bakışla gündelik durumları değerlendirmeyi, yeni düşünsel gelişmelere vaziyet etmeyi, genç öykücülerle yakından ilgilenmeyi üstlenmiş; Cahit Zarifoğlu, güçlü şair kimliğiyle şiir ortamının nabzını elinde tutmuş, genç şairlerle yakından ilgilenmiş, Afgan cihadından sonra kapalı şiirden anlaşılır şiire geçerek İslâmî tonu ağır basan şiirler yazmış, Erdem Beyazıt ise ilgili kurumlarla, siyasî çevrelerle bağlantıyı kurmuş ve yürütmüştür.

f- *Mavera*, İslâm'ı "açık bir referans" olarak gösterme, İslâmî kaynaklara dayanan yazılar, incelemeler yayımlama konusunda *Edebiyat*'a göre daha rahat davranmış, özellikle Atasoy Müftüoğlu'nun yazıları üstünden de Sezai Karakoç'un özümlemeci, toptancı tarzını sürdürmüştür.

g- *Mavera* da *Diriliş* gibi gençlerden oluşan çekirdek bir yazar kadrosu yetiştirmiştir: Alim Kahraman, Ramazan Dikmen, Ömer Lekesiz, Ali Haydar Haksal... Ancak, kurucuları, *Mavera*'yı ileriye taşıyabilecek bu ya da başka bir kadroya emanet etmek yerine, onu Millî Nizam'dan beri aktif siyasetin içinde yer alan Bahri Zengin'e teslim ederek, derginin kapanmasına dolaylı onay verdikleri gibi, siyasî bağlantılarının güçlülüğünü bu tercihle somutlaştırmışlardır.

7

Yaşar Kaplan tarafından, taşralı ve İmam-Hatip kökenli üniversite öğrencilerine açık olarak kurulan ve ilk sayısı Aralık 1978'de yayımlanan *Aylık Dergi*, daha ilk sayılarında kadro içi mezhep(sizlik) tartışmalarıyla kan kaybına uğramış, hemen bir yıl sonra da İran İslâm Devrimi'nin ivme kazandırdığı radikalizme ayarlı bir çizgiye oturmuştur.

Yaşar Kaplan, dergideki tek hâkim ses olarak, ilk sayılarında *Mavera*'dan daha etkili biçimde edebiyat kuramıyla ilgili tartışmalara kapı aralamış ancak zikredilen düşünsel ve siyasal rüzgarın da etkisiyle sonu ehli-sünnet soruşturmalarına çıkan bir yayın faaliyeti sürdürmüştür.

Yaşar Kaplan'ın darbe sonrası rejimi muhatap alan genel eleştirileri ve demokrasi sorgulamaları yüzünden mahkûm olmasını izleyen aylarda *Aylık Dergi* kapanmış, onun yerine yine Yaşar Kaplan tarafından *Hüner* adlı bir dergi çıkarılmışsa da kopan şirazeyi yerine koymak mümkün olmamıştır.

Aylık Dergi, başlangıçta edebiyat eksenli ve İslâmî Türk edebiyatı sürecine bağlı bir dergi gibi görünmüşse de, aynı zamanda çok iyi bir öykücü olan Yaşar Kaplan'ın "tek adam" tutkusu, ve siyasetteki hızlı değişimin bunu beslemesi nedeniyle söz konusu sürecin dışına düşmüştür. Bunlarla, *Aylık Dergi*'nin, bilahare İsmet Özel'in tetiklemesiyle patlayacak olan "İslâmcı edebiyat"ı başlatan yayınların ilki olduğuna hükmedilebilir.

8

Diriliş'ten yetişen Ebubekir Eroğlu'nun 1981-1985 yılları arasında 43, 1990'da 10 sayı olarak çıkardığı *Yönelişler* dergisiyle, İhsan Deniz'in bir grup arkadaşıyla birlikte çıkardığı *Bürde* dergisi (1991), *Mavera*'nın siyasî bağlantılarına ve *Aylık Dergi*'nin İslâmcı edebiyatı beslemesine tepki olarak pür edebiyatı esas almış, dolayısıyla İslâmî Türk edebiyatı sürecindeki sapmaya karşı bir tavır oluşturmuştur.

İhsan Deniz, Hüseyin Atlansoy, Mehmet Ocaktan, Nejat Çavuş gibi genç şairlerin, Adnan Tekşen, Osman Bayraktar gibi denemeci ve incelemecilerin öne çıkmasına neden olan iki dergi de, mevcut

geleneğin aksine ilk kez solla sıcak temas içinde olmuştur.

9

Yedi İklim, *Sebîlürreşad*'a vurgu yapan, içerik, politika ve istikamet olarak *Mavera*'yı izleyen bir dergidir. İlki Nisan 1987, ikincisi Nisan 1992 tarihlerinde olmak üzere iki dönem halinde yayımlanan ve bugünkü tarihi itibariyle 166. sayısına ulaşan *Yedi İklim*, Ali Haydar Haksal'ın yönetiminde Ali Göçer, Kamil Eşfak Berki, Ali Günvar, Alim Kahraman, A. Nedim Çeker ve Osman Bayraktar'ın katılımıyla kentler, şairler ve yazarlar üstüne özel sayılar yapmış, özellikle genç yeteneklere sayfalarını açmakla da önemli bir görevi yerine getirmiştir.

Ancak, *Yedi İklim*, yönetmeni öykücü Ali Haydar Haksal'ın çok yönlü çalışmalarından ve aşırı üretkenliğinden kaynaklanan bir kalite problemiyle de her zaman iç içe olmuş, bunun da etkisiyle kendi bünyesinden yetişen yazarlardan istikrarlı bir kadro oluşturamamıştır.

Bugün de gençlerin yazarlık mesleği için kendilerini sınadıkları bir dergi olarak varlığını sürdüren *Yedi İklim*'in -söz konuşu geleneğe bağlılığını ısrarla vurgulamasının ötesinde- henüz düşünce, edebiyat ve siyaset adına kendisine mahsus bir sese erişebildiğini söylemek zor görünmektedir.

10

Kasım 1990-Haziran 1995 tarihleri arasında 45 sayı yayımlanan *Kayıtlar* dergisi, *Mavera* ve *Aylık Dergi*'den kopan, Diriliş çizgisindeki bir grup genç yazar tarafından çıkarılmıştır. Hasan Aycın, Yusuf Ziya Cömert, Ömer Lekesiz, Ramazan Dikmen, Ahmet Şirin'in kuruculuğu, Cahit Koytak, Cemal Şakar, Ahmet Kekeç, Necip Tosun ve Cemil Çiftçi'nin katılımıyla, içeriği edebiyat, düşünce ve kültür dergisi olarak belirlenen *Kayıtlar* dergisi, çalışmalarını henüz kitaplaştırma imkânı bile bulamamış gençler için de bir mesenlik oluşturmuştur.

Asıl, Amerika'nın ilk Irak saldırısına karşı yazılı tepkileriyle siyasal tercihlerini dışlaştıran *Kayıtlar*, bu ve benzeri tepkilerinde -yazarlarının genç olmalarının da etkisiyle- yer yer şiirsel ve romantik olmaktan kurtulamamıştır.

Yine de *Kayıtlar*, İslâmcı tercihler doğrultusunda patlayan yığın edebiyatına karşı, daha duyuru mektubu ve çıkış yazısında *Sebîlürreşad*, *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Mavera* ve *Edebiyat* dergilerine yaptığı vurgu ve bağlı kaldığı bu misyonla İslâmî düşünce ve edebî kaliteden yana önemli işlevler yüklenmiştir.

11

Hece dergisi, *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *Aylık Dergi* ve *Kayıtlar*'da yetişmiş, uzun zamandır belirli bir periyotta yazmayan ve üstatlarından öğrendikleri şekliyle dergiciliği yazma eylemi için zorunlu bir ihtiyaç olarak gören ortak dile, edebî ve siyasî anlayışa sahip yazarlarca, Ocak 1997'de yayımlanmaya başlanmıştır.

Edebiyat dergisinin yayımlandığı günlerde de, yayımına ara verdiği günden sonra da Nuri Pakdil'in yanından ayrılmayan *Hüseyin Su*'nun yönetiminde çıkan *Hece* dergisinin ilk sayılarında şu imzalar yer almıştır: Hüseyin Su, Hasan Aycın, Ömer Lekesiz, Ali Karaçalı, Cemal Şakar, İbrahim Demirci, Atıf Bedir, Abdurrahim Karadeniz, Ömer Erinç, Mehmet Harmancı, Rahmi Kaya, Süleyman Sahra, Esver Ölüç, Sadık Yalsızuçanlar, Cahit Yeşilyurt, Ali Ulvi Temel, Mustafa Şahin, Turan Koç, Yunus Develi...

Hece dergisi, İslâmcı ve yığın edebiyatıyla İslâmî edebiyatın alanlarının ayrışmaya başladığı, soldaki radikal unsurların Kemalizmle bütünleşerek marjinalleştikleri, edebiyatın alanında kalarak düşünme-

ye, eylemeye yönelen diğer siyasî grupların Türk edebiyatı ortak paydasında buluştukları bir zamanda çıkmıştır.

Bu anlamda şartları iyi değerlendiren *Hece* dergisi, *Sebîlürreşad*'a kadar inen İslâmî ve daha çok *Diriliş*'le *Edebiyat* dergisinde somutlaşan edebî anlayıştan ayrılmaksızın, yayın çizgisini Türk edebiyatının tümünü kuşatma ekseninde oluşturmuştur. Zikredilen ortak paydanın bir gereği olarak dergi sayfalarını kendini solda tanımlayan yazarlara da açmış, popülist ve ırkçı yazarlardan uzak durmuştur.

Hece dergisi, *Edebiyat* dergisinde başlayan şair otoritesindeki kırılmayı pekiştirmiştir.

Türk öykücülüğü, Türk şiiri, Ahmet Hamdi Tanpınar, Diriliş/Sezai Karakoç, eleştiri ve *Edebiyat*/Nuri Pakdil özel sayılarıyla Türk edebiyatının türler ve ekol sahibi kişiler üstünden bir bilançosunu çıkarma eylemini başlatan *Hece* dergisi, bu nitelikteki özel sayıları sürdüreceğini deklare etmiştir.

Hece dergisi, daha çok özel sayılarının takdimlerinde somutlaşan düşünce, edebiyat ve siyaset anlayışını, hem geçmişi sorgulayarak yeniden yapılanma, hem de edebiyatın istikametini sahih ve kuşatıcı bir çizgide sürdürme çabası olarak belirlemiştir.

* * *

Yazımızın girişinde ikinci bölümdekileri iki gruba indirgemiştik: Pedagojik amaçlar da içeren yığın edebiyatı, edebiyatı siyasallaştırma amacının bir sonucu olan slogan edebiyatı.

Kendisini "devrimci" olarak niteleyen her rejim gibi, Cumhuriyet rejimi de kendi "yeni" yaşama biçimini (dolayısıyla kültürünü ve edebiyatını) üretmek için belli bir projeyi uygulamaya koymuştur. Bu uygulamanın ilk adımı olan, Latin harflerinin kabulü (20 Mayıs 1928), kendinden hemen önce ve sonra gerçekleştirilen ("İslâm dini"nin Anayasa'dan çıkarılması, yeni alfabenin çabuk öğrenilmesi için kursların açılması, İlâhiyat Fakültesi'nde Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması, Kuran, ezan ve kametin Türkçeleştirilmesi, din derslerinin müfredattan çıkarılması vb.) bir dizi değişimin sonucudur. Çünkü, o günden bu güne artarak gelen tartışmaların yön ve içeriğinden de kolayca anlaşılabileceği gibi, "dil" problemi son tahlilde "din" problemidir (Mert, 2003).

Biz konumuz özelinde, söz konusu uygulamanın beraberinde getirdiği iki sonucu vurgulamakla yetinmeliyiz:

a- Meşrutiyet'in Tanzimat'ı kötüleyerek meşruiyetini sağlamlaştırmak istemesi, Cumhuriyet'in her ikisini kötülemesi sonucunu getirmiştir. Ancak bu kötülemenin siyasal ve düşünsel karşılıklarını oluşturmanın yeterli gelmeyeceği, yeni dönemin "farkı"nın fark ettirilmesinin gerekli olduğu görülmüştür. Sonradan "güdümlü edebiyat" olarak isimlendirilecek olan çaba bu gereklilik cümlesinden öne çıkacak, ilk örnekleri Halide Edip Adıvar tarafından ortaya konan bu çaba bilahare Köy Enstitülü yazarlar tarafından sürdürülecektir.

b- Klasik bakışla ve yalın bir dille söylemek gerekirse, zikredilen durumlar karşısında "din elden gidiyor" feryadının yükselmemesi mümkün olmadığı gibi, o şartlarda sesliliği mümkün olmayan derin bir tedbirin ve tepkinin içten içe yaşamaması da mümkün değildir. Ancak bu tedbir ve tepkinin minberle mukayyet, "vaaz-u nasihât" ile sınırlı olması da kaçınılmazdır; dindarların, dini yeniden konuşabilme zamanına kadar, dinî bilginin uzun bir süre vaaz imkân ve söylemi içinde varolması, söz konusu tarzın giderek kemikleşmesine yol açacak, ilk planda oluşan "karşı güdümlü edebiyat" bile bu sabit yapıdan beslenen "Vaaz Kasetçiliği"ne göre çok masum ve çok sevimli kalacaktır.

"Karşı güdümlü edebiyat"ın ilk örnekleri varolan sözlü kültürden üretilmiştir. Hazreti Ali cenkleri, Battal Gazi destanları, padişah biyografileri, meçhul akıncı,

serdengeçti serüvenleri bu cümledendir. Genç nesli hem din konusunda bilgilendirme hem de olası kötülüklerden koruma amacıyla 1960'lı yıllardan itibaren, öncelikle roman klişesi altında boy göstermeye başlayan yığın edebiyatı, yetmişli yıllarda isyancı, seksenli yıllarda hidayetçi bir içerik yüklenerek, devlet baskısı altında kendiliğinden biçimlenmiş bir kültürsüzlük kültürünün fenomeni olacaktır. Hekimoğlu İsmail, Şule Yüksel Şenler, Ahmet Günbay Yıldız, İsmail Fatih Ceylan, Yavuz Bahadıroğlu, Emine Şenlikoğlu vb. eliyle dünden bugüne taşınan yığın edebiyatının yine roman merkezli ve daha edebî bir içerik de yüklenerek önümüzdeki yıllarda "piyasa"yı genişletebilecek bir ivme kazanacağı Nazan Bekiroğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, İskender Pala, Cihan Aktaş vb. romanları üzerinden şimdiden öngörülebilmektedir.

Edebiyatın siyasallaşması ve slogan edebiyatının doğuşu kapsamında da şu tespitleri yapmak mümkündür:

Yetmişli yıllar, sisteme, Marksizme ve liberalizme karşı yeni bir siyasal dil arayışının yoğunlaştığı yıllardır. Mısırlı, Pakistanlı, Suriyeli, Cezayirli düşünürlerle I. Dallas (Abdülkadir es-Sûfî) başta gelmek üzere ihtida etmiş Batılı düşünürlerin eserlerinin yoğun bir şekilde Türkçe'ye aktarılması söz konusu arayışın bir sonucudur. Bunlar, hem İslâmcı harekete hem de İslâmî antikitenin yeniden yorumlanmasına bir tür meşruiyet kazandırırken, söz konusu siyasî dilin öznesi olmayan edebiyat dahil tüm uğraşların gündem dışına itilmesine neden olmuşlardır.

Bu dönemde Müslüman olan şair İsmet Özel'in Marksistken içselleştirdiği "politik dil ve kabullerinin" doğal bir tezahürü olarak "İslâmcılık"ta karar kılması, zikredilen nedenle kredisi düşen edebiyatın bu kez İslâmcılığı yüklenerek yeniden değer kazanmasına sebep olmuştur. Ancak, İslâmcı edebiyatla varolmayı gerekli gören kesimlerin düşünsel ve de kültürel yapıları İsmet Özel'deki gibi sağlam bir temele oturmadığı için, onun "*polistir babam/Cumhuriyetin bir kuludur*" dizesine saplanarak kadük olmuştur.

Aynı bağlamda, İsmet Özel, şiirde sadece kendisinin geçebileceği zor bir ekolün kapısını açan ve başka birileri giremediği için orada yapayalnız kalan Orhan Veli[12] gibi yalnız bir şiirin yapayalnız sahibi olarak aşırı ben-merkezciliğinin de etkisiyle adeta iyi şiiri tekelinde tutup, kötü şiir enflasyonunu azdıran bir konuma oturmuştur. Dolayısıyla İsmet Özel, zikredilen tavrıyla, sunî olanın asılmış gibi anlaşılmasına, yalnız şiiri/şairliği ile de yeni şiir ortamının kendisi dışında sadece ayrık otlarının yaşayabilecekleri tarzda biçimlenmesine neden olmuştur.

SONUÇ YERİNE

Yeni yüzyılla birlikte, *Sebîlürreşad*'la başlayıp, *Büyük Doğu*, *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *Yedi İklim*, *Kayıtlar* ve *Hece* dergileriyle süren, "gelenekten beslenerek, geleceğin modern edebiyatını inşa etme" misyonu Türk edebiyatı içinde, bu edebiyatın en temel rengi olarak devam etmektedir; çoğulda kendi farklılıklarını (söylemini, kimliğini, rengini, edasını, aurasını...) koruyan bir devam ediştir bu... Artık, "İslâmî" kültürden şu ya da bu oranda nasiplenmiş tüm kesimler muhatap alınmakta; "tekil" bir çerçeve içinde sıkışılarak marjinalleşmek yerine, çoğul içinde "biricik" kalınarak, mevcut edebiyat ortamındaki kadim kökler üzerinde filizlenmeye güç verilecektir.

Yığın edebiyatı bir sosyal fenomen olarak, daha çok da cemaatlerin taleplerine hizmet etme ve edebîlik niteliğini artırarak sürme istidadındadır.

Şair İsmet Özel'in İslâmcılıktan uzaklaştığını açıklamasıyla İslâmcı slogan edebiyatı en güçlü desteğini kaybetmiştir. Yarını, radikalizmin yarınına bitişik gibi görünmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 Çünkü: "Bir insanı, bir entelektüeli, bir düşünce adamını en iyi tanıma yolu doğru dürüst ve en belirgin şekilde bir dergi vasıtasıyla olanaklıdır. Zaten Türkiye'nin en önemli entelektüellerinin adları da nerdeyse bütünüyle bir dergide somutlaşmıştır. 1940'lı yıllardan itibaren, özellikle o yıllardan itibaren yazarların isimleri belli dergilerle bütünleşmiştir. Bunların Türk düşünce hayatında merkezî bir yeri olmaları mümkündür. Daha doğrusu bir yazarın adıyla somutlaşmış dergiler daha net iz bırakmışlardır. Kitap, bir yazarla buluşmanın belki de doğru yeri değildir." Kurtuluş Kayalı, "Nuri Pakdil ya da Edebiyat Eksenli Dünya Açılımı", *Hece* dergisi: "Düşünsel, Entelektüel, Muhalif Bir Tasarım Olarak Edebiyat Dergisi ve Nuri Pakdil Özel Sayısı", sayı: 85, Ocak 2004.

2 Bunu derken, detaylı bilgi için, öncelikle şu önemli çalışmalara başvurmak gerektiğini de hatırlatalım: Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, İstanbul 1991; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, SBF Yayınları, Ankara 1969; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Risâle Yayınları, İstanbul 1986 Æ; Gencay Şaylan, *Türkiye'de İslâmcı Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara 1992, Gotthard Jaske, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972; *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul 1985; *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 3 ve 7, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.

3 *Mavera*, "Necip Fâzıl'a Rahmet Özel Sayısı", 80/81/82, Temmuz/Ağustos/Eylül 1983.

4 A.g.e.

5 *Fikir ve Sanatta Hareket*, "Nurettin Topçu Özel Sayısı", sayı: 112, Ocak/Şubat/Mart 1976.

6 Hüseyin Su, "Diriliş Düşüncesi ve Yöntem", *Hece*, "Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş", sayı: 73, Ocak 2003.

7 Ömer Lekesiz, "Diriliş ve Uygarlık", *Hece*, "Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş", sayı: 73, Ocak 2003.

8 Kurtuluş Kayalı, "Sezai Karakoç'un Düşünceleri konusunda Bazı Gözlemler Yapmayı Denemek", *Hece*, "Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş", sayı: 73, Ocak 2003.

9 *A.g.e.*,

10 Mustafa Muharrem, "Geometri Sağnağı Altında 'Sesler' ve Sezai Karakoç", *Hece*, Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş, sayı: 73, Ocak 2003.

11 Kurtuluş Kayalı, *a.g.e.*,

12 Samet Ağaoğlu'nun değerlendirmesi şöyledir: "... Orhan Veli [...] öyle zor bir ekolün kapısını açtı ki kendisinden başkası bu kapıdan giremediler ve yalnız kaldı." *İlk Köşe (Edebiyat Hatıraları)*, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul, 1978.

Sezai Karakoç: Bir Medeniyet Tasarımcısı

TURAN KARATAŞ

20. yüzyılın ikinci yarısında, Türkiye'de İslâmî düşünce sanat ve edebiyat planında söz konusu edildiğinde hemen iki isim akla gelir: Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç. Son elli yılda, ülkemizde İslâmî bir duyarlıkla yetişen aydın insanların zihnî olgunlaşmalarında bu iki şahsiyetin tavır ve eser olarak somutlaşan düşüncelerinin büyük katkısı olmuştur. Kanaatimiz odur ki, fikirlerinin kuşatıcı ve derinlikli oluşu ile, özgün bakış açısıyla Karakoç'un takipçileri/okurları üzerindeki tesiri daha bir etkili ve kalıcıdır. Din, medeniyet, kültür, tarih, sanat, edebiyat, siyaset, ekonomi gibi ana başlıklarda toplayabileceğimiz düşünceleri, aynı tutarlılık ve ısrar ile, elli yıldır güncele "bulaşma"dan aydın insanların gündeminde kalmıştır. Hatta abartmaksızın denebilir ki, kendi kuşağı, İslâm medeniyetinin keşfedilmemiş inceliklerini, Batı düşüncesiyle İslâm düşüncesinin belki de "ilk kesin hesaplaşması"nı Karakoç'un yazdıklarından öğrenmiştir.

Sezai Karakoç (1933, Diyarbakır/Erganı), Doğu'nun ve Batı'nın uygarlıklarına, düşünce oluşumlarına ve sanatına dair zengin müktesebâtı ve eserleriyle bir mütefekkir, ortaya koyduğu ürünlerle ve sanatın bilhassa şiirin kuramını da iyi bilen özelliğiyle bir sanatkârdır. Ülkemizde hâkim gözüken "yazınsal iktidar" ya da *ortam* tarafından "elden geldiğince duyulmamaya, görülmemeye" çalışılsa da Sezai Karakoç'un edebiyat ve düşünce tarihimizdeki yeri, kalıcılaşmış bir mevkidir.

Halihazırda, dokuzu şiir (sonradan tek kitap olarak *Gün Doğmadan*), ikisi hikâye, ikisi çeviri şiir, üçü edebiyat incelemesi, üçü edebî deneme, ikisi piyes, biri çeviri yazı, 34'ü fikir yazısı olmak üzere toplam 55 kitabın, bununla birlik daha beş on kitap hacmini dolduracak kadar kitaplaşmamış yazının müellifi olan Sezai Karakoç, düşüncesiyle, şiiriyle, bu bağlamdaki kuramsal yazılarıyla etkili olmuştur, Türk şiirinde çığır açan şairlerden biridir.[1]

Mehmed Âkif'in *Sebîlürreşad*'ı, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su gibi, Sezai Karakoç'un adı anılınca hatıra gelen bir dergi vardır: *Diriliş*. Uzun yıllar, ara vermelerle, çıkışını sürdürebilmiş olan bu dergi, Karakoç'un kalem mahsullerini belli bir düzenlilik içinde yayımlamanın yanı sıra, istikrarı ve etrafında toplanan genç yetenekleri yetiştiriciliğiyle de düşünce, kültür ve sanat dünyasına katkıda bulunmak gibi önemli bir hizmeti yerine getirmiştir.[2]

Karakoç, bir kasabalıdır; çocukluğunu ve gençliğini Anadolu'da geçirmiştir. Şahsiyeti o topraklarda şekillenmiş; ne var ki, iç aleminde, küçük kıyamet örneği, hiç dinmeyen *fırtına* ve gizemli savruluşlar onu büyük şehirlere götürmüş ve bir kent insanı yapmıştır. Sanatının çözümlenmesinde, düşünce dünyasının izahında bu önemli husus olarak akılda tutulmalıdır.

ŞAHSİYETİNE DAİR BAZI DİKKATLER

Sezai Karakoç'un düşünce evrenini açımlayabilmek için mizacına ve kişilik özelliklerine dair bazı belirlemeler yapmak gerekebilir. Mülkiye'yi bitirmiş olmasına karşılık, Ece Ayhan'ın tespitiyle 'mülkiyet'le bir ilinti kuramamış olan Karakoç, onurlu ve ağırbaşlı olmak, mevki, makam peşinde koşmamak, dünyevî hesaplar yapmamak, dedikodu, çelişki ve çatışma-

ların uzağında kalmak gibi prensiplere sahiptir. Yalnız bir adamdır. Mütevazıdır. Sabırlıdır. Uzaktan bakınca asabî, sert mizaç, öfkeli, kızgın bir insan görüntüsü verebilir. Gerçekteyse bu, kendi açısından *yalana, kötüye ve çirkine tahammül edememe* ilkeliliğindendir. Yanlış anlaşılmaktan, dahası yanlış anlatılmaktan çekinir. Gösterişten, reklamlardan uzakta durur. Bir parti lideri oluncaya kadar kimsede bir fotoğrafı dahi olmamıştır. Sanat ve düşünce dünyasında, saygın bir yere gelmesinde bu vasıflarının da şüphesiz katkısı olmuştur. Cemal Süreya, onu iyi tanıyan ve tanıtanlardan biridir:

> *Bulgucu adam. Belki de ülkemizde tek bulgucu. Çok daha yetenekli bir Mehmet Âkif'in tinsel görüntüsüyle adamakıllı dürüst bir Necip Fazıl'ınkini iç içe geçirin, yaklaşık bir Sezai Karakoç fotoğrafı elde edebilirsiniz.*
>
> *Türkiye'de, özellikle sağın, özellikle de mukaddesatçı kesimin içinde yalnız. Bir başına. Hiçbir ortaklığa girmez. Dışarda ve yukardadır. Düşüncesini de öfkesini de hemen ortaya koyar.* [...] *yaşama konumu olarak da tek ve benzersiz* (Süreya, 1992: 306-307).

Bir başka yazar da, Sezai Karakoç'un şahsiyetine, kendisini dünyaya karşı konumlandırmasına dair şu belirlemeleri yapar:

> *Türkiye'deki entelektüel ortama son derece aykırı durur.* [...] *Dürüst Müslüman tavrını, yazdığı her şeyde gösteren bir kişilik; ama o tavır, kendinin tavrıdır, kimseye içini dökmez.* [...] *Yaşamı bir dava için feda etmenin sembolü diyebilir miyiz? Müthiş cömert bir insan olduğunu biliyorum. Bu cömertlik yaşamının her yanına, her ayrıntısına sinmiştir* (Aksay, 1993: 2).

Bir de, bu mizaca çokluk bir hüznün karıştığını hatırda tutmak gerekir: "Biz hayret eder, kuvvet eder, dudağımızı bükeriz; / Dudağımızı kör makaslarla dilim dilim ederiz." ("Şahdamar"; Karakoç, 2000: 41)

İDEAL VE DÜŞÜNCE

Daha lise yıllarındayken kendine bir ideal belirleyen ve o doğrultuda gereken kültürel altyapıyı oluşturmak için yoğun bir okuma dönemi geçiren Karakoç'un duygu dünyasının yerine oturması yirmi yaşında "adeta infilâklerle" olmuştur. Otuz yaşında ise, düşüncelerinin her biri, "sanki gerçekliğini cehennem ve cennet arasındaki gerilim atmosferinde" aramış; "her fikri tek tek yeniden muayene ve duygu cenderesinde dönerek" yaşamaya başlamıştır.

Sezai Karakoç, İslâm'ı *medeniyet ve tarih perspektifinden* bir bütün olarak ele almak, İslâm'a yeni/taze ve çağa has bir yorum getirmek üzre yola çıktığında, onda durgun/donmuş halde bulunan fikrî mevcudiyeti harekete geçiren *Büyük Doğu* (Necip Fazıl) olmuştur denebilir. Gaziantep Lisesi'nde öğrenciyken Necip Fazıl'ın dergisi *Büyük Doğu* ile tanışır. Üniversite yıllarında (1950-1955) ve takip eden senelerde *Büyük Doğu*'da yazar olarak ve derginin edebiyat sayfasını yöneterek aynı düşünce aksiyonunun bir figürü gibi görülmektedir. Ancak, Karakoç'un "Diriliş"[3] adını verdiği düşünce oluşumunu Büyük Doğu'nun bir devamı gibi görmek, onun süreği addetmek doğru olmaz. Bahse mevzu düşünüşü, tarihteki birçok mütefikkire, büyük şairlere, sûfilere bağlamak, onların hassasiyetlerinin ve dillendirdikleri düşüncenin çağımızdaki görünüşü saymak mümkündür. Sözgelimi Muhyiddin İbn Arabî, İmam-ı Rabbanî, İmam-ı Gazalî, Abdülkadir Geylanî, Mevlana, Yunus Emre, Şeyh Galip, Mehmet Âkif, Said Nursî, bu bağlamda akla ilk gelen isimlerdir.[4] Bu arada, Diriliş'i bir edebiyat ve düşünce hareketi olarak, 20. yüzyılda Büyük Doğu'dan sonra İslâmî kimlikli ilk "tutarlı örnek" addedebiliriz.

Sezai Karakoç'u dünyanın diğer ülkelerindeki çağdaşı olan Müslüman aydınlarla yetişme tarzları, yöntemleri, birikimleri ve verdikleri ürünler bağlamında karşılaştırdığımızda, onun farklı bir yerde durduğu kolayca anlaşılır. "Sezai Karakoç örneğinde şiirden hikâyeye düşünceden denemeye kadar uzanan geniş bir entelektüel birikim ve perspektif söz konusudur" (Emre, 2003: 41). Görünür ve resmî planda Karakoç'un 'seküler' bir eğitim sürecinden geçmiş olması da ayırıcı bir diğer husus olmalıdır. Öte yandan, İslâm düşüncesini yeniden formüle etmesi ve bu düşüncenin medeniyet perspektifine vurgu yapması bir başka farklılık olarak düşünülebilir.[5]

"Varlığın özüne en çok yaklaşan zihnî bir çaba" olarak algılanıp değerlendirilebilecek olan Diriliş'e, başlı başına bir düşünce akımı demek yanlış olmaz.[6] Diriliş, bir düşünce yöntemi geliştirmiş, geçmişe, geleceğe, olaylara ve hasılı insanın/insanlığın bütün hallerine Müslümanca bir bakış açısı teklif etmiştir. Bu kelimenin toplayıcı anlamında, İslâm dünyasının, inancını yeniden kurmak; düşünce ve estetiğini canlandırmak zorunda olduğu vurgusu da dikkati çekmektedir.

İslâm'ı, bir bakıma medeniyet nokta-i nazarından değerlendirmek ve diğer medeniyetlerle mukayese etmek demek olan Diriliş düşüncesinin ekseni insandır. Eşyanın varoluşu ve hakikati göz ardı edilmeden "insan gerçeği"ni araştırmak için yola çıkılmıştır. Ama, insan salt bu dünya ile sınırlanmaz. Dinden sapmadan, dinin özünden uzaklaşmadan, yani *öznesi hep İslâm olan* bir varoluşçu yaklaşım öncelenir. Bu itibarla Diriliş'e bir "tecdit hareketi" demek yanlış değildir. "Diriliş, insanlığın sılasıdır. Hakikatıyla, sanatıyla, ahlakıyla yeniden buluşması yani. Tanrı'yla bir daha ayrılmamacasına buluşması. Tanrı yoluna, bir daha kaymamacasına ayak basması demek" (Karakoç, 1982: 111).

Diriliş, klişeler ve peşin hükümlerden sıyrılarak, "insan durumu"nun, "insan

"Yetiş ulların imamı / Yetiş toprağın yeni doğuşuna / İnsanın yeniden / Dirilme süzülüşüne / Yetiştir toprak saçan ellerini..." (Sezai Karakoç, "Gül Muştusu")

şartı"nın, "insan varlığı"nın problem olduğu her yerde *sorucu gözler, araştırıcı akıl* ve *sakin kalb*le, köke inmeye çalışır. Eğer insan, kendini gerçeğe adayan, ruhunu ona açan bir varlıksa -ki böyle olmalıdır-, Diriliş de bu anlamda, bir bakıma bir *hümanizma*'dır. Yani insan ve hakikat kaynaşmasından doğan yücelişe kendini adama amacı, Diriliş hümanizmasının muhtevasını oluşturur.

Diriliş düşüncesine göre, Müslüman aydının üç ödevi vardır: Birinci ödev; *kendini, kendimizi bilmek*, ikinci ödev; *Doğu'yu bilmek*, üçüncü ödev de; *Batı düşünce ve edebiyatını, güçlü ve zayıf noktalarına varıncaya kadar bilmektir.* Bir düşünce adamının ödevleri, Diriliş'in ışığında şöyle özetlenebilir: Aydın kişi, kendisine ve içinde yaşadığı topluma karşı olan ödevlerini asla unutmamalıdır. Peşin hükümleri yıkıp gerçeklerin yeni tartışmasını yapmak; yani geçmişten gelen değerlere yeni bir bakış açısı, taze bir yorum getirmek durumundadır. Asla günlük po-

litikaya karışmayıp ona alet olmamalıdır. Dünya nimetleri noktasında, her türlü fayda düşüncesinden, mevki hırsından, şöhret afetinden, hatta alkışlanmak duygusundan uzak durmalıdır. Çünkü, bütün bunlar, onun geleceğe bakmasına engel olurlar. O, bir beyin operatörüdür. Ayrıca, Karakoç, "geçmişinden, kendisini itiraf etmekten, inancından, ibadetinden utanan ya da kendisini reddeden bir aydın tipini sevmez" (Uçan, 2003: 75).

İdealist aydın (İslâmcı düşünür), yolunda yürürken, sezgisi ve bilgisiyle kendine mahsus bir program (buna yöntem de demek olası) izlemelidir. Karakoç, bu programın üç bölümlü olabileceğini söyler. Kısa vadede, bilgelikle birlikte gerçekçi olmalı, güncelde boğulmadan çağın getirdiklerinden kendini soyutlamamalıdır. Öfkesinin, ihtiraslarının ve çıkarının esiri olmak Müslüman aydının şiarı değildir. Umut verici çözümler önermelidir. Mevcut devlet adamlarını uyarmak ve onlara hal çareleri sunmak, çıkar yol göstermek zorundadır. Bir karşılık beklemeden. "Orta vâdede, Müslüman aydın, tarihî-sosyolojik açıdan bakmasını bilen, ona göre kurucu, organize edici, seziş ve keşifleriyle gittikçe genişleyen bir akımı gerçekleştirici bir tutumun sahibi olmalıdır. Çağı anlamlandırabilmeli, doğu-batı muhasebesini yapabilmeli, nereden gelip nereye gittiğimizi kestirebilmelidir" (Karakoç, 1996a: 167). Uzun vadede ise idealist olduğu için, idealizmin gereklerine göre düşünmelidir. Sezai Karakoç, idealist bir İslâm aydınıdır. Velhasıl; "Düşünürün güçlüsü, modalaşmış akımların peşinden sürükleneni değil, bir halkın ruhunda gizli olan ve o ülkeye yeni bir hayat getirecek düşüncelerin sistemini yakalama zahmetine katlananı ve bu düşünce uğrunda hayatını bile ortaya koyanıdır" (Karakoç, 1989a: 583).

Aynı geleneğe bir yönüyle eklemlenebilecek diğer düşünce oluşumlarıyla mesafeli bir ilişki içinde olmuştur Sezai Karakoç. Bu bağlamda, Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakâr düşünceye karşı hep mesafeli bir tutum sergilemesine karşın, bu alanın "kısmî olumlu düşüncesini" bütünüyle terk etmemiştir.

> *Sezai Karakoç milliyetçi-muhafazakâr düşünceden kopup kopmamakla, bu düşüncenin bütünüyle etkisi altında kalıp kalmama gerilimini, bir başka deyişle tarihsel/ toplumsal arkaplanın unutulmasıyla hepten ona teslim olunması gerilimini en gerçekçi şekilde aşan entelektüellerden biridir. Sezai Karakoç'un gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesinde bu hususun özellikle akılda tutulması gerekmektedir* (Kayalı, 2003: 98).

Dergisinde sadeleştirerek yayımlandığı tasavvufî metinlere bakarak Karakoç'un bir tarikatla bağlantısı olduğu düşünebilir. Ne var ki, herhangi bir tarikata mensup olmadığı bilinmektedir. Tarikatların, geçmiş dönemlerdeki toplumsal işlevine, "teorik olarak mutlak surette lüzumu"na inandığını belirtir. Tasavvufu ve tarikatları, ruhu yücelten yollar, bu dünyadayken öteki dünyaya hazırlanma metotları olarak anlamış ve yorumlamıştır. Ayrıca, tarikatların geçmişte "dinin manevi cephesinin oluşmasında müminlerin inanç, iç alem ve ahlaklarının yücelmesinde büyük etkisi olduğu"nu hatırlatır. Karakoç, günümüzdeki tarikatlara meyletmeyişinin dahası intisap etmeyişinin sebebini şu şekilde açıklar:

> *Benim görüşüme göre, Müslümanlar tek millet, tek ümmet, tek cemaattir. Kişilerin, tarikatları veya bir takım özel toplulukları olursa, bunları taassub derecesinde mübalağalı bir ayırım sebebi yapmayı ve diğer cemaat ve tarikatta olanları küçük görmeyi ya da kendi cemaatinde olmayanları itham etmeyi, tasvip etmedim ve etmem. Bu yüzden bu tür cemaatlere ve tarikat gruplarına girmedim* (Karakoç, 1990).

DİRİLİŞ'İN TEMEL KONU VE KAVRAMLARI

Sezai Karakoç görüşlerini, düşünce yazılarında ve diğer ürünlerinde çeşitli açılımlarla dile getirmektedir. Bu görüşlerin düşünce bazında çeşitlenerek, daha bir ayrışarak, eserin ruhunu iğva etmeden şiirlerinde ve diğer edebî yapıtlarında da ele alındığını görebiliriz. Karakoç'un düşünce yazılarından yola çıkarak bilhassa vurgu yaptığı bazı kavramlar üzerinde kısaca durmakta yarar görüyoruz. Bir bakıma onun siyasal anlayışının da derli toplu yansımasının görüleceği bu kavramlardan medeniyet, devlet, Batı, Ortadoğu, iktisat, kurumlar en çok vurgu yapılanı, bilhassa ve her fırsatta söz konusu edilenidir, denebilir.

Sezai Karakoç'un en fazla üzerinde durduğu kavram ve/veya mesele "medeniyet"tir. Çünkü medeniyet insanı tüm cepheleriyle (fizikî, metafizik, ahlakî ve kültürel açılardan) ele alan bir bütündür.[7] "Bütün insanlığa hitap eden tarih olgusu" olan medeniyeti, "insanlığın yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre" olarak da tanımlayabiliriz. Bu yönüyle medeniyet, kültürü de içine alır. Başka bir ifadeyle, "medeniyetin işler haline" kültür denebilir.

> *Bir inanç, bir düşünce, bir dünya görüşü, kitlelerin malı olduğu zaman, yaşayabilmek için, ya bir medeniyet olmak, bir medeniyet oluşturmak, ya da en azından, bir medeniyetle kaynaşmak zorundadır. Çünkü uzun ömür, medeniyet ömrüdür. Devlet-i ebed müddet fikri de yorumlanırsa medeniyet fikrine çıkar.* [...] *Medeniyet yitince onun taşıdığı inanç, duygu, düşünce ve duyarlık da, ayakta duramıyor* (Karakoç, 1986a: 18, 20).

Diriliş düşüncesi, "İnsanlığın gerçek ve en tekâmül etmiş medeniyeti İslâm Medeniyeti'dir" düşüncesinden hareketle "İslâm Medeniyetinin yeniden doğuş yolunu" aramayı denemektedir. İslâm ülkelerindeki aydınların medeniyet fikrine dönüşü için çalışmayı ödev bilmiştir. Medeniyeti, Doğu ve Batı düşüncelerini yeni baştan ele alıp inceleyecek şuurlu bir kuşak oluşturmayı amaçlar.

Toplum kurumlarının en önemlisi olan "devlet", çok cepheli tarihî-sosyolojik bir kavramdır ve en genel anlamıyla milletin/toplumun bir sembolü, bir varoluş dayanağı sayılmıştır. Sezai Karakoç, devlet otoritesini, ne putlaştırmadan ne de bir şirket derekesine indirmekten yanadır. Devlet ve fert ilişkisinde hassas bir denge içinde "ölçü" esas olmalıdır. Ne bireyi ezen ve kendisini tabulaştıran (yöneticilerini ilahlaştıran) bir devlet, ne de otoriteyi yok sayan anarşist bir birey tavrı. Devletin, kim ve ne adına olursa olsun, totaliter bir biçimde idare edilemeyeceğine; "Hükümdarın hükümdarlığı için halka yalvardığı/ Ama yine de eşsiz zulümler işlediği" bir devlet anlayışının kabul edilemez olduğuna vurgu yapar. İslâm'daki siyasal yapılanma içinde ideal devlet anlayışında "Ne doğunun mutlak ve mistik itaat prensibi, ne batının sürekli muhalefet ve başkaldırı ruhu. İnsanların her türlü politik, ekonomik, sosyal gelişmelerine ve kuruluş tertiplemelerine açık bir erdem düzeni" (Karakoç, 1976: 47).

> *O'na göre üç tür devlet vardır ya da milletleri 'üç grupta' toplar: "Bir mesajı, bir ideali, en azından gerçekleştirilmesi gerekli yüz yılı aşkın bir planı olan büyük milletler ve devletler; uluslararası arenada sadece durumunu korumak isteyen statükocu milletler ve devletler; mesajsız ve misyonsuz, her an bocalayan [...] küçük devletler ve milletler* (Uçan, 2003: 74).

Çağımızda din ile devlet ilişkisi, karmaşık bir konudur. "Eskiler" der Karakoç, "Din ve Devlet kelimelerini beraber söylerlerdi." Günümüzde din ve medeniyet, din ve devlet, medeniyet ve devlet ilişkisinin yeniden ve ciddiyetle gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindedir. "Devletle

dini birbirine tam yabancılaştırmak, onları birbirinden tam koparıp ayırmak, ya da onları özdeşleştirmek, iki aşırı ucun ifadesi olur" (Karakoç, 1996a: 49).[8]

Samuel Huntington'dan çok daha evvel, dünyadaki savaşın bir zihniyet ve medeniyet çatışması olduğunu Sezai Karakoç vurgulamıştır denebilir. Bugün dünyada hâkim güç olarak gözüken Batı, bütün olgularıyla (uygarlık, kültür, sanat, edebiyat) Sezai Karakoç'un düşüncelerinde bir karşı perspektif olarak görünür. İslâm medeniyeti (Osmanlı) huzurun, Batı huzursuzluğun kaynağıdır. "Dünyaya saçtığı değişme tohumları, semeresini, savaş, kıtlık, ekonomik ve sosyal yıkılış biçiminde, adeta Ahir Zamanın dabbetülarz'ı olarak, zehirli bir yemiş gibi veren" (Karakoç, 1996a: 16) 'Bay yabancı'dır Batı.

Toplumumuzun iki yüzyıldır yaşamakta olduğu değişme ve değiştirilme "cehennemi" Batı'nın ve Batıcıların marifetidir Karakoç'a göre. Bu süreçte Batı'yı taklit etme psikolojisi hep egemendi ve bu ruh haleti hâlâ da sürmektedir. Önce yöneticilerde olan bu tutku, giderek aydınlara geçmiş, şimdi de halk tabanlarına yayılmaktadır. Millet olarak, toplum olarak bir değişim geçirmemiz gerekliydi, der Karakoç, ama Batı'nın arzuladığı gibi bir değişme değil; alternatif bir değişme. Yerli kültürden hareket edip evrensel boyutta bir sistem kuran bir değişme. Özünü zedelemeden, ana bünyeye zarar vermeden çağın ve teknolojinin getirdiklerine açılan bir yenilenme. "Çözüm, ırkçı şovenizmde değil, dünyanın kaçınılmaz bir yakınlaşmaya gittiğini bilmekle beraber, kendi medeniyet ve değerlerimizi önplanda tutmaya, kökten ve derinden kendi medeniyetimiz ve ideallerimiz çerçevesinde yenilenmeye, bir nevi, kendi Rönesans'ımızı başlatmaya, kendi gelişme ve değişme kurallarımızı saptamaya, kendi ruhumuzla dünyayı yeni baştan görmeye, kısacası Diriliş'i gerçekleştirmeğe girişmemizde bulunuyor" (Karakoç, 1996a: 25-26).

Öte yandan, Sezai Karakoç, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne uzak durmaması kanaatindedir. Dahası, söz konusu topluluğun bünyesinde yer almak bile gerekebilir, Rusya tehlikesine karşı bir güvence şemsiyesi olarak. Ama, tek alternatif olarak Avrupa Topluluğu'nu görmek, doğru olmaz. Gerçek kurtuluş ve güvence, ancak İslâm Ülkeleri Birliği'nin kurulmasıyla mümkün olabilir. Böyle bir birlik oluşturulmadan, ne Türkiye, ne diğer İslâm ülkeleri, ne de bölge ülkeleri kendini tam bir güvenlikte hissedebilir.

Türkiye'nin Ortadoğu ile kopmaz/koparılamaz kültürel ve tarihî bağları vardır. İnsanlığın ilk medeniyetinin doğduğu ve kadim dinlerin zuhur ettiği bu coğrafyaya ayrı bir önem atfeder Karakoç. Millet olarak öz ve doku itibariyle Batı'dan çok farklı genlere ve değerlere sahip olduğumuzdan, Ortadoğu'dan koparılan Türkiye'yi kendi ağacından koparılıp Avrupa ağacına asılan elmaya benzetir.

> *Sezai Karakoç'un hem düşünce sistematiğini hem de dünya sistemine ilişkin çözümlemesini açıklamaya elverişli en önemli anahtar kavramlardan biri 'ortadoğu'dur. [...] Ortadoğu sadece bir coğrafyanın adı değil insan, kültür, medeniyet prototipini yetiştiren havzanın adıdır, Karakoç'a göre Müslümanlar 'insan teki' olarak orta bir ümmettir.* [...] Batı ifratın, doğu tefritin medeniyetidir. *Bu anlamda Müslüman orta bir ümmettir ve İslâm da coğrafî olarak ortadoğuludur.* [...] *Batının geliştirdiği modern medeniyete karşı İslâm medeniyetinin mekân ölçeğinde yurdudur Ortadoğu. Bu anlamda Ortadoğu kavramı âdeta bir* ortadoğu ülkesine *dönüşür ve* ülküleşir *Karakoç'ta* (vurgu benim. -TK) (Emre, 2003: 42, 43).

Batı düşünürleri ve onların İslâm ülkelerindeki izleyicileri, İslâm'ın *iktisat* sistemini uygulanamaz, dahası ütopik görmüşler ve söz konusu ülkelerin ekonomik durumlarındaki kötüleşmeyi de buna bağlamışlardır. Sezai Karakoç *İslâm Toplumunun*

Ekonomik Strüktürü (1. basımı 1967) adlı kitabında İslâm'ın iktisat sisteminin ana umdelerini izah eder. İslâm, insanı ekonomiye değil, ekonomiyi insana bağladığı için, ekonomik sisteminde kültüre ve ahlaka önemli bir yer ayırır. "İçtimaî ahlakın oldukça zayıflamasına rağmen patronun tam ezici olmaması, işçinin öçten kıvranan batı proleterleri gibi davranmaması, tefeciliğin kasıp kavurur bir duruma gelmemesi, servet farklarının artmasına rağmen sınıf çatışmalarının beklenen ölçüde olmaması" gibi moral değerler ve durumlar, İslâm toplumunun ekonomik yapısının diğer sistemlerden farkını ve özgünlüğünü gösteren en temel göstergelerdir.

Sezai Karakoç'a göre, İslâm'ın ekonomi anlayışında manevi hassasiyetin önemli bir yeri vardır. Söz gelimi, kişinin mülkiyet hakkının var olmasına rağmen, bireyin zihnine gerçek mülk sahibinin Allah olduğu fikrini yerleştirir. Dünyanın fanîliği fikri akıldan çıkarılmadan mal sahibi olunmalıdır. Bir bakıma, dünya, 'kutsal kültür'ün sermayesidir ve insanoğlu bu sermayeyi iyi kullanmak durumundadır.

İslâm'ın ekonomik yapısı kompleks bir yapıdır. İnsanın ve hayatın her yönüne bakan bir perspektife sahiptir. Çalışmak da emek de kutsaldır. Kâr, emeğe dayanır. Sermaye eğer emekle birleşerek çalışırsa meşrudur. Paranın para olarak para getirmesi yani faiz yasaktır. Bireye mülkiyet, teşebbüs ve ölçülü rekabet hakkının tanınmış olması, "devletin kişi hayatına yıkıcı bir baskıyla karışmasını" önler. Kâr faktörü ekonomik şevki yaşatır, faiz yasağı emeksiz kazanca bir sınır çeker, zekât müessesesi, sınıflararası uçurumun oluşmasına engel olur, israf yasağı tüketime bir dizgin vurur (Karakoç, 1977: 27). Kısacası, kapitalist ve komünist ekonomi sistemlerinde görülen bütün aşırılıklar, İslâm toplumunun ekonomik yapısında bir ölçüye kavuşturulmuştur. İslâm'daki "metaekonomik" atmosfer, her türlü taşkınlığı önleyecek bir zihnî yapılanmadır.

Sezai Karakoç, toplumun bazı kurumlarını hassaten önemser; bunların entelektüel seviyede ele alınmasını, yapılandırılmasını ister. Devlet başkanlığı, üniversite, televizyon ve sinema bunların başta gelenleridir. Demokrasi, öğretim, turizm de Karakoç'un üzerinde çokça durduğu kavramlar/meselelerdir.[9]

DİRİLİŞ'İN PARTİSİ DİRİ-P

Türkiye'deki partilerin düşünürü yok, diyen Sezai Karakoç, düşüncesinin adını taşıyan bir siyasal parti kurarak 1990-1997 yılları arasında aktif politikanın içinde yer almıştır. Onun böyle bir noktaya varacağı, 1988'den sonra kaleme aldığı yazılarından anlaşılabilir. Ne var ki, Türkiye'de Sezai Karakoç'u bünyesinde barındırabilecek ne bir siyasî ortam, ne de Karakoç'ta, mevcut ortama uyum sağlayacak bir mizaç vardır. Sanatkâr ruhlu bir insanın, bir şairin parti kurmasını, bilhassa Türkiye gibi siyasetin iyice yozlaştığı bir ülkede politikaya atılmasını izah etmek, doğrusu güç görünüyor. Ne var ki, Karakoç, halen Türkiye'de kamuoyuna malolmuş politika algısından farklı bir siyasî anlayışla yola çıktığını iddia edecektir. Hatıralarında politikayla ilgili düşüncelerini şöyle açıklar:

> *[G]üncel politikayla benim hiç ilişkim olmadı ve olamazdı. Bu tür teklifler olmuştu kuşkusuz, fakat ben hep uzak durmuştum.* Böyle bir düşünce benim ölümüm demekti adeta. *Ben ancak kendi dünya görüşüm çerçevesinde bir siyaset yapabilirim ki, Türkiye'de bugüne kadar bu tür bir siyasî özgürlüğe imkân tanınmamıştır. Bundan sonra tanınır mı onu bilmem. Ama, tanınırsa, sıhhî bir engel olmadıkça, elbet, milletimin hizmetine siyasî planda da koşmayı ödev bilirim [vurgu benim, TK] (Karakoç, 1989b).*

Parti başkanı olduktan sonra, Sezai Karakoç kendisiyle yapılan bir söyleşide, 'Niçin, parti kurarak politikaya atılmak

gereği duydunuz?' mealindeki bir soruya şu cevabı vermektedir:

Düşünce, sanatla eylem arasındaki köprüdür. Sanatla yola çıkan savaşçı insan, daha sonra, 30 yılın olgunluğuna erince, düşünce döneminin büyük eşiğine ayak basacak, onun da arkasından eylem gelecektir. Çünkü biz düşünce için düşünce üretmiyoruz; düşüncelerimiz toplumun sağlığı içindir ve tabii bir gün mutlaka uygulanmalıdır. Düşünceler uygulanmadığı zaman durgun suyun uğradığı akibete uğrarlar; bataklıklar oluşur ve sinekler ürer. Düşünce de, akan bir su gibi, toplumun ruhunda ve davranışlarında yeni arayışlar bulursa canlılığını koruyacaktır. O bakımdan, ben, milletimin hayat ve memat gününde, şiirimle, düşünce çalışmalarımla ve politik atılımımla aynı kişiliği sürdürdüğüm inancındayım (Karakoç, 1992).

"Toplum hakkındaki düşüncelerin hep teoride kalmaması için böyle bir girişim"in bir bakıma bir zaruret, dahası bir görev olduğunu; "partiyi, toplumun güvenliği, sağlamlığı ve mutluluğu için kurulmuş bir organizma olarak düşünmek" gerektiğini vurgular. Ona göre, parti, toplumsal düşüncelerinin gerçekleşmesi için "aynı ideale bağlı kişileri sinesinde toplayan bir kuruluş olarak" *bir amaç değil, bir araçtır.* Çünkü; "herkesin siyasî bir tavır takındığı bir ortamda siyasetten kaçınmak da siyasî bir tavır sahibi olmak demek"ti (Karakoç, 1996b: 50, 51).[10]

Diriliş düşüncesini hayata geçirmek, daha bir somutlaştırmak ya da *en azın*dan toplum katında pratiğe dökebilmek maksadıyla 26 Mart 1990 tarihinde kurulan DİRİ-P, Türk siyaset kamuoyunda ve halk nezdinde ilgi görmemiş, varlığıyla yokluğunun ayrımına bile varılamamıştır. DİRİ-P, kurulduğu tarihten itibaren aralıksız iki dönem TBMM genel seçimlerine katılmadığı gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından oy çokluğu ile 19 Mart 1997'de kapatılmıştır.

BİR DÜŞÜNÜR-YAZARIN HALLERİ

Sezai Karakoç, düşünce ve edebiyat tarihimizde, birçok müstear isim kullanan yazarlarımızdan biridir. Şiirlerinde değil de, kimi düzyazılarında müstearı tercih etmiştir. O, bu durumu, yazarın kaderi olarak telakki eder. Aktörlerin birçok yüz ve maske ile kimlik çeşitlemeleri gibi, birçok takma adla baş başa kalmayı da, yazarın kendini ya da "kendileri"ni yaşaması şeklinde düşünmektedir. Sezai Karakoç'un kullandığı müstearlar şunlardır: D., Diriliş, Karakoç, M.B.Y., M.L., M.Y, M. Cemil, Mehmet C. Güneş, M. Sezai Karakoç, Mehmed Yasin, Mehmet Yasinoğlu, S.K., Sait Yeni, S.Y., Zülküf Canyüce.

Sezai Karakoç, yazı yazacağı gazetelerde bazı özellikler aramıştır. Mesela, yazısının yer alacağı gazetenin, sadece öz bakımından değil, yöntem bakımından da tümüyle dünya görüşüne uymasını lüzumlu görür. Para alacağım diye yazarlık onurundan ödün vermez. Yazarlığının ilk dönemlerinde *Tercüman* gazetesinden gelen yazarlık teklifini kabul etmeyişini, günlük yazılar yazdığı gazetelerde uzun süre görevini sürdüremeyişini bu titizliğine, ilkeliliğine bağlayabiliriz (Karakoç'un günlük gazetelerdeki toplam yazarlık süresi bir yıl kadardır.)

Bir düşünce adamı olarak, Karakoç'un dini anlatışı, medeniyeti yorumlayışı, tarihi ele alışı, güncel olaylara bakışında özgün bir perspektif ve orijinal yorumlar vardır. Sözgelimi, ilahî bildirinin insanlara ulaştırılması yolunda verilen tarihî sınavı, peygamberler mücadelesini *Yitik Cennet* tamlamasıyla özetler. Oruc'u "gök armağanı", iftarı "kutlu gök sofrası", bayramı "ruhun şöleni" olarak takdim eder. Cezayir'de öldürülen mücahitlerin cesetleri meydanlarda kaldığında, o günkü gazeteler "cesetler meydanlarda kokuyor" başlığıyla haberi verirler. Karakoç'un yazısının başlığı ise "Kokan Fransa'dır" şeklindedir. Kısacası, imgeleri çarpıcı, özgün ve yenidir.

Öte yandan, Sezai Karakoç, inancından ve onun verimi olan düşüncelerinden emin olduğundan, başkalarının iddialarına, görüşlerine göre kendini konumlandırmaz. "Başka metinler üzerine söz söyleme temayülü olmadığı" için antiteze karşı tez geliştirmez. Bu bağlamda, Türkiye'deki sol düşünceyle olumlu ya da olumsuz bir bağlantısı yahut ilgisi olmamıştır (Kayalı, 2003: 97). "Ben Müslümanım, insanlığın türküsünü söylüyorum" rahatlığı içinde olduğu görülür.

> *Moral bozukluğu, küskünlük, yılgınlık yoktur yazılarında, umutludur. [...] Karakoç, yerinde sağlam duran, küçük sarsıntılarda, küçük sorularda bocalamayan, Doğu ve Batı'yı yerli yerine oturtan; fotoğrafını, inancına uygun bir şekilde düzgün çekmeye çalışan bir bakış açısına sahiptir* (Uçan, 2003: 78, 80).

Yazılarında daha çok "soyutlamacı bir yaklaşımı" önceleyen Sezai Karakoç, yüzyıllar önce kullanılmış ve şimdi artık "üzerleri bir örtü ile örtülmüş" İslâmî kavramları yeniden ele alıp ve gerçek anlamlarıyla izah etmeye çalıştığı için, zor bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Donanımlı ve zihni açık bir okur ister.

Dil konusunda da Karakoç, son derece rahat davranan bir yazardır. Bilhassa yazarlığının ilk yıllarında henüz yazı diline yerleşmemiş kelimeleri kullanma konusunda rahattır. (Özgeçi, erek, sunak, isterler, yaratım, benzetim, ansımak, çevrilim, dikit, sanrı, sayrı, yılgı... gibi kelimeler, belki bunların en uç örnekleridir.) Giderek bu tür kelimeleri terk ettiği görülür. Onun yazılarında Batı dilleri orijinli kelimeler de çokça karşımıza çıkar.

Kitaplarını yayımlamak hususunda da, Sezai Karakoç'un enteresan bir kararlılığı dikkati çekmektedir. Değişik yayınevlerince basılan ilk birkaç kitaptan sonra, kendi yayınevini (Diriliş Yayınları) kurmuştur. Bir yazarın kendi kitaplarını basıp satmasının onun için bir eza olduğunu bildiği halde, bu girişime, adeta icbar edildiğini söyler hatıralarında. Diriliş Yayınları, kurulduğundan bugüne sadece Sezai Karakoç'un kitaplarını basan ve pazarlayan bir yayınevidir. Bugün Türkiye'de, çeksiz, senetsiz, vadesiz; peşin ya da ödeyip alma usulüyle satış yapan, tabir yerindeyse, tek kuruluş Diriliş Yayınları'dır.

Geçmişin, çağının özgün bir yorumcusu ve dürüst bir tanığı olan Sezai Karakoç, İslâm medeniyetini, "taklitlerin asıl sayıldığı" şu çağda tüm cepheleriyle yeniden ihya etmeye çalışmak uğruna düşünmüş ve yazmıştır. ❐

DİPNOTLAR

1 Sezai Karakoç'un sanatı/ şairliği, şiirlerinin temel özellikleri için bkz. Turan Karataş, 1998, 205-415.

2 Şimdiye kadar aralıklarla toplam 396 sayı çıkan *Diriliş*'in dönemleri şöyledir: 1. dönem: Nisan 1960-Mayıs 1960: 2 sayı; 2. dönem: Mart 1966-Mart 1967: 12 sayı; 3. dönem: Ekim 1969-Temmuz 1970: 12 sayı/... Ekim 1970-Ocak 1971: 4 sayı (toplam: 12+4=16 sayı); 4. dönem: Eylül 1974-Şubat 1976: 18 sayı/... 6 Mayıs 1976-3 Ağustos 1978: 42 sayı (toplam: 18+42=60 sayı; 5. dönem: Ekim 1979-Eylül 1980: 12 sayı; 6. dönem: 7 Ocak 1983-16/17 Haziran 1983: 161 sayı; 7. dönem: 23 Temmuz 1988-5 Şubat 1992: 133 sayı.

3 Kıyamet gününde ölülerin diriltilmesi, ölümden sonra dirilme şeklinde Türkçe'ye çevrilen Arapça "basübadelmevt" sözünden hareketle seçilmiş olabileceği ihtimalini akla getiren "diriliş", dilimizde daha çok yeni bir hayata başlayış, uyanış anlamlarında kullanılmıştır. "Basübadelmevt" teriminin Osmanlı Türkçe'sinin son döneminde hemen hemen sadece "diriliş" manasına kullanıldığını ve Tolstoy'un meşhur romanının Türkçe'deki ilk çevirisinin adının "basübadelmevt" olduğunu da hatırlatalım.

4 "Diriliş akımı; geçmiş zamanla gelecek zaman arasında otantik bir yeni oluşum özelliği arz etmektedir ve kadim gelenekteki diriliş öncüleriyle irtibatlıdır. Zincirin son halkası mesabesindedir. Örneğin, İmam-ı Gazalî'nin ünlü eserinin adı *İhyâü ulûmi'd-dîn*'dir, Türkçe söyleyişle *Din İlimlerinin Diriltilmesi*dir. Yine Muhyiddin İbn Arabî'nin tam adı; Muhyi'd-dîni ve'l-milleti ve'l-hakkı, yani dinin, milletin ve hakikatin dirilticisi anlamına gelmektedir. Abdülkadir Geylanî'nin "dinin dirilticisi" ismi, ilk ismidir. Hiç kuşkusuz aradaki benzerlik bir isim benzerliğinden ibaret değildir. Geleneksel ve manevi bir bağ, bir irtibat, bir silsile söz konusudur" (Kanık, 2003: 53).

5 "Önceliğini İslâm medeniyetinin yeniden inşâsı sorununa verir ve bu düşünceyi sürekli olarak gündemde tutmaya çalışır. Konjonktürel duruma bakarak karamsar ya da reaksiyoner bir tavır içine girmekten çok, uzun bir yürüyüşe hazırlanan bir medeniyetin diriliş eri olarak görür kendini" (Emre, 2003: 42).

6 "*Diriliş*'in, yalnızca bir sözcük olmaktan öte, bir dinî düşünce, adeta felsefî bir okul, dünya görüşü bağlamında ve bütünlüğünde bir düşünce sistemi, bir paradigma, insanî bir terbiye yöntemi... olarak kapsayıcı ve kuşatıcı kavramsal bir yapı olarak belirmeye başlayışı 1960'lı yıllara dayanır" (Su, 2003: 10).

7 "Diriliş Tezi, uygarlığın ırkî kavram ve eğilimlerle açıklanmasını reddederek, ırk kavramı yerine onu da içine alan "millet" kavramını tercih eder; millet, aynı inancı paylaşan, aynı medeniyete tâbi olan şuurlu insanların topluluğudur" (Lekesiz, 2003: 39).

8 Sezai Karakoç'un "Devlet" kavramıyla ilgili on, "Devlet Adamı" konusunda da yedi yazısı mevcuttur. Konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntısı için bkz. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, s. 46-91; 169-193.

9 Karakoç'un kurumlarla ilgili görüşleri için *Düşünceler II* (1997); öğretim, demokrasi, turizm hakkındaki kanaatleri için de *Düşünceler I* (1996) kitaplarına bakılabilir.

10 Bir fikir versin diye, Karakoç'un siyasete ve parti olgusuna bakışını iki kısa alıntıyla zikredelim: "Siyaseti amaç edinmek, siyaset için siyaset yapmak, siyaset uğruna her şeyi mübah görmek, kötü politikacıların ve maceracıların işidir." "Parti zorunludur, ama particilik, hele aşırı haliyle, kınanması ve kaçınılması gereken, toplumun sulh ve sükununu zehirleyen bir hastalıktır" (Karakoç, 1986b: 208, 49).

Öte yandan, Sezai Karakoç'un "siyasî parti/ler", parti kurma gerekçesi konusundaki görüşlerinin detayı için "Parti ve Biz" başlıklı dört yazısına bakılabilir, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı* içinde, s. 50-62.

Kuran'dan Kuram'a İslâmî Sinema

HİLMİ MAKTAV

25 Ocak 1990 tarihinde İstanbul'da, Beyoğlu Fitaş Sineması'nda, Feza Film'in çektiği *Minyeli Abdullah* filminin galası yapılır. Hekimoğlu İsmail'in aynı adlı bestseller romanından, Bülent Oran'ın senaryolaştırdığı film, Kral Faruk döneminde, İngiliz idaresi altındaki Mısır'da geçer; inançlarından ve düşüncelerinden dolayı hapse atılan, zulüm gören, ailesi dağılan, hamallık yaparak geçinmesine rağmen okuma tutkusundan ve inancından ödün vermeyerek üstün ahlakı ve bilgisiyle efsanevi bir kişilik haline gelen bir Müslüman'ın, Minyeli Abdullah'ın hayatını anlatmaktadır. Yönetmenliğini, ismi 1970'lerden itibaren "Millî Sinema" akımıyla özdeşleşmiş olan Yücel Çakmaklı'nın yaptığı filmin galası, Atatürk'e saygı duruşuyla başlamış, ünlü şovmen Mehmet Ali Erbil tarafından sunulmuş ve şehitlere Fatiha okunmasıyla sona ermiştir. Türkiye'de İslâmî sinemanın tarihini yazan Salih Diriklik, büyük bir reklam kampanyasıyla vizyona giren bu filmin galasını kitabında "garip bir toplantı" olarak nitelendirecektir (Diriklik, 1990).

"Mısırlı Müslümanların dramı" üzerinden Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin ve Kemalist modernleşmenin eleştirisinin yapıldığı *Minyeli Abdullah* filminin böyle bir galayla sunulması gerçekten "garip" görünmektedir. Ama bu galaya biraz daha yakından baktığımızda, gariplik gibi görünen bu ilginç sunumun aslında İslâmî Sinema'nın sacayağını oluşturduğu söylenebilir.

Türk Sineması'nın en bunalımlı dönemlerinde seyirci rekoru kırarak, sinemayla hiçbir ilişkisi olmayan kesimleri dahi sinema salonlarına getiren *Minyeli Abdullah* filminden sonra gündeme yerleşen İslâmî sinema, Türkiye'de siyasî İslâm'ın yükselişinden aldığı güçle ve bir "tebliğ" misyonu üstlenerek, kendisini bir yandan Kemalist modernleşmeye ve Mehmet Ali Erbil'in aslında tek başına bile yeterince temsil ettiği hayat tarzına karşı tanımlamış, sinemadaki varlığını bu karşıtlık üzerine kurmuş ama bir yandan da, bu galada olduğu gibi karşısındaymış gibi görünmesine rağmen, kendisi de popüler kültürün ve egemen olanın sembolleriye iş görmüştür. Güncel olanın, geçerli kodların izini süren İslâmî sinema her ne kadar Türkiye'de Kemalist sekülarizmin savunucuları tarafından kaygıyla karşılansa da, tıpkı arkasına aldığı siyaset gibi pragmatist bir tutum içinde varolmuş, varlık nedeni reddettiği şeyden öteye geçememiş ve sinema diline de hâkim olan bu tutum İslâmî filmlerin en büyük zaafı olmuştur.

"Sinemada bir fikri olmak ne demek? Eğer biri sinema yapıyor ya da yapmayı umuyorsa, bir fikri olmak ne anlama geliyor?" (Deleuze, 2003: 17) sorusuna cevap arayan Deleuze'e göre "sinemada sadece sinematografik fikirler var"dır: "Sinemada bir fikir, sinematografik sürece bir kere angaje olduğunda bu yönde işler. O zaman, diyebilirsiniz ki: Bir fikrim var, bu fikri Dostoyevski'den almış olsanız bile" der Deleuze (2003: 29). Türkiye'de İslâmî yönetmenler sinemalarını, yükselen siyasî İslâm'dan aldıkları güçle "muhalif fikirler" üzerine kurmayı istemişlerdir; İslâmî Sinema kavramını gündeme getiren, bir dönem Kemalist kesimleri ciddi şekilde rahatsız eden de budur. Ne var ki, İslâmî ideoloji çerçevesinde çekilen filmler genellikle, yönetmenlerin tebliğ aracı olmaktan öteye geçememiş, beyazperdeye yansıtılan ideolojiler "sinematografik bir fikre", dolayısıyla gerçek anlamda bir "Sinema"ya dönüşememiştir. İslâmî ideolojinin sözcülüğüne soyunmakla birlikte, aynı zamanda pragmatist yaklaşımlarla mevcut sistem içinde bir meşruluk arayışına giren, fakat "sinematografik fikirlerden" yoksunluğu nedeniyle Yeşilçam'ın şablonlarını dahi aşamadığı için günceli de aşamayan İslâmî sinema 1990'lar başında en etkin dönemini yaşamıştır. Ama İslâmî bakış açısının Türk Sineması'ndaki tarihi 1970'lere uzanır. Türk Sineması'na İslâmî motifler bir ideoloji olarak ilk kez, 1970'ler başında ortaya çıkan Millî Sinema akımıyla girmiştir.

YEŞİLÇAM'DA İSLÂM VE MİLLÎ SİNEMA

Millî Sinema akımının kurucusu, uygulayıcısı ve bir anlamda ilk kuramcısı olan Yücel Çakmaklı 1964'de *Tohum* dergisinin ilk sayısında "Millî Sinema İhtiyacı" başlıklı bir yazı yazmıştır. "Filmlerimizin büyük kısmı, sinemayı sadece bir ticaret vasıtası telakki eden tüccar prodüktör ve rejisörlerin yaptıkları, uydurma Amerikan filmlerinin taklidi veya piyasa romanlarından aktarılmış bayağı komediler, ağdalı melodramlardır. Türk sineması ancak köylüsü ve şehirlisi ile, manevi kıymetleri maddeden üstün tutan Müslüman Türk halkının inançları, millî karakterleri, gelenekleri ile yoğrulmuş, Anadolu gerçeklerini yansıtan filmler vererek Millî Sinema hüviyetine kavuşabilecektir" diyen Çakmaklı'nın bu sözleri Salih Diriklik'e göre "Millî Sinema kavramının düzgün şekilde ifade edilmiş ilk tarifidir" ve "Müslüman Türk Halkı" ifadesi de sinema terminolojisine ilk kez bu yazıyla girmiştir (Diriklik, 1970).

Millî Sinema'nın ilk örneği olarak kabul edilen *Birleşen Yollar* filmi Çakmaklı tarafından 1971'de çekildiğine göre, Millî Sinema kavramının ortaya çıkışı ile beyazperdeye yansıması arasında yaklaşık yedi yıllık bir zaman dilimi vardır ki bu süreç, kadın seyirciyi hedefleyen melodramların en parlak dönemine tekabül eder. Ancak altmışlar aynı zamanda sinemada bir çeşitliliğin ve yeni arayışların yaşandığı yıllardır. Büyük ölçüde ticarî kaygıların biçimlendirdiği çeşitlilik içinde, Kore Savaşı'nın, Soğuk Savaş döneminin ve Demokrat Parti'yle yükselen muhafazakârlığın etkisiyle çekilen çok sayıda tarihî film görülür. *Aşıklar Kâbesi Mevlana* (Yön: Hicri Akbaşlı) 1956 tarihlidir. Millî Sinema'dan önce çekilen *Hazreti Ömer'in Adaleti* (1961/Yön: Nejat Saydam), *Hazreti İbrahim* (1964/Yön: Asaf Tengiz), *Hac Yolunda Hazreti Yahya* (1965/Yön: Muharrem Gürses), *Hazreti Ayşe* (1966/Nuri Akıncı), *Hazreti Süleyman ve Saba Melikesi* (1966/Yön: Muharrem Gürses), *Hacı Bektaş Veli* (1967/Yön: Muharrem Gürses), *Hazreti Ali* (1969/Yön:Tunç Başaran) vb. filmlerin ortak özelliği dinî kişiliklerin veya kahramanların hayatlarını konu almalarıdır. Ticarî açıdan özellikle Anadolu seyircisini hedefleyen bu filmler "dinî film" olarak tanımlanmasına rağmen milliyetçilik vur-

gulu diğer tarihî filmlerle aynı dokudadır, "dinî" nitelendirmesini sadece kahramanın kimliğinden alırlar. Hikâye inananlar/iyiler ve inanmayanlar/kötüler arasında yaşandığı için bu kahramanlar da, diğer tarihsel kahramanlar gibi "ezeli ve ebedi bir öteki"ni işaret ederler, ancak filme konu olan kişilikler ve olaylar öylesine arkaik bir sinema dilinin içinden geçer ki, tarih bir fantazyaya dönüşür. Bu fantazyanın neredeyse "masalsılaşan dil"i duygulara ve gerçeklikle ilişkisi koparılmış bir ruh âlemine yönelmiştir; din, maddi hayatla ve şimdi'yle ilişkilendirilmez, tam tersine o olaylar ve o kahramanlar artık eski zamanlara aittirler. Mevcut hayat içinde, o hayata hiç değmeden, biraz da menkıbeler gibi iş gören dinî filmler, Türk ve Müslüman olmanın erdemlerini hatırlatırlar ama bugüne ait İslâmî bir hayat tasavvurları, bugüne ait bir meseleleri yoktur. Yücel Çakmaklı ise Millî Sinema'nın tarifini yaparken yaşadığı zamanın içinden konuşmaktadır; milli'den kastettiği de İslâm paydasında buluşan/buluşması beklenen bir millettir.

İslâmî sinemanın kült eseridir **Minyeli Abdullah.** ***Sinemalarda gösterildiği dönemde büyük sükse yapmış ve gişe rekorları kırmıştır. Kral Faruk döneminde, İngiliz idaresi altındaki Mısır'da geçen film, Müslümanların gördüğü eziyeti ve inanca olan bağlılığıyla ayakta kalan ahlaklı ve bilge bir adamın efsanevi öyküsünü vurgulu ve abartılı bir şekilde ele alır. Filmin dayandığı kitabın yazarı Hekimoğlu İsmail, ideolojik formasyonunun hikâyesini şöyle özetler: "Türkçülerin kültürüm üzerinde büyük tesirleri oldu. İslâm'la müşerref olmam,*** **Büyük Doğu, Serdengeçti** ***dergileriyledir."***

Yücel Çakmaklı tarafından, Şule Yüksel Şenler'in romanından sinemaya uyarlanan ve bir sosyete kızının Müslüman bir gence âşık olduktan sonra, İslâmî hayat tarzını benimsemesini anlatan *Birleşen Yollar* (1971) Yeşilçam melodramları formunda bir filmdir. Yine zengin bir kız, yoksul bir erkek vardır perdede, ama bu kez yoksul erkeğe Müslüman kimliği verilmiştir; tipik melodramlardaki bütün motifler kullanıldığı filmin diğerlerinden farkı, aşkın imkânsızlaştığı noktada dünyevi olan yerini ilahi olana bırakırken, kadın kahramanın yaşadığı dönüşümle birlikte seyirciye yeni bir hayat tarzı önerilmesidir; Feyza yaşadığı hayatın yozluklarını, ahlak dışılığını görür ve İslâmî hayat tarzını seçer. Filmin yapım tarihi 1971'dir; Cumhuriyet'in modernleşme projesi 1980 sonrası büyük kırılmayı yaşamamıştır henüz; Bilal, filmde sunulan yozlaşmış yaşam biçiminin karşısına İslâm'ı koymuştur ama "Kendilerinden olmayan bir hayata, yabancı zevklere kapılıverdi çoğu. Benim hayatımı küçümseyen herkes, daha önce bizler gibi yaşarken şimdi inançsız ve taklitçi olmuşlarsa onlara acımaktan başka elden ne gelir?" sözleriyle eleştirdiği sınıfın tarihsel arkaplanına bakmaz; sembollerle yetinir. Apartmana karşı eski Türk evi, sarışın, makyajlı, kumarbaz bir anneye karşılık dininin gereklerini yerine getiren, kendini oğluna adamış mütevazı bir anne, hep camilere çıkan sokaklar ve başörtüsü...

Aslında semboller üzerinden yürütülen bu tarz karşıtlıklar Yeşilçam melodramlarında daima var olmuştur. Feyza da hikâyesi ve kişiliği ile tipik bir melodram kadınıdır, onu diğerlerinden ayıran tek şey tesettüre girmesidir. Bilal filmin sonunda

diğer "melodram erkekleri" gibi ropdöşambr ve fulardan oluşan Batılı bir giysiyle görünür, çünkü o Feyza'yı değiştirecek olan tiradını atıp filmdeki misyonunu tamamlamış ve artık hikâyeyi ona devretmiştir; *Birleşen Yollar*'ı diğer melodramlardan, o melodramların muhafazakâr çizgisinden, Batı karşıtı görüntüsünden ayıran ve bu filmi Millî Sinema örneği yapan şey Feyza'nın tesettüre girmesidir. Yücel Çakmaklı'nın "Millî Sinema" tarifinde kullandığı "Müslüman Türk Halkı" kavramı, benzerlerini daha önce de beyazperdede sık sık gördüğümüz Bilal'de veya filmde bol bol gösterilen cami görüntülerinde değil, asıl olarak Feyza'nın tesettüründe hayat bulmuştur.

Millî Sinema melodramatik yapısı ve üslubuyla Yeşilçamlıdır; Batı karşıtlığı ve millîlik ekseninde, Halit Refiğ tarafından ortaya atılan Ulusal Sinema'ya yaklaşmakla birlikte bu tezin sanatsal kaygılarını taşımaz, ideolojik olarak da aralarında farklılıklar vardır. Ulusal Sinema'nın Batı Medeniyeti karşısındaki duruşu, Asya-Tipi Üretim Tarzı bağlamında Türkiye'nin tarihsel şartlarının özgünlüğünü işaret eden bir düşüncenin ürünüdür. Altmışlar başında çektiği Toplumcu Gerçekçi filmlerden sonra "Sinemaya ve Türkiye'ye Batılı bir toplumcu gibi baktığını fark ederek" yeni bir arayış içine giren Halit Refiğ "Türk toplumunda ticaret ve sanayi sermayesine dayanan bir burjuva sınıfı meydana gelmemiştir. Batı Avrupa sanatlarının bireyci dünya görüşü burjuva sınıfına mahsus bir özelliktir. Türk halklarının ise, kökü göçebe Türk geleneklerine, İslâm hukukuna ve Osmanlı devlet sistemine dayanan kolektif bir dünya görüşü vardır" (Refiğ, 1971: 52) sözleriyle Selahattin Hilav, Sencer Divitçioğlu ve Kemal Tahir'in görüşlerinin altını çizer; "Türk Sineması, devlet, belli bir sosyal sınıf veya yabancı sermaye tarafından kurulmadığı için doğrudan doğruya Türk Halkı'nın film seyretme ihtiyacından doğan ve sermayeye değil emeğe dayanan bir sinema olduğu için Halk Sineması'dır" (1971: 102) tespitinde bulunur ve "Halkı günün maddi gerçekleri ile karşı karşıya getirmek Ulusal Türk Sineması'nın ödevidir"der (1971: 144). "Solun ulusalcı yorumu" üzerine kurulmak istenen Ulusal Sinema tezindeki "Türk Halkı" vurgusu, kendisini sola karşı tanımlamasına rağmen Batı karşıtlığı ve millîlik/ulusallık ekseninde Halit Refiğ ile buluşan Millî Sinema'da yerini, "Müslüman Türk Halkı"na bırakmıştır.

Millî Sinema'nın ilk tarifi Yücel Çakmaklı'dan gelmiştir, kuramsal çerçevesi ise "Müslüman gençliğin kalesi" olarak tanımlanan Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) Sinema Kulübü'nde oluşturulur. Salih Diriklik, Mesut Uçakan, Osman Sınav gibi yönetmenlerin yetişmesinde önemli bir rol oynayan kulüp, *Birleşen Yollar* filmini bir ilk olarak kabul etmekle birlikte Yücel Çakmaklı'nın Yeşilçam formüllerine olan bağlılığını eleştirir; melodram romantizmi ve popülerlikle İslâm'ı birleştirme çabası genç yönetmenler tarafından bir zaaf olarak görülmüştür. Özellikle, Necip Fazıl Kısakürek'in "Deprem" adlı hikâyesinden uyarlanan *Çile* (1972) filmi eleştirilere hedef olur ama aynı dönemde Halit Refiğ tarafından çekilen *Fatma Bacı* (1972) büyük bir beğeniyle karşılanmıştır. Taşradan İstanbul'a gelmiş bir kadının, apartmanda kapıcılık yaparak çocuklarını yetiştirme mücadelesini anlatan filmdeki Fatma Bacı tiplemesi Mesut Uçakan'a göre "Allah'a olan sevgisi, ibadete olan sadakati, para ve mülke karşı olan kanaatkârlığı, evlatlarına karşı olan fedakârlığı ile, şimdiye kadar çizilmiş en geniş görüşlü ve en güzel, en doğru Türk kadınıdır" (Uçakan, 1977: 62). Uçakan, filmi "rayına oturmaya başlayan Ulusal Sinema anlayışının en belirgin ve de en mükemmel örneği" olarak görür; " Bu rayın Türk toplumunun değer yargısından çıktığını hatırlarsak, Fatma Bacı'yı aynı

zamanda bir Millî Sinema örneği saymamız gerekir" der (1977: 61).

"Ulusalcıların, Marksizme ne kadar karşı çıksalar da, bu duygudan tamamıyla arınmadıkları, sınıf kavramını reddetmekle birlikte onun diğer metodu olan materyalizmi kıymet hükmü olarak benimsedikleri" ve "tarihi maddeciliği bir metod olarak kullandıkları" (1977: 66) savıyla Ulusal Sinema'ya karşı çıkan Mesut Uçakan, "Fatma Bacı"yı Millî Sinema içine dahil ederken zamanla Ulusal Sinema'nın da "her yönüyle İslâm'ı savunan Millî Sinema anlayışı ile aynı çizgiye geleceğini" (1977: 63) umut etmiştir. Filmi MTTB tarafından özel olarak gösterilen, örnek alınan Halit Refiğ, 2001'de kendisiyle yapılan bir söyleşide Millî Sinema ile Ulusal Sinema'nın ortak bir paydada buluştuğu/buluşabileceği düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Refiğ'e göre kendisinin devrimci sinemacılarla yaşadığı çatışmadan dolayı, Millî Sinemacılar ona ilgi göstermişler ve sadece "Siz solcu olarak tanındığınız halde sol gruplar tarafından dışlanmaktasınız, horlanmaktasınız, kötü muamele görmektesiniz. Kucağımıza gelin. Bize katılın" (Türk, 2001: s. 290-291) düşüncesiyle hareket etmişlerdir. "Ben ulusal kelimesini kullanırken çok bilinçli olarak millî kelimesini değil de ulusal kelimesini kullandım. Ulusal kelimesi millî kelimesine göre laik bir özellik taşır. Onlar millî kelimesini kullanırken aslında dinî anlamda kullandılar" (2001: 293) diyerek aslında "millî değerler" konusunda Millî Sinema ile bir araya gelemediklerini belirten Refiğ, Fatma Bacı tiplemesini de gerçekçilik anlayışının bir ürünü olarak görür; bu karakteri "Anadolulu Müslüman bir Türk kadını tipi" (2001: 294) olarak açıklarken kuşkusuz 2000'ler Türkiye'sinin içinden konuşmaktadır. Filmlerinde Müslüman kimlikleriyle öne çıkan karakterlerin "onlardan"/Millî Sinema örneklerindeki tiplerden farklılığını ortaya koymak için, sekülarist kesimlerin "siyasî olmayan İslâm"a karşı olmadıklarının ifadesi olarak sık sık kullandıkları "Anadolu Müslümanlığı" kavramına başvurmuş, milliyetçilik ile ulusallık arasındaki farklılığı da "laiklik" nüansıyla açıklamıştır.

Halit Refiğ her ne kadar Millî Sinema ile hiçbir ortak paydada buluşmadığını ifade etse de Millî Sinema'yı savunan genç sinemacılar kendilerini Yücel Çakmaklı'nın sinema anlayışından çok, Refiğ'in Fatma Bacı'daki anlatımına yakın bulmuşlardır. *Çile* (1972), *Zehra* (1973), *Ben Doğarken Ölmüşüm* (1973), *Oğlum Osman* (1973), *Diriliş* (1974), *Garip Kuş* (1974) ve *Kızım Ayşe* (1974) filmlerinin hepsi de Çakmaklı'nın kendine özgü Millî Sinema yorumuna göre İslâmî motifler serpiştirdiği melodramlardır; *Memleketim* (1974) filmi ise sadece yönetmenin tarzından ve Yeşilçam'ın kolaycılığına düşmesinden dolayı değil, filmin sonunda M. Kemal ve inkılâp görüntüleri eşliğinde Cumhuriyet'in kutsanmasından dolayı da büyük bir eleştiri alır. Viyana'da klasik müzik tahsili yaparken kendi değerlerini unutarak, Batılılar gibi yaşayan bir Türk kızının (Leyla), bu kente psikiyatri ihtisası için gelmiş Erzurumlu bir doktorla (Mehmet) yaşadığı aşk hikâyesi etrafında "Batı'nın yaşadığı ahlakî çöküntü"yü anlatan ve "Millî Kültür"ü yücelten film, yaşadığı büyük bunalımdan kurtulmak için, kendisini Viyana'daki tarihî atmosferden, ezan sesleriyle uyanacağı memleketine atan Leyla'nın "doğru hayatı" bulmasıyla biter. Bu hayatın İslâmî motiflere rağmen nihai olarak Cumhuriyet ve milliyetçilikle tanımlanması, filmdeki İslâmî boyutun ezan sesleriyle sınırlı kalması MTTB Sinema Kulübü tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Mehmet'in yabancı gençlerle birahanelerde içki içmesi, sevgilisiyle Viyana sokaklarında sarmaş dolaş gezmesi gibi sahneler de bir Müslüman karakter için uygunsuz bulunmuş ve "Memleketim" Millî Sinema akımı içindeki görüş ayrılıklarını keskinleştiren bir film olmuştur.

Memleketim filmine ilişkin ilginç bir tartışma da Atilla Dorsay'ın bir yazısı üzerine sol cenahta yaşanır. "Memleketim'in bu haliyle paylaşmadığımız, bizi iten veya irkilten hiçbir yanı yok; ulusalcılığı dozunda, ölçüsünde kalıyor. Herkesin sahip olması gereken bir ulusalcılık, bir milliyetçilik, bir kendine, özdeğerlerine bağlı olma ve sahip çıkma, fazlası değil. Memleketim filminin temsil ettiği düşünceleri savunan bir sağın başımızın üstünde yeri var" (Dorsay, 1989: 116-118) diyen Atilla Dorsay'ın yazısı, Ali Habip Özgentürk tarafından; "Dorsay, marşlarla, Atatürk posterleriyle, militer gösterilerle, hamasi ırkçılık söylevleriyle döşenmiş bir film için nasıl olur da, 'ulusalcılığı dozunda kullanıyor' diye yazabiliyor?" sözleriyle eleştirilir. Dorsay, bu eleştiriye şöyle verecektir: "Yapılacak olan, gerçek düşmanı şaşırmamak, arayış halinde, henüz gerçeği görememiş, ama gerçeklerin kendisine gösterilebileceği, devrimci safa kazandırılabilecek, hatta kazandırılması yararlı ve gerekli olan bir kitleyi, düşman olarak bellemekten kaçınmaktır. Olabildiğince geniş bir kitleyi devrime kazandırmanın, hiç olmazsa anti-devrimci saflara geçmekten alıkoymanın yararı da ihmal edilemez" (aktaran Diriklik, 1975).

Fatma Bacı filminin Mesut Uçakan'a Ulusal Sinemacıların Millî Sinema çizgisine geleceği umudunu vermesi gibi, *Memleketim* filmi de "emperyalist Batı" tanımlaması ve finaldeki Atatürk'e saygı seremonisinden dolayı Atilla Dorsay'da, Yücel Çakmaklı'yı ve sağ kitleyi devrimci saflara katma gibi bir "düşünce" uyandırmıştır. Fakat Dorsay'ın "ulusalcılık" olarak algıladığı yaklaşım, "Türk-İslâm kültürünün" biricik doğru olarak gösterilmesinden dolayı Milliyetçi Cephe ve Ülkücü Gençlik için de esin kaynağı olacaktır. Ülkü Ocakları Sosyal ve Kültürel Faaliyetler Merkezi Sinema Kolu *Memleketim* filmine sahip çıkarak "kutsal bir cephe daha açtıklarını" duyurur. Bu cephenin adı Millî Ülkücü Sinema'dır. Millî Ülkücü Sinemacılara göre "Millî Sinema pratiği Ülkücü kesimin hareketli ortamına ayak uyduramamıştır. Türk devleti, millî güvenliğini sağlamak, kalkınmak ve dünya siyasetinde tarihî rolünü oynamak için milliyetçi-ülkücü insan anlayışına ulaşmak ve yatırımlarını bu sahaya yapmak mecburiyetindedir. Çakmaklı *Memleketim*'de, bu hususta gerekli ipuçlarını yakalamıştır" (Diriklik, 1975). Ancak Ülkücü gençliğin bu çıkışı bir tepki hareketi olmaktan öteye geçememiş, milliyetçilik sinemada daima etkin bir ideoloji olmakla birlikte, Milli-Ülkücü Sinema kuramsal olarak olgunlaşamadığı gibi, pratiğe de dönüşememiştir.

Memleketim filmi, milliyetçi cepheden ve kimi sol yazarlardan övgüler alırken, tam da bu noktada İslâmî boyuttan ve genç Millî Sinemacılardan kesin bir kopuş yaşanır. Salih Diriklik'e göre bu kopuş "Memleketim filmini sırtını rejimin temel taşlarına dayamış bir proje haline dönüştürmüş ve Elif Film'in sinema serüveni sona ermiştir. Ama bu son Yücel Çakmaklı'nın TV'ye girişinde oldukça önemli bir rol oynayacaktır" (Diriklik, 1975). *Birleşen Yollar*'la Türk sinemasına tesettürü ilk kez getiren yönetmen olan Yücel Çakmaklı, Cumhuriyet rejimine bağlılığını deklare eden bu filmin hemen ardından, MC hükümetinin genel müdür olarak atadığı Nevzat Yalçıntaş döneminde TRT'ye girerek, sinema çalışmalarını burada sürdürecektir.

Memleketim filmi etrafında yaşanan tartışmaların ardından, MTTB Sinema Kulübü tarafından *Milli Gençlik* dergisinin mart sayısında bir manifesto yayımlanarak Millî Sinema'nın tanımı bir kez daha yapılır. Millî Sinema'nın bir millî koalisyon olmadığının vurgulandığı yazıda "Millî Sinema'nın fikrî temeli, tamamiyle İslâmî bir düşünce şekline ve yaşayış biçimine dayanır. Millî Sinema'nın bu temel ve aslî niteliğine ulaşana kadar, arada basamak vazifesi gören bütün eski tarifler

artık değerini kaybetmiştir. İnsan yaşayışında akla gelebilecek en basit problemlere bile en kesin biçimi ile çözüm yolu göstermiş olan İslâm inancının yansıdığı bir film, ancak Millî Sinema olabilecektir" denilmektedir (Diriklik, 1975). Bu manifestodan sonra dokuz genç tarafından kurulan Akın Grubu'nun (Salih Diriklik, Mehmet Kılıç, Cengiz Özdemir, Tufan Güner, Abdurrahman Dilipak, Faruk Aksay, Ahmet Ulueren, Şemsettin Erdem ve Mesut Uçakan) amacı 5 Temmuz 1975 tarihli *Milli Gazete*'de şöyle açıklanır: "Biz bir film şirketi kuracağız ve her türlü Yeşilçam kalıplarından uzak olarak İslâm düşünce ve yaşayış biçimini sinemada yansıtmaya çalışacağız" (Uçakan, 1977: 173). Senaryosunu Akın Grubu'nun yazdığı, yönetmenliğini ise Salih Diriklik'in yaptığı *Gençlik Köprüsü* (1975) bu projenin ürünüdür. Değişik çevrelerden altı gencin aileleri, okulları ve birbirleriyle olan ilişkilerinden hareketle Batılı hayat tarzına özenen dejenere olmuş gençliğin, burjuva yaşam biçiminin, solcu aydınların ve solcu gençlerin eleştirildiği filmde "ideal gençleri" İslâmî hayat tarzları ve çalışkanlıkları ile örnek birer Türk genci olarak betimlenen Turan ve Emine temsil ederler. Turan solcu gençler tarafından öldürülür, Emine ise katıldığı kompozisyon yarışmasında birinci olmasına rağmen yazdıklarından dolayı okul yönetimi tarafından cezalandırılır, oysa yöneticiler şarkı yarışmasını kazanan Mine'yi desteklemişlerdir. Mine'nin şarkıcı olma hayalleri hüsranla sonuçlanır; burjuva kızı Leyla ile bir türlü üniversiteyi kazanamayan, sürekli iş arayan Mehmet hayatlarındaki boşluğun, arkadaşları Turan'ın etkisiyle "inançsızlıktan" kaynaklandığını anlarlar ve film Turan'ın öldürülmesinden sonra Mehmet'in "Bir nizam arıyorum, her şeyiyle benden olan bir nizam!" çığlığıyla biter; o nizam İslâm'dadır. *Gençlik Köprüsü* senaryo ve teknik açıdan bir ilk film olmanın getirdiği belirgin sorunlarına rağmen İslâmcı-Milliyetçi cenah içinde olumlu eleştiriler alır, fakat filmde solculara, kapitalist sisteme ve burjuva yaşam biçimine karşı mücadele eden "İdeal Türk Gençliği" olarak İslâmcı gençlerin gösterilmesi ülkücüler tarafından tepkiyle karşılanır. *Hisar* dergisinin 1976 Temmuz sayısında yayımlanan Nevzat Çalıkuşu imzalı yazıda "çarpık ideolojilere karşı en büyük mücadeleyi ülkücü gençliğin verdiği, filmde ise bu durumun es geçilerek sadece İslâmî gençlik mücadele ediyormuş gibi gösterildiği" (1995: 1976) ifade edilmiş ve bir birleşime gidilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Çakmaklı'nın daha çok Türk-İslâm Sentezi üzerine kurulu filmler/diziler çekerek, bir memur-yönetmen olarak TRT'de çalıştığı dönemde Millî Sinema'nın MTTB'deki genç yazarlarından Mesut Uçakan *Türk Sineması'nda İdeoloji* adlı bir kitap yazar ve 1979'da *Lanet* filmiyle sinemaya girer; bunu *Rahmet ve Gazap* (1982) ile *Öç* (1984) filmleri izler. *Lanet* ve *Öç*, Akın Grubu tarafından gerçekleştirilen *Gençlik Köprüsü* (Uçakan bu filmin senaryosunu yazan Akın Grubu içindedir ve aynı zamanda filmin yönetmen yardımcılığını yapmıştır) gibi 12 Eylül öncesi Türk gençliğini konu alan filmlerdir. Bu filmlerde de gençliğin bunalımı İslâmî hayattan kopmalarına, Batı özentisinin getirdiği yozlaşmış ahlaka, bu ahlakın kutsal aile'yi dağıtmasına, gençlerin komünizm gibi "yabancı/bölücü ideolojilere" kapılmalarına, özellikle Yahudilerin Müslüman Türk Halkı üzerinde oynadığı oyunlara...vb.'ye bağlanmış ve çözüm olarak "İslâmiyet" gösterilmiştir. Yetmişlerde Millî Sinema içinde yer alan Mesut Uçakan sinemaya girdikten sonra kendisini Millî Sinemacı olarak tanımlamaz, "Millî Sinema ile geleneksel değerler üzerine temellenmiş ırk mantığına uygun filmler kastediliyor. Millî Sinema anlayışı bugün yapay ve zoraki kaçıyor. Ben bu zorakilikten rahatsız oluyorum. Sonra

kesin çizgilerle gitmek, insanları sınıflara ayırır gibi yaftalamak da artık rahatsız ediyor" (Tosun, 1992: 32-33) diyerek artık Millî Sinemacı olarak anılmak istemediğini belirtir.

Türkiye'de sağ ve sol ideolojilerin keskinleştiği, Toplumcu Gerçekçi Sinema'nın en iyi örneklerini verdiği, bir dönem Ulusal Sinema akımı içinde yer alan Lütfi Akad, Atıf Yılmaz gibi yönetmenlerin filmlerine emekçi kesimleri ve sınıf sorununu taşıdıkları, Yılmaz Güney'in *Umut* filmiyle çok önemli bir çıkış yaptığı, tipik Yeşilçam melodramlarının/kadın filmlerinin ise son demlerini yaşadığı yetmişli yıllar, kapıda bekleyen büyük krize rağmen Türk Sineması'nın en ilginç dönemlerinden birisidir. Millî Sinema akımı da bu hareketlilik içinde ortaya çıkmış, MTTB Sinema Kulübü'nde sinemaya ilgi duyan gençler tarafından sahiplenilmiş fakat bu anlayışın tek uygulayıcısı Yücel Çakmaklı'nınYeşilçam kalıplarına ve hem ideolojik hem de ticari anlamda mevcut sisteme olan bağlılığı genç Millî Sinemacılar ile Çakmaklı'nın yollarını ayırmıştır. Millî Selamet Partili bir yönetmen olarak anılmasına rağmen Çakmaklı filmlerindeki İslâmî duruşunu hiçbir zaman siyasî bir zemine taşımamış, Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisine karşı eleştirel bir yaklaşım içinde olmamıştır; tam tersine *Memleketim* filmi ile Çakmaklı bu ideolojiyi desteklediğini gösterir ve gerek Millî Selamet Partisi'nin yüksek olmayan oy potansiyeline rağmen "anahtar bir parti" olarak ağırlıklı bir yer edindiği Milliyetçi Cephe hükümetleri, gerekse 12 Eylül'den sonrası askerî yönetim ve ANAP hükümetleri döneminde "Millî Görüş"ün TRT'deki en etkili yönetmenlerinden biri olur. Gerçi Salih Diriklik (*Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*/1985) ve Mesut Uçakan gibi genç yönetmenler de (*Kavanozdaki Adam*/1987) dönem dönem sinema çalışmalarını TRT için film çekerek sürdüreceklerdir ama 1974'te yaşanan kopuşun ardından Millî Sinemacıların yolları asıl 1990'larda, tekrar Türk Sineması'nda, İslâmî filmlerde kesişecektir.

MİLLÎ SİNEMA'DAN İSLÂMÎ SİNEMA'YA

Yücel Çakmaklı'nın 1989'daki *Minyeli Abdullah* filminden sonra, Mesut Uçakan "*Yalnız Değilsiniz*"(1990) filmiyle dönemin en sıcak konularından birini, üniversiteli kız öğrencilerin başlarını örterek okula gelmelerini engelleyen "türban yasağı" nı sinemaya aktarır ve *Minyeli Abdullah* gibi bu filmin de büyük bir ilgiyle karşılanması Türk Sineması'nda İslâmî filmler döneminin başlamasını sağlar. 1990'larda çekilen İslâmî filmler pek çok yönüyle Millî Sinema'nın devamıdır; fakat 1970'lerde Millî Görüş'ün sinemasını gerçekleştirmeye çalışan yönetmenler/yazarlar İslâmî hareketin yükselişinden aldıkları güvenle, artık millîlik vurgusuna çok da ihtiyaç duymadan, doğrudan İslâmî hayatı işaret eden bir sinema talep etmişler ve İslâmî hareketin beyazperdedeki sözcüsü olmuşlardır. İslâmî Sinema'yı 1970'li, 1980'li yıllardaki öncüllerinden ayıran da budur.

İslâmî Sinema kavramı aslında bu tarz sinemaya dışarıdan bakışın getirmiş olduğu bir tanımlamadır; çünkü İslâmî yönetmenler belki biraz da 1970'lerde Millî Sinema deneyiminin getirdiği deneyimle, kendilerini zorlayacak esnek kavramlardan ve isimlendirmelerden ısrarla kaçınmak istemişler, İslâmî Sinema kavramını, mevcut koşullarda yapacakları en iyi filmin bile İslâmiyet'teki mükemmelliğe ulaşamayacağı gerekçesiyle bu tanımı kabul etmemişlerdir. Mesut Uçakan "Sizi tanımada, tanıtmada hangi tabirle yaklaşabiliriz size? Örneğin bir İslâmî Sinema..." sorusuna "Zinhar! Ben İslâmî Sinema yapmıyorum! Böyle bir iddia söz konusu olamaz. Sinemamız ne kadar mükemmelleşse, fikrî endişelerimiz ne kadar yoğunlaşsa, iç kıvamımız ne kadar artsa da yine

böyle bir tabirin altına giremem. Çirkeflerle dolu bir ortamda, yozluklar içinde yetişmiş bir nefisle ne kadar İslâmî Sinema yapabiliriz ki? Bu tabirin de, ancak, İslâm'ın topyekün hâkim kılındığı bir ortamda kullanılabileceği inancındayım. Oysa bizim yaptıklarımız çok büyük tavizler içeriyor. Bir geçiş sinemasının zorunlu ve bilinçli tavizleri. Şimdilik yaptıklarımızı ille de ideolojik bir tabir içine sokmasak mı diyorum" (1992: 37) cevabını verir.

İslâmî yönetmenler her ne kadar tanımlamalar konusunda temkinli davransalar da bu tarzın örnekleri verilmeye başlandığı andan itibaren bir isim arayışına da girilmiş ve 1991'de yapılan "1. Beyaz Sinema Sanat Günleri ve Sesli-Görüntülü Yayınlar Sergisi" kapsamında gerçekleştirilen açıkoturumda Beyaz Sinema kavramı tartışmaya açılmıştır. Bu sözcüğü ilk kez *Zaman* gazetesinde ortaya atan gazeteci-yazar Abdurrahman Şen'e göre "Millî Sinema hareketi zamanla yüklendiği ideolojik anlam yüzünden bilhassa İslâmî kaygılar taşıyan sanatçılar tarafından 'soğuk' bulunmaya başlandığı için en kavrayıcı ifade olan 'milli' kelimesi kullanılmaz olmuştur. Bu düşüncenin ürünü olarak da İslâmî Sinema kavramı ortaya çıkmıştır. Ancak olaya hassasiyetle yaklaşan bazı sanatçılar 'İslâm' ile 'Sinema' kelimesinin bir arada kullanılmasını doğru bulmamışlardır. Beyaz Sinema ise ulusal, millî ve dinsel kökenli filmler için "birleştirici özellik arz eden" bir kavramdır" (Evren, 1995: 163). İslâm'ın siyasallaştığı, İslâmî ve sekülarist çevreler arasındaki kutuplaşmanın keskinleştiği bir dönemde, İslâmî hareketten güç alarak ortaya çıkan bu filmleri tanımlamak için, "ideolojiler-üstü" bir anlam yüklenerek ısrarla Beyaz Sinema üzerinde durulması kuşkusuz İslâmî filmlerin meşruiyet ve tebliğ alanını genişletmeye yönelik ideolojik bir seçimdir. Fakat Şen'in kavramdaki ısrarcılığına rağmen Beyaz Sinema tanımlaması tutmamış, kimi yönetmenler gereksiz bularak reddetmişler, kimileri ise "birleştiricilik" gibi naif bir misyon taşımasına doğrudan karşı çıkmamakla birlikte, bir sahiplenme arzusu içinde de olmamışlardır.

İslâmî Sinema'nın genç kuşak yönetmenlerinden Metin Çamurcu, "Bence Beyaz Sinema tanımlaması Millî Sinema tanımının ismini değiştirmekten başka bir şey değildir. Yaptığımız işe Beyaz Sinema, Millî Sinema, Alternatif Sinema, Asıl Sinema gibi isimler bulmak işin özünü değiştirmez. Film, İslâm çerçevesi dışına çıkmıyorsa bu film bizim filmimizdir. Bunu Yeşilçam da yapabilir. Amaç, filmi araç olarak kullanıp, mesajı seyirciye en etkili şekilde aktarmak olmalıdır" (Şen, 2001: 113) diyerek bu tanıma karşı çıkar. İsmail Güneş "İslâmî Sinema tabirini benimsemem mümkün değil. Beyaz Sinema adı bence daha uygun" (2001: 45) görüşündedir. Yücel Çakmaklı kendisinin başından beri Millî Sinema'yı savunduğunu belirterek "Ama bazı arkadaşlarımız başka türlü düşünebiliyorlar. Siz gayet güzel bir biçimde, bu tarz çalışmaların asgari müştereklerini tespit ederek birleştirici bir terim altında topladınız. Beyaz Sinema tabiri güzel ve doğru bir isim" der (2001: 51). Mesut Uçakan ise, kavram arayışını kuramsal altyapının oluşturulması ve sinema ortamını hareketlendirmesi açısından faydalı bulmakla birlikte, Beyaz Sinema'nın "güzel bir kavram" olmasına rağmen kuramsal olarak bir muğlaklık ve belirsizlik içinde olduğu görüşündedir (Tosun, 1992: 76-78). İslâmî filmleri ortak bir tanımda birleştirmek üzere Yeşil Sinema, Hidayet Sineması, İman Sineması, Rüya Sineması, İrfani Sinema, Arınmanın Sineması, Manevi Sinema, İslâmî Duyarlıklı Filmler, gibi daha pek çok isim önerilmiş olmasına rağmen, yerleşmesi için çaba gösterilen Beyaz Sinema tabiri de dahil olmak üzere hiçbirinin üzerinde hemfikir olunamamıştır.

İslâmî yönetmenler/yazarlar kendi inançları, ideolojileri doğrultusunda filmler yaparlarken, bir yandan da "Suret yasağı" koymuş olan İslâm dininin ruh dünyası ile Batılı bir sanat olan sinemayı bağdaştırma görevini de üstlenirler. İslâmî Sinema kuramı oluşturmaya yönelik çalışmalar, teknolojisi Batı'dan ithal edilmiş olsa da, İslâmî bir sinemanın mümkün ve gerekli olduğuna duyulan inanç üzerine kurulmuş ve Millî Sinema döneminden beri İslâmî Sinemacılar

öncelikle Kuran-ı Kerim'deki suret yasağı konusunu ele alarak, bu yasağın sinemayı bir sanat olarak bütünüyle reddeden bir yasak olmadığı yorumunu getirmişlerdir. Salih Diriklik, 1972'de *Tohum* dergisinde yayımlanan "Dinî Görüş Açısından Sinema" başlıklı bir yazısında, "İslâmiyet'te resmin gerçek durumunu araştıran kaç kişi vardır?" diye sorar ve aslolanın "fotoğrafların kullanım amacı ve içeriği olduğunu" ama bilgisizlikten dolayı sinemanın "kendilerine karşı olan kimselerin eline terk edildiğini" söyler: "Bir film halk üzerinde, bir barın, pavyonun, bir bilmem neyin, hatta yüksek tirajlı bir şehvet dergisinin bile yapamayacağı tahribatı yapıyorsa, sayısız ayetlerde ve üstüne basıla basıla emredilen 'Fisebilillah cihat' neyle yapılacaktır?" Diriklik'in bu soruya verdiği cevap 1970'lerde Millî, 1990'larda ise İslâmî Sinema'nın meşruiyet zeminini ve aynı zamanda misyonunu oluşturacaktır: "Eğer bir Müslüman bunun sadece küffara karşı yalın kılıç harbe gidilerek yapılacağını zannedecek kadar saf değilse, bu cihat emrine karşı hepimiz kadar sorumludur" der Diriklik; cihad kılıçla değil, sinemayla yapılacaktır (Diriklik, 1972).

Sadık Yalsızuçanlar'a göre de "resim yasağı mutlak ve her şeyi içine alır biçimde olmayıp, bazı sınırlar içinde özerk alanlara sahiptir" (Yalsızuçanlar, 1998: 79). Bu sınırları belirlenmiş özerk alanın oluşumu ise kimi İslâmî Sinema yazarları tarafından "rüya" kavramıyla açıklanmış ve İslâmî bir yorumla rüyayı sinema ile özdeşleştirerek, sinema sanatına İslâm dini açısından meşruiyet kazandırmaya yönelik bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Rüya Sineması kavramlaştırmasının "uzak bir çağrışımla dahi olsa insanlığın ortak düşünü anlatan bir şifre sunabileceğini" (1998: 35) söyleyen Yalsızuçanlar, Rüya-Sinema ilişkisinde Said Nursî'nin risalelerinden hareketle "Sadık Rüya ve Sahte Rüya" (1998: 100) kavramlarını gündeme getirir. Sadık Rüya, Allah tarafından görevlendirilen melekler aracılığıyla yapılan bir tür telkindir ve böyle rüyalar gören kimse uyku sırasında Allah tarafından kendisine bir tür müjde verildiğini hisseder. Sahte Rüya ise nefsin kendisinden doğan telkinle görülen düştür; geçmişte yaşanılanların hayalleşmesi biçiminde ortaya çıkar. Sadık Rüya'nın gayba açılan bir pencere olduğunu belirten Said Nursî, Sadık Yalsızuçanlar'a göre sinema ile rüyayı ilginç bir terkiple birleştirmektedir; "Uyku, nasıl ki avam için rüya-yı sadıka cihetinde bir merteb-ı velayet hükmündedir, öyle de, umum için gayet güzel ve muhteşem bir sinema-yı Rabbaniye'nin seyrangâhıdır." Said Nursî'nin bu yaklaşımından ilham alarak Sadık Rüya kavramını sinemaya taşıyan Yalsızuçanlar, İslâmî Sinema'yı Rüya Sineması olarak adlandırır, insanın kendi gerçeğini keşfetmesi ve Rüya Sineması aracılığıyla yansıtmasını ilginç bir imkân olarak görmektedir; "Kuran'da putperestliğin şiddetle reddedilmesine rağmen onun bir versiyonu olan suretperestliğin de olumsuzlanması, görüntüye ilişkin toptancı bir yaklaşım caiz değildir" (1998: 36) der. Rüya Sineması kavramlaştırmasına göre sinemanın dinsel açıdan meşruiyeti sadık rüyaların sureti olması ile ilişkilidir ki bu aynı zamanda İslâmî Sinema'nın da tanım alanıdır. Çünkü "Sadık Rüyalar bilinç ve istem dışı olarak bize sunulmuş ilahi bir şifredir

ve toplum adına görülür. Diğer insanlarla onları ancak yorumu gerçekleştiğinde paylaşmış oluruz. Sinemaya açılımlar getirecek olan bu yaklaşım, akıllara gözlere inmiş bir aleme karşı, ilahî kaynaklı bir sembolizm içinde bize sonsuzluğun resmini sunar" (1998: 139).

Salih Diriklik, Millî Sinema'yı temellendiren, bulabildiği ilk belgenin Necip Fazıl Kısakürek'in, 17 Eylül 1943 tarihli *Büyük Doğu Gazetesi*'nde yayımlanan "Beyaz Perde" başlıklı yazı olduğunu söyler. "Sinema, fikir ve ruhun emrine geçtiği taktirde şüphesiz ki azametli bir imkân ve inşâ planı [...] Fakat bugün bu planı dolduran cevher, bütün hüneri, körkütük nefsleri lif lif cezbetmekten ibaret bacak ve vücut hazretleridir. Gerisi, sadece bu [hüdayı nabit] kıymetin etrafında, bir yüzüğün anataşını halkalayan kırıntı mücevherler gibi bir şey..." (Diriklik, 1970) sözleriyle Necip Fazıl, zamanının sinema anlayışını eleştirmekte ve "fikir ve ruhun emrine geçecek" bir sinemadan söz etmektedir. İslâmî Sinema yazarları da İslâmî Sinema'nın Batı merkezli sinemadan farkını ortaya koyabilmek için, kuram arayışlarını bu "buyruk ilişkisinden" hareket ederek sürdürmüşlerdir. Onlar için cevaplanması gereken "sinemanın kimin/neyin buyruğunda olduğu veya olacağı" sorusudur. İslâmî Sinema'nın kaynağı olarak gördükleri Sadık Rüya'ya ilahî bir anlam yükleyerek olumlarlar; "rüyanın buyruğunda olan bir sinema"dır aradıkları, hayal ise caiz olmayan, tehlikeli bir kaynaktır.

Yakın yönlerinden dolayı Hayal ve Rüya'nın birbirine karıştırılmasını bir tehlike olarak gören İsmet Özel, Hayal'i "insanın istekleri, özlemleri yönünde kafasında meydana getirdiği bir suni ortam, bir zan, bir kuruntu" olarak tanımlar; "insanüstü bir kuvvetin tesiri altında görülen" Rüya'da ise vahiysel bir öz bulur: "İnsanın rüyada olması (uykuda ve uyanıkken) teslimiyeti bihakkın yaşaması anlamına gelmektedir. Rüya İnancın kaynaklarına dayanmak suretiyle bir berraklık halidir. Hayal içinde olmak ise ferdi endişelerin bulantısı şeklinde tezahür eder." İsmet Özel, Rüya'ya talip olurken, Hayal'i lanetlemektedir; "Biz Müslümanlar Rüya'ya talip olalım derken bize gösterilsin istiyoruz; kendi irademizle istersek görebiliriz demiyoruz. Bir uyanıklık, bir teyakkuz olan Rüya'yı övüyorum ve bir müphemlik, bir narkoz olan Hayal'e lanet ediyorum. Çünkü Hayal'i, putperestliğin yeşerip kök salmasına bir hazırlık gibi görüyorum. İnsanlar hayal aracılığıyle kendi hayatlarına girmiş olan kuvvetleri tanrılaştırıyor, sonra onları tecessüm ettiriyor ve nihayet onlara tapıyorlar" (Özel, 1995: 37).

Ayşe Şasa ise İsmet Özel'in Rüya'ya bakışını Tasavvuf'taki "Vahdet-i Vücut" düşüncesiyle ilişkilendirmiştir. Hayal edilerek, zihinde kurulmuş olanla (muhayyel), hayal kurma edimini (tahayyül) birbirinden ayırma gereği duyar Şasa. Ona göre muhayyel "İnsanın dar kapsamlı, nefse yönelik parazit düşlerinin" ifadesidir, kişisel fantezilerini yansıtır ve onu tümel hakikatin dışına ya da gerisine düşürür; tahayyül alanı ise "özerkontolojik sıfat taşıyan bir bilgilendirme aracı" olarak düşünmektedir. "Vahdet-i Vücud düşüncesinde kainat yaratıcının rüyasıdır ve tahayyüli hayat insanın bu rüyaya kademe kademe açılımını sağlayan kutsal bir etkileşim, paylaşım alanı, somut ve aşkın bir bilgilenme kaynağıdır. (İnsan öldüğü zaman bu rüyanın tümüne 'uyanmaktadır'.) Aşkın bir hayatın tüm anahtarları bu tahayyüli hayatta, *mundus imaginalist'te* keşfedilir, etik gelişme bu düzlem üstünde yönlenir. Rüyanın bir yanda tahayyüli hayat, bir yanda mutlak hakikat, vahiy ve ilhamla olan sıkı bağlantısı da buradadır" der (Şasa, 1993: 94). Şasa'ya göre "Bilimin, rasyonalizmin, pozitivizmin etkisiyle tahayyül hayatını, kurtarıcı hikmetini büyük çapta yitirmiş olan Batı dünyasının sinemayı batıl hayatın emrine vermiş ol-

ması doğaldır ve sinema, Batı'da hayalin buyruğuna girdiği oranda, tüketimi, pornografiyi, şiddeti, putperestliği kışkırtan bir içkinlik aracı olmuştur" (1993: 94). Hayalin buyruğuna girmiş Batı sinemasını seküler felsefenin aracı olarak gören Ayşe Şasa, sinemaya Necip Fazıl'ın durduğu yerden bakar. "Günümüzde sinema sanatı üstüne düşünenleri birinci derecede ilgilendirmesi gereken bir soru, sinemanın hayalin mi rüyanın mı emrinde olduğu meselesidir" derken "bir bilgilendirme aracı/ bir tahayyüli alan" olarak düşünür sinemayı ve Batılı menşeine rağmen "dinî görüşün, aşkın, birleştirici metafiziğin buyruğunda rüya niteliğini kazanmasını da alabildiğine güçlü bir olanak" olarak görür (1993: 94).

Sinema ile İslâm'ı bağdaştırmaya yönelik tez arayışı, doğal olarak sadece Türkiyeli İslâmî yazarların ya da yönetmenlerin gündeminde olan bir konu değildir. İranlı sinemacılar ve yazarlar da sinemanın İslâmî boyutunu vurgulamak için hayalin, hayal edilebilir olanın karşısına o "görünmez alemi", hayal edilerek cisimlendirilmesi mümkün olmayanı, gayb'ı koyarlar. İranlı yönetmen M. Rıza Aslani, gayba inanan bir insanın sinemayla daha ciddi olarak ilgileneceği görüşündedir: "Gaybın yardımıyla gördüğümüz ve bildiğimizin varlığına inanıyoruz. Varlığın idrakı aslında Allah-u Teala'nın zatının idrakine bağlıdır. Bu yüzden de varlığı idrak etmek ancak gaybın ışığıyla mümkündür. Sinemanın yapısı, teknolojisi nereden gelirse gelsin, bu teknolojinin niteliğinin göstergesidir. Işık hazırdır, dünya ise kayıp. Gayb hazırdır ve aynı zamanda kayıptır. Ve hazır olan gayb sayesinde, kayıp olan dünya açığa çıkarılıyor. Sinemadan başka hangi araç dünyanın derinliğini böyle açığa çıkarabilir" (Aktaş, 1998: 137). Sinemayı sembollerle ve sırlarla dolu bir sanat olarak tanımlayan Hecctülislâm Cemşidi ise "Varlığın ışığı, O'nun cemalinin nurundandır. Sinema da nurdan ve hareketten başka bir şey midir" diye sorar (1998: 298). Sinema sanatının İslâmîleştirilmesinde sinema teknolojisine de İslâmî bir içerik yüklenmiştir. Ayşe Şasa'nın, iradî bir hayalle cisimleşmiş olanın (muhayyel) karşısına, vahiy ile ilişkilendirerek ilahî bir anlam yükleme imkânı bulduğu tahayyülü koyması gibi, Hecctülislâm Cemşidi de o ilahî anlamı "görüntülerin hareketi"nde bulur, durağanlık cisimleşmedir, putlaştırmadır çünkü; hareketliliğini, akışkanlığını yitirmiş olana ilahi bir içerik kazandırmak mümkün değildir, aksine o bir tehlike arz eder. Oysa hareket eden görüntülere düşen ve o görüntülerden yükselen ışığı/ o görüntülerle var olan hayatı İslâmî Sinemacılar bir "nur" olarak algılama eğilimindedirler.

Tıpkı rüya gibi nur algısı da sinemayı metafizik bir boyuta taşımakta, onu ilahi bir ilhamın sureti haline getirirken, tasavvufi okumalara imkân tanımaktadır. Bu okumalar İslâmî filmlerde ortak bir semboller dizgesiyle karşımıza çıkar, örneğin ölüm ve rüya en çok kullanılan sembollerdir. Sinemayı "sadık rüyalar" olarak gören İslâmî yönetmenler, kahramanlarını da beyazperdede o rüyalarla var ederler; rüyanın içinden geçerek kimliklerini bulur kahramanlar, o rüyalar sayesinde hayatın ve ölümün farkına varırlar, olgunlaşırlar, kendilerini sorgulayarak İslâmî hayata yönelirler. Cami, rüya, mezarlık, namaz, tesettür gibi semboller İslâmî yönetmenlere mesajlarını en kolay şekilde iletme imkânı vermiş ve hemen her filmde sık sık kullanılmasından dolayı İslâmî Sinema estetiğinin temel malzemesi haline gelmiştir. Beyazperdede hüküm süren Batı menşeli modern hayatlara verilen bir cevap olarak görülmüştür "İslâmî semboller", ama arkaplandaki hayatlar, "Yeşilçam'ın hayatı"dır yine, melodramların "veremli kızı" ile İslâmî filmlerin "tesettürlü kızı" arasında sinematografik olarak hiçbir fark yoktur. "Veremli kız" ruju ve takma kirpikleriyle kan tükürür,

"Tesettürlü kız" da ruju, rimelli kirpikleri, özenle taktığı başörtüsüyle namaz kılar, ikisi de "çok güzel"dir.

Avrupa'da yaşayan Arap kökenli Müslümanların yaşam tarzlarını ve Batı ile ilişkilerini baz alarak yazdığı *İslâmlar ve Moderniteler* adlı kitabında Aziz Al-Azmeh "Müslüman kültürün türdeşliği ve sürekliliği konusundaki varsayımların toplumsal gerçekliğe tekabül etmediğini" söyler; "Avrupa'ya göç koşulları altında toplumsal pratikten kopmuş dinsel vizyon ve ritüeller zamanla bu ülkelerde yapay bir şekilde yaratılan İslâmî kültür içinde 'toplumsal-siyasal bir gereklilik olarak kollektif benliği fetişleştiren' bir yapı kazanmışlardır. Böylece İslâmî 'kültür' adeta bir psikodramaya benzemiştir. Kültür icat etmek gibi ciddi bir iş, öncelikle, (başkaları için birer damga olan) egzotiklik alametlerinin sahiplenilip ortaya konmasıyla başlar. Özellikle dahil/hariç olma sınırlarına, yanılgıya yer bırakmayacak görsel boyutlar kazandıran alametler seçilir. Bunlar arasında en temel ve yapay olanları giyim tarzı ile teşhirci dindarlıktır" (Al-Azmeh, 2003: 16-23). Türk Sineması'nın popüler İslâmî filmlerinde de psikodramaya benzetilen bir İslâmî kültür vardır. Cumhuriyet devrimleriyle bir kırılma yaşayan İslâmî ritüeller, Kemalist modernleşme çerçevesi içinde, milliyetçi-seküler bir çizgide ilerleyen Türk Sineması'na İslâmî hareketin güçlenmesinden aldıkları cesaretle, en teşhirci halleriyle dönmüşlerdir. Sekülarizme, Cumhuriyet ideolojisine, Batılı yaşam tarzına yönelttikleri tüm eleştirilere rağmen bu filmlerdeki İslâmcı psikodrama her şeyin abartı üzerine kurulu olduğu Yeşilçam kültürü ile tam bir sinematografik uyum içindedir. İslâmî yazarların sinemaya ilahi bir anlam kazandırabilmek için üzerinde ısrarla durdukları rüyalar da, ölüm de, aile mevhumunun kutsallaştırılması, kadın ile erkek arasındaki aşkın cinselliği değil ilahi bir beraberliği temsil etmesi gibi yaklaşımlar da İslâmî filmlerden çok önce Türk Sineması'nda zaten olan, bol bol kullanılan temalardır. Bütün filmlerde karşımıza çıkan ortak motiflerden dolayı bir türdeşlik, bir süreklilik arz ediyor gibi algılanan Müslüman kültürü, İslâmî filmlerde anlatının bütününe hâkim olur, ancak toplumsal gerçekliğe tekabül eden bir kültür değildir bu; o gerçekliğin İslâmcı psikodramaya dönüşmüş halidir, "kolektif benliği fetişleştiren" sembollerin içinden geçirilerek beyazperdede teşhire çıkarılmış görüntüleridir. İslâmî Sinema yazarlarının İslâm ile sinemayı bağdaştırmak, sinemaya İslâmî bir içerik kazandırmak için ortaya attıkları bütün kavramlar, zaten bilinen ve kullanılan sembollerin içinden doğmuş, pratikte de "bir ötekilik estetiğinden, daha genel olarak da bir negatif ötekilik estetiğinden başka bir şeye işaret etmez hale gelmiştir" (2003: 18). Ama "negatif ötekilik" sadece estetik düzeyde değil, içerikte de başlıca yöntem olarak kullanılmıştır.

ÖZNELLEŞEMEYEN "SAF MÜSLÜMAN" KARAKTERLER

Olivier Roy'un tanımlamasıyla Tebliğ, "bireylerin gündelik yaşamda İslâmî pratiğe (namaz, oruç, aynı zamanda sadece dinsel bakımdan meşru-helal-yiyeceklerin tüketilmesi ve kadınların örtünmesi) dönmelerini sağlamayı, diğer yandan da aşağıdan yukarıya doğru toplumsallaşmayı (buluşma mekânları, kulüpler, kitap ödünç vermeler, çocuklar için kurslar, kooperatifler, karışık olmayan alternatif toplu taşıma olanaklarının yaratılması vb.) hedeflemektedir" (Roy, 1992: 112). İslâmî filmler de gerek doğrudan gündelik yaşama yönelmeleri, gerekse İslâm merkezli bir toplumsallaşmanın öncülüğünü üstlenmeleriyle bir "tebliğ" misyonu taşırlar ve bu misyon sinemanın dinî açıdan meşruiyet kazanmasında en önemli faktörlerden biridir. Hatta denile-

bilir ki, "tebliğ", İslâmî Sinema'nın varlık nedenidir; sinemayı İslâmîleştirmekten amaç her şeyden önce "tebliğ" için sinema sanatının imkânlarından faydalanabilmek, sinemayı bir araç olarak İslâm'ın hizmetine sokabilmek olmuştur.

Salih Diriklik, MTTB'nin çıkardığı *Gençlik* dergisinde, Salih Gökmen adıyla yayımladığı yazıda "İslâmî mücadeleyi ve cihadı yansıtacak kitapların, filmlerin azlığına" dikkati çekerek, "tek tek adam çelmek yerine modern mücadele yollarını zorlamak gerektiğini" söyler, sinema da bu yolların en etkilisidir. Etki alanının genişliği sinemayı İslâmî kesimler için "modern zamanların tebliğ aracı" olarak çok cazip bir hale getirmiştir. Ancak bir yandan da "mücadele vasıtalarının, özellikle sinemanın amaç değil, araç olduğunu" da belirtme gereği duyulur. Diriklik de sinema alışkanlığı verilen kişilerin her tür filme yönelebileceği endişesini taşımakta, sinemadaki kadın-erkek oyuncu beraberliğinin de kimi aşınmalara neden olabileceğini düşünmektedir. Şöyle der: "Araçların görevi, genellikle gayeye ulaşıldığında sona ermektedir ve ermelidir de. Ayrıca sadece araçlar değil, o araçları kullanan kişiler de, sonuca ulaşıldığında belli bir dejenerasyona uğramış iseler, görevleri bitmiş demektir" (Diriklik, 1975). Aslen işadamı olmasına rağmen, *Minyeli Abdullah* filmlerinin yapımcısı olarak sinemaya giren ve daha sonra *Sürgün* (1992) filmini çekerek İslâmî Sinema'nın önde gelen isimlerinden olan Mehmet Tanrısever de sinemayı mesaj, tebliğ ve tefekkür açısından modern bir imkân olarak değerlendirmektedir: "Bir filmle, bir eserle iyi bir yönetmen bir anda milyonlarca insana mesaj verebilir. Tebliğ yapar. Tefekkür de ettirir filmleriyle. Bir saatlik tefekkür imkânı veriyoruz işte. Gaziantep'te bir müftü, Minyeli'nin galasında 'Bu film bize geçmişimizi, zulme karşı direnen kardeşlerimizi anlatacak, bize tefekkür imkânı verecek' demişti. Camide bir imam düşünün. Oradaki vaazıyla kaç kişiye tebliğ yapabiliyor. Bir de bir filmin hitap ettiği insan sayısını düşünün. Kaç kişiye etkili oluyor. Bunun hesabını herkes artık iyice yapmalı. Deveyle Medine'ye gitmek gerilerde kaldı. Tebliğ'de de durum aynı. Kimileri hala tebliğde de deve metodunu, yolunu takip ediyor. Oysa uçak var" (Şen, 2001: 90).

İslâmî yönetmenler, "modern" ve etkili bir sanat olarak gördükleri sinemadan yararlanma konusunda hemen hemen görüş birliği içindedirler; kahramanlarını da birer "tebliğci" olarak görevlendirirler. Ama bu görev sinemadan önce romanlarda verilmiştir onlara. Millî Sinema yetmişlerin ikinci yarısından sonra, sinemada ve televizyondaki kimi örneklerine rağmen entelektüel tartışma platformlarından çekilmiş ve 1990'larda İslâmî Sinema kavramının gündeme gelmesine dek bir içe kapanış dönemi yaşamıştır. Oysa popülarite kazanması Millî Sinema ile hemen hemen aynı dönemlere rastlayan İslâmî Roman -belki de seküler kesimler tarafından sinema kadar ilgi çekici olmadığı için- kendi mecrasında yoluna devam etmiş ve önemli bir okur kitlesi edinmiştir. Millî Sinema'nın ilk örneği sayılan *Birleşen Yollar* gibi, 1990'lardaki İslâmî Sinema'nın ilk örnekleri olan *Minyeli Abdullah* ve *Yalnız Değilsiniz* filmlerinin de İslâmî romanlardan sinemaya uyarlanmış olması bir tesadüf değildir elbette. Son yirmi yıldır kitap piyasası içinde satış rakamları itibariyle önemli bir ciro edinen bu romanların sinemaya uyarlanması kuşkusuz ticarî anlamda bir avantaj olarak görülmüştür; öte yandan İslâmî romanlar senaryo sorununun aşılmasında önemli bir rol oynamış ve daha önce bu romanlarda doğan "tebliğci kahraman"lar perdedeki yerlerini de almışlardır.

İslâmî romanların iki ana karakterin devinimi üzerine inşa edildiğini söyleyen Koray Çalışkan bunları "özenilesi karakter" ve "aydınlanan karakter" olarak ad-

landırır. "Bu karakter ikilemelerinin değişmeyen teması bir karakterin 'örnek' ve 'özenilesi' tipleme olması, diğerinin ise 'devr-i gaflet' döneminden 'devr-i saadet' dönemine geçerken özenilesi karakteri kılavuz ya da aydınlatıcı olarak bellemesi ve ona bağlanması olarak özetlenebilir" (Çalışkan, 1996: 90). İslâmî filmler de genellikle bu iki karakterin ilişkisi üzerine kurulmuştur. Film bazen ikili bir ilişkinin etrafında gelişir, bazen de aynı filmde birden çok "özenilesi" ve "aydınlanmış karakter" yer alır, ama ilişki biçimi değişmez. Özenilesi karakterlerin temel özelliği, İslâmî yaşam tarzını benimsemiş olmalarıdır, toplumun egemen-seküler kesimlerinden, devletten veya ailelerinden gelen her türlü baskıya rağmen inançlarından ve yaşam tarzlarından ödün vermezler ve filmdeki diğer ana karakterin/karakterlerin aydınlanmasını sağlarken tebliğ görevini de yerine getirmiş olurlar; aydınlanan kahramanlar ise eski hayatlarından ve bunalımlarından kurtularak yavaş yavaş özenilesi karakterler haline gelirler veya öyle olacakları umudunu verirler seyirciye. Koray Çalışkan'ın İslâmî romanlardaki iki ana karakter dışında tespit ettiği bir üçüncü tip daha vardır: Yardımcı karakterler... Homojen bir özellikler demetinden yoksun olan bu karakterler "Yer yer ana karakterlere kötülük yapan solcular, devlet görevlileri ya da kahramanlarla dinî veya toplumsal konularda tartışmaya giren ve her seferinde düşündüklerini, ana karakterler karşısında savunamayan tiplemelerdir" (1996: 92). İslâmî filmlerin de vazgeçilmez kahramanları olan "yardımcı karakterler" filmin asıl kahramanları olan "özenilesi ve aydınlanmış karakterler" karşısında "yardımcılık" sıfatı ile tanımlanmalarına rağmen aslında görünenin ötesinde, daha ağırlıklı bir rol üstlenmişlerdir. Çünkü İslâmî Hareket sinemada da kendisini tanımlarken karşıt ideolojileri kullanmış, "ben ve öteki" söylemi üzerine inşa edi-

Başörtülü kızların üniversitede karşılaştığı engellemeleri işleyen Yalnız Değilsiniz, *(*Minyeli Abdullah*'la birlikte), "İslâmî sinema"nın en popüler iki filmi oldu. Her iki film de, melodramatik kalıplar içinde, Müslümanların mağduriyeti temasını işlediler.*

len hikâye ve karakterler İslâmî filmlerin en belirgin unsuru olmuştur.

Burjuva yaşam biçimi, Kemalist sekülerleşme politikaları, pozitivist dünya görüşü, sekülarist aydınlar, solcular, feministler, Batılılar, özellikle Yahudiler bu filmlerde bir mücadele alanı kurulmasını sağlayan başlıca aktörler ve ideolojilerdir; onlara daima olumsuz özellikler yüklenmiş, özenilesi ve aydınlatılmış kahramanlar ise kimliklerini kötü, zalim, yanlış, adaletsiz, ahlaksız... ve benzeri olumsuzluklar atfedilerek tanımlanan bu kişiler ve ideolojilerle giriştikleri mücadele üzerine kurmuşlardır. Yardımcı karakterler bütün İslâmî filmlerde "yardımcılık" sıfatı ile tanımlanan rollerinden fazlasını ifade ederler, varlıklarıyla asıl kahramanların da varlık nedeni olmuşlardır. Yeşilçam melodramlarında "iyi" ve "kötü" karakterler ara-

sındaki ilişki de böyle kurulur. Millî Sinema kavramının ortaya atılmasından itibaren kendilerini "farklı" olarak tanımlamalarına rağmen İslâmî yönetmenler de aynı kalıpları, aynı formülleri kullanmışlardır; onları diğerlerinden ayıran tek şey bu formülleri İslâmî bir yorumla kullanmış olmalarıdır. Yücel Çakmaklı 1970'lerde genç kuşak Millî Sinemacılar tarafından tam da bu nedenlerden dolayı eleştirilir ama bu eleştiriyi yapan Salih Diriklik, Mesut Uçakan gibi yönetmenler de kendi filmlerinde aynı yöntemi kullanırlar. *Gençlik Köprüsü* filminde işi cinayet işlemeye kadar vardıran liseli solcu öğrenciler, İslâmcı gençleri yargılayan despot, sekülarist okul yöneticileri, öğrencisinin aklını çelmeye çalışan solcu öğretmen, kocasının ölümünden sonra hemen evlenen, ancak ikinci kocasını da aldatan kadın doktor, yoksul insanların fotoğraflarını çekerek kendilerini toplumcu gibi gösteren, ama dejenere ve taklitçi yaşam tarzlarıyla halktan kopuk yaşayan karikatürize edilmiş solcu aydınlar ve benzerleri, Yeşilçam filmlerindeki "kötü adam" veya "kötü kadın" tiplemelerinin aynısıdır. Öylesine aynısıdır ki Yeşilçam'ın kötü adamı Kenan Pars, "Gençlik Köprüsü"nde de kötülük yapmaya devam eder; ancak bu kez ideolojik bir kimliğe sahiptir, öğrencisini sol eylemlerin içine sokmak için onu kandırmaya çalışır, evine çağırır, viski ikram eder. Melodramlarla İslâmî filmler arasındaki fark çoğu kez Yeşilçam'ın saf genç kızını kandırmak için içki ikram eden Kenan Pars'la, solcu öğretmen Kenan Pars arasındaki farkı aşamamış, İslâmî Sinema'nın özenilesi ve aydınlanmış karakterleri de, yardımcı karakterleri de kendilerine biçilen bu tanımlamaların ötesinde "gerçek bir karakter" olmayı başaramamışlardır. Genellikle melodramlardan devşirilen şablon karakterler üzerine inşa edilen, öznesi olmayan filmlerdir İslâmî filmler.

Millî Sinema'nın düşünce yapısını İslâm üzerine temellendiren Mesut Uçakan'a göre, hayat iki kuvvetin, "iyi ile kötü"nün çatışmasından doğmuştur. Bu iki duygu da aslında insanın içinde vardır. İnsanlar kendilerine irade verildiği için bu güçler karşısında serbest bırakılmışlardır, ancak kötülüğe kapılan sefalete, iyiliğe yönelen saadete ulaşacaktır. İslâm'ı da "fert ve toplumu refaha ulaştırmak için, dıştaki kötülüklere olduğu kadar, içteki kötülüklere karşı da nasıl mücadele verilirse başarıya ulaşılabileceği sorusunun cevabı" olarak görmektedir (Uçakan, 1977: 138-139). Uçakan'ın İslâm'a, iyilik ve kötülük üzerinden getirdiği bu yorum sadece onun değil, diğer İslâmî yönetmenlerin de çıkış noktasını oluşturur. İslâmî filmlerde sadece aydınlanmış karakterler, hayatlarının ilk evresinde (Cahiliye döneminde) iyiliği ve kötülüğü bir arada taşırlar, zaten bir süre sonra İslâm'ın sayesinde kötü yönlerinden kurtulacaklardır. Özenilesi karakterler en küçük kötü bir özelliğe sahip olamazlar, onlar saf iyiliğin temsilcisidir, aydınlanması mümkün olmayan diğer yardımcı karakterler ise temsil ettikleri ideolojilerden dolayı baştan sona kötülük içindedirler. İslâmî yönetmenlerin iyilik ve kötülüğe bakışı daha önce de belirtildiği gibi Türk Sineması'nın melodram geleneği ile yakından ilişkilidir ama bunun yanı sıra sinemanın bir tebliğ aracı olarak görülmesi ve İslâm'da "bütünsellik" in idealizasyonu da bu filmlerdeki karakterlerin öznelleşmesinin önündeki başlıca engellerdir.

Oliver Roy'un, İslâm'daki "Saf Müslüman" arayışına dair tespitleri İslâmî Sinema'daki karakterlerin oluşumuna ışık tutar. "İyiliğin çözümlenmesi, yani parçalara ayrılması mümkün değildir. İslâmcı kuramcılara göre İslâm'ın tarihi, ümmet'in bölümleri ve insanın bilinçaltı yoktur. Beşerî bilimlerin sağladığı siyasal ve buna bağlı eylem çözümleme araçları, İslâm toplumu söz konusu olduğunda, söz ve düşünce dünyasının dışına itilir" diyen Roy'a göre "Saf Müslüman" arayışı

"toplumsal ve kültürel determinizmlerden, özellikle de adı konmamış şeylerle (etnik, kabilesel, toplumsal vb. bölünmeler) toplumun yapısını şekillendiren İslâm dışı kimlik referanslarından kopmasını şart koşar" (Roy, 1992: 103). İslâmî filmlerdeki karakterleri biçimlendiren de "Saf Müslüman" arayışı olmuştur. "İslâm ikili karşıtlıklardan oluşan kutuplaşmış bir sistem içinde kurulur" (Al-Azmeh, 2003: 100), İslâmî karakterler onları "Saf bir Müslüman" olmaya götürecek olan hikâyelerini daima bu sistem içinde yaşarlar. Özenilesi karakterler tebliğ görevlerini yerine getirip, diğer karakterleri aydınlatırlar, aydınlatılmış karakterler de böylece eski hayatları içindeki bütün aidiyetleri geride bırakıp özenilesi karakterler gibi "Saf Müslümanlık" mertebesine ulaşırlar, ama pek çok filmde aynı şekilde yaşanan bu hikâye, İslâmî karakterleri "gerçek bir karakter" olmaktan çıkararak, bir figür haline getirmiş, adeta nesneleştirmiştir. İslâmî kahramanlar "Saf Müslüman" olmayı başarsalar da öznelliklerini kazanmayı başaramamışlardır. Hikâyelerinin kurulduğu sistem ve bu sistem içindeki varoluşları buna izin vermez çünkü; onların başarıları sadece "yardımcı karakterlere" ve bu karakterlerin temsil ettiği yaşantılara, onlarla özdeşleştirilen ideolojilere karşıdır. Onlara karşı çıkarak var olmuşlar, onlara karşı çıkmak için yaratılmışlar ve siyasî İslâm'ın beyazperdedeki sözcüsü olmuşlardır. Ama hikâyeleri burada biter, pek çok filmde tekrarlandığı için aslında orijinalitesi kalmamış bir hikâyedir bu, ne olacağı baştan bellidir. İlahi birliğin parçalanması mümkün olmayacağına göre "Saf Müslüman" karakterin kendisiyle ve taşıyıcısı olduğu kolektif kimlikle bir sorunu, bir çelişkisi de olmayacaktır, hatta o bir karakter bile değildir artık, bir tebliğcidir, yegâne özelliği de "Saf Müslüman" olarak kurgulanmasıdır. Bundan sonra sinema seyircisine anlatabilecek, kendine ait bir hikâyesi yoktur "Saf Müslüman karakter"in, anlattığı hikâye zaten hiçbir zaman kendine ait olmamıştır, anlattığı kendisinin değil, Siyasî İslâm'ın hikâyesidir. İslâmî yönetmenlerin bir tebliğ aracı olarak gördükleri sinemada bütün yollar, bütün rüyalar, bütün kahramanlar ve bütün hikâyeler bu "büyük hikâye"nin anlatılması için vardır, hiçbir kahramanın o hikâyeyi delip geçen özel bir hikâyesi olamamış, onu aşıp öznelliğini ilan edememiştir. Oysa ister edebiyatta olsun, ister sinemada karakterleri kalıcı yapan, onların, anlattıkları büyük hikâyeye ve kimliklerini o hikâye içinde kurmuş olmalarına rağmen, o anlatının dışında, o anlatıya rağmen de bir özne olarak kendilerini var edebilmiş olmalarıdır. Gerçek karakterler ancak böylece kendilerine biçilen hikâyelerin dışına çıkıp bütün zamanlar ve diğer bütün anlatılar içinde de var olabilecek bir duruş kazanırlar. Alain Touraine "Özne'nin bireyin içine girmesi, dolayısıyla da bireyin-kısmen- Özne'ye dönüşmesi" olarak tanımladığı Öznelleşme'yi "bireyin aşkın değerlere tâbi olmasının tam tersi olarak" görür (Touraine, 1995: 234). İslâmî filmlerin kahramanları "kendilerine dayatılan" yaşam tarzlarına ve ideolojilere karşı çıkarak egemen sisteme karşı bir "özne" olarak kendilerini var etme çabasına girmişler ve İslâmî filmlerle birlikte Türk Sineması'nda bir "Müslüman Karakter" ortaya çıkmıştır, ancak bu tamamlanmamış, yarım kalmış bir karakterdir; öznelleşmesi mümkün olmamıştır. Hemen her filmde aynı özelliklerle karşımıza çıkar, "Saf Müslüman"dır, gerisi yoktur, çünkü hikâyesi orada biter ve İslâmî yönetmenlerin asıl muradı olan "büyük hikâyenin" içinde kaybolur. Bu, sinemayla birlikte perdenin Müslüman kahramanlarını da araçsallaştıran İslâmî yönetmenler için bir sorunsal oluşturmaz, aksine hem onların sinemaya bakışı ile hem de İslâm'la örtüşen bir durumdur. Çünkü Touraine'nin belirttiği gibi "Öznelleşme, kişisel tutumlarla

toplumsal rollerin ilişkisi tarafından tanımlanan; toplumsal etkileşimler ve toplumsallaşma amillerinin eylemiyle oluşturulan Ben'i yıkar. Ben parçalanır" (1995: 234). Ben'in parçalanması, adanmışlık durumunun yerini çatışmalara, çelişkilere bırakması demektir ki bu, "Saf Müslüman" karakterin sinemadaki varlık nedenini ortadan kaldıracaktır.

İslâm dışı kimlik referanslarından kopmuş "Saf Müslüman" bu kimliğe atfedilen yüce değerlerle -Allah'a, İslâm'a bağlılık, İslâmî hayat tarzını benimsemek, iyi insan olmak, çalışkanlık, merhamet, vb.- tanımlanır İslâmî Sinema'da, ama fiziksel açıdan da "üstün" yönlere sahiptir. Kadınlar güzel, erkekler yakışıklıdır; karizmatik bir kimlikleri vardır, en zor zamanlarda dahi vakur duruşlarını kaybetmezler. Seyircinin Yeşilçam melodramlarından da aşina olduğu bu "üstün insan" kimliği, sinemayı bir tebliğ aracı olarak gören İslâmî yönetmenler için kuşkusuz son derece uygun bir kimliktir; perdedeki İslâmî kahramanların üstün vasıflarla donatılmış olması öylesine benimsenmiştir ki, *Beşinci Boyut* (1993/ Yön: İsmail Güneş) filminde, camide hocadan dinlediği "komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisini yerine getirmek için, bütün komşularına çorba dağıtmaya başlayan kapıcı Musa'nın, sadece kötü karakterler değil, sıradan Müslümanlar tarafından bile ezilip, horlanması kimi sinema yazarları tarafından tepkiyle karşılanır. Film Konya'da çekildiği için Hekimoğlu İsmail, *Zaman* gazetesinde "Konya'ya bu mu yakışır, bu millet bu kadar zalim mi" (aktaran Diriklik, 1994) diye sorar; Salih Diriklik'e göre de "tarafsız davranmak ve şablona düşmemek adına, perdeye yansıyan hemen bütün Müslüman tiplerin çürük çarık, ezik büzük olmasını da gerektirmemelidir. Her filmde en azından bir tane sağlam tip görmek, o eseri izlemeye gelen Müslüman seyircinin hakkı olmalıdır" (Diriklik, 1994). Melodramları aratmayan senaryosuna, kıssadan hisse çıkarmayı amaçlayan finaline

-Musa'nın getirdiği çorbayı başından aşağı dökerek onu aşağılayan ve çektiği acıların sorumlusu olan apartman yöneticisi sonunda bu çorbaya muhtaç duruma düşer- rağmen "her gün apartman sakinlerine çorba götürmesi" Musa'yı ironik bir kahraman yapmış ve onu üstün vasıflara sahip diğer Müslüman kahramanlardan farklı kılmıştır. Aslında filmde Hidayet hoca gibi "idealize Müslüman" bir karakter de vardır -adı dahi İslâmî bir çağrışım içerir- ama, inançlı insanların bile Musa'ya karşı çıkması "İslâmî toplum" idealini yaralayan bir tavır olarak görülmüş, Musa'nın ezik bir küçük insan olmasının getirdiği idealizasyon eksikliği diğer karakterler tarafından da yeterince doldurulamadığı için(!) eleştirilen bir film olmuştur *Beşinci Boyut*. Filmin yönetmeni İsmail Güneş ise filmde Müslümanlarla alay edildiği yolundaki eleştiriler karşısında, cahil ve saf bir insan olan Musa'nın bir sembol olduğunu ama asla şablon bir kahraman olmadığını belirtir: "Ne yazık ki bugüne kadar filmlerimizde hep şablon kahramanlar gördüğümüz için yadırgandı. Sinemamızdaki Müslüman tiplerinin hemen hepsi de pürüzsüz insan görünümünde tipler olarak çıktı karşımıza. Böyle yaparsanız, ortaya ister istemez bir şablon çıkar. Çizdiğiniz tipleme de insan olmaktan çıkar. İnsanı insan eden özelliklerden uzaklaşır, gerçeğin dışına düşer. Bizim inanç tarihimizde ve geleneğimizde mitoloji yoktur" (aktaran Diriklik, 1994) sözleri Güneş'in bir arayış içinde olduğunun göstergesidir. Saflığından dolayı sinemasal olarak örnek bir "Saf Müslüman" olamayan, İslâmî filmlerin özenilesi karakterlerine yakışmayan Musa karakteri, tiplemesindeki aksaklıklara rağmen öznelleşme imkânı yakalamış bir kahramandır, ama buna izin verilmez; içine düştüğü sefaletten kurtarılır çünkü, üstelik kurtarıcısı "gerçek bir kahra-

man"dır. İslâmî sermayenin sembolü Kombassan Holding Yönetim Kurulu Başkanı Haşim Bayram, gerçek kimliğiyle filme girer ve der ki: "Musa kardeşimizin başına gelenlere çok üzüldüm. Büyük problemlerle uğraşacağız derken neleri ihmal etmişiz meğer. Artık Musa kardeşimiz de bizden biri oldu." Musa işe alınır ve Müslüman seyirciye, bütün yoksul küçük insanlara, bu sorunların gelip geçici olduğunun, içinde bulunulan şartlardan - Bosna'daki savaşta Müslümanlara destek olma çabasının her şeyin önüne geçmesi gibi- kaynaklandığının ama İslâmî hayat içinde hiç kimsenin aç, açık kalmasının nihai olarak mümkün olmadığının müjdesi verilir. Küçük insan Musa, büyük insanların büyüklüklerini bir kez daha göstermesine vesile olur böylece. Sinema bir kez daha bir tebliğ aracına dönüşür, sinemasal kahramanların yetmediği, yetmeyeceğinin düşünüldüğü noktada gerçek hayattan bir "özenilesi kahraman" perdeye çıkarılmış ve tebliğ aslında onun tarafından gerçekleştirilmiştir. Musa gerçek bir kahraman olmasa bile, ona benzeyen yoksul insanları kurtaracak olan "Müslüman işadamı" ve İslâmî sermayenin perdede görülen fabrikaları gerçektir. Bir İslâmî karakterin yaşadığı sıkıntılar nedeniyle inancını kaybetmesine, bir benlik bölünmesi yaşamasına, adanmışlık durumunu sorgulayarak belki de "öznelleşmesine" izin vermeyen film, böylece zengin Müslümanların zan altında kalmasına ve İslâmî Hayat Projesi'ne olan inancın sarsılmasına da izin vermemiştir.

İslâmî filmlerde, "Film" ile "Gerçek Hayat" arasında bir örtüşme sağlayabilmek için *Beşinci Boyut* filminde olduğu gibi, ya gerçek bir kimlik filme taşınmış ya da "gerçekte öyle olmayan bir kimliği filmdeki karakterine uygun kılmak" gibi bir yöntem izlenmiştir. Zafer sarhoşluğu ile Batı taklidi bir yaşantının içine giren Avrupa Boks Şampiyonu bir boksörün, çocuğunu kaybetmesinden sonra, kendini bulmasını ve İslâm'ı hayata yönelmesini anlatan *Benim Zaferim* (1991/ Yön: Ünal Küpeli) adlı filmde, Cemal Kamacı başrol oyuncusu olarak kendi hayatını oynar, Kamacı'nın eşini oynayan manken Gülay Pınarbaşı ile de "iki yıl içinde mayo defilesine çıkmaması, gazetelere müstehcen resim vermemesi, aksi takdirde Feza Film'e 150 milyon lira tazminat ödeyeceğine" (Diriklik, 1991) dair bir sözleşme yapılır. İslâmî Sinemacılar, Türk Sineması'nın popüler tiplemelerini eleştirmelerine rağmen aslında kendi filmlerinde de onları ve o tiplemelere hayat veren "popüler oyuncular"ı kullanma eğiliminde olmuşlarsa da star oyunculara götürdükleri teklifler "gerici(ymiş) gibi algılanacakları endişesiyle" veya ideolojik nedenlerden dolayı geri çevrilmiştir. Metin Çamurcu bu sorunu şöyle anlatır: "Star denilen oyuncuların büyük kısmı filmlerimizde oynamıyor. Oynarlarsa gerici olacaklarından korkuyorlar. Onlar çırılçıplak soyunarak ilerici-aydın sanatçı özelliklerini korumak istiyorlar. Yeşilçam ve bazı sanat toplulukları, bizim filmlerimizde oynayan oyunculara karşı sert tavırlar alabiliyorlar. Onlar da bâtıl yollarında dönek olmak istemiyor. Seyircimizin rolle gerçek hayatı karıştırması çok doğal geliyor bana. Bu olay filmlerin başarı grafiğinde bir kıstas kabul edilebilir sanırım. Hayat tarzları, hayata bakış açıları rollerinden çok farklı olan profesyonel oyuncuların rollerini gerçek hayatlarında da devam ettirmelerini beklemek güzel bir hayalden başka bir şey değildir" (Şen, 2001: 114) der. Oysa rolle gerçek hayatı karıştıranlar sadece seyirciler değildir. Daima popüler olanı kullanarak iş gören İslâmî Sinemacılar, gerçek anlamda sinemasal karakterler inşa edememişler ama o karakterleri canlandıran oyuncuların gerçek hayattaki yaşantıları üzerinden veya gerçek kimlikleri beyazperdeye taşıyarak sinema-hayat örtüşmesini sağlama arzusu içinde olmuşlardır.

TÜRK SİNEMASI'NIN YENİ İSLÂMÎ AYDINLARI

İslâmî filmlerin bütün olumlu kahramanları sıraları geldiğinde tebliğ görevini yerine getirmekle yükümlü kılınmışlardır; ancak bu konuda asıl görev "aydın kahramanlar"a düşer. İslâmî aydınlar, hayat tarzları ve karizmatik kimlikleriyle "özenilesi karakter"lerdir. Gerek Millî Sinema'da, gerekse İslâmî Sinema örneklerinde hikâye ne olursa olsun aydın kahramanlara ihtiyaç duyulmuştur. Filmin birincil kahramanı olmasalar dahi ağırlıklı bir rolleri vardır, kahramanın hayatında önemli bir rol oynarlar; onun İslâm'a yönelerek "devr-i gaflet" döneminden "devr-i saadet" dönemine geçmesini sağlarlar ve bu arada tebliğ görevlerini yerine getirirler.

Oliver Roy Müslüman dünyadaki aydın tipini üç grupta inceler. Okumuşlar, Batılılaşmış aydınlar ve yeni İslâmî aydınlar... Ulema'nın entelektüel bilgi ile kurduğu ilişki dinseldir, eleştirel değildir. Batılılaşmış aydın ise, bilgi ile eleştirel bir ilişki kurar. Ulema, bir din okulunun eski öğrencisidir, icazetini bir üstattan ya da meclisten almıştır. Batılılaşmış Aydın üniversite mezunudur ve medreselerin yerini üniversitelere bırakmasıyla ulema da modernleşme eğilimine girmiştir. Yeni İslâmî aydın ise 1970'lerden itibaren, yaşanan kültürel, ekonomik ve siyasî değişimlerin ortaya çıkardığı yeni bir aydın türüdür (Roy, 1992: 125). İslâmî filmlerde bu aydın tiplerinin hepsini de görmek mümkündür. İslâmî yönetmenler sekülarizme, Kemalist Batılılaşma politikalarını ve Batılı yaşam biçimine yönelttikleri eleştirilerin çoğunu Batılılaşmış aydın karakterler üzerinden yapmışlardır; bu "yardımcı karakterler" lise öğretmeninden doktora, üniversite hocasından yazarlara, ressamlara, iş adamlarından üniversite öğrencilerine geniş bir yelpaze içinde sunulurlar; içinde yaşadıkları toplumun değerlerinden uzak olmaları, Batı'ya duydukları özenti, dinî inançlarının olmaması, ahlakî normlarının zayıflığı, özellikle aile mevhumuna önem vermemeleri onların başlıca ortak özellikleridir. İslâmî yönetmenler Batılılaşmış aydının karşısına İslâmî aydınları koymuşlardır; onlar, kısmen ulemanın, ama daha çok yeni İslâmcı aydının özelliklerini taşırlar.

Minyeli Abdullah, sekülarist öğretmenine karşı inancından ödün vermediği için küçük yaşta okuldan ayrılmak zorunda kalmış ve kendi kendisini yetiştirmiştir. *Fecr-i Sadık* dergisinin sahibi yazar Sadri Sadık onu koruması altına alarak İslâmî konularda daha fazla aydınlanmasını sağlar; gazeteci, yazar ve din adamlarından oluşan seçkin bir grupla tanıştırır. Dışarıdan liseyi bitiren ve Sadri Sadık'ın yardımıyla Kahire Su İşleri Müdürlüğü'nde, Zat İşleri Şefliği'ne getirilen Minyeli Abdullah yetişme koşulları itibariyle Ulema'ya yakındır. Seçkinlerden oluşan bir dinî çevrede eğitim almış, onların korumasıyla/icazetiyle entelektüel konumunu edinmiştir. Ancak bir süre sonra bu seçkinler çevresinden ayrılmak zorunda kalır. Cezaevine girer, ailesinin izini kaybeder ve hamallık yaparak hayatını kazanır. Metruk bir handa, çok mütevazı bir hayat sürdürmekte, ama bütün kazancını yine kitaplara ayırmaktadır. Hamallık parası ile iki genci okutması, onları koruma altına alarak yetiştirmesi, "bilimsel yetkinin kendisinden önce bir din bilgininden alınması" üzerine kurulu Ulema geleneğinin devamı gibidir. Ama yoksul ve dervişçe hayat onu ulemanın seçkinci karakterinden farklı kılmıştır. Buna rağmen İslâm'ın kültürel kaynaklarını sembolik düzeyde de olsa seyirciye gösteren bir karakter olması istenmiştir Minyeli Abdullah'ın. Roy'un da belirttiği gibi halen "Müslüman dünyada ulema gücünü olmasa da meşruiyetini korumaktadır" (1992: 128).

Minyeli Abdullah-2 (1990) filminde ise Minyeli Abdullah toplumsal statüsü, çevresiyle ilişkisi, toplumsal sorunlara ve bi-

lim dünyasına bakışı ile Yeni İslâmî aydına yaklaşan bir tiptir. Bir yandan İslâmî aydının ve bir devamlılığın sembolü olan Ulema'nın derinliği verilmek istenmiştir Minyeli Abdullah'a, Ulema'ya benzeyen bir "özenilesi karakter" yaratılmak istenmiştir; ama, sadece Ulema'ya özgü özellikler Minyeli Abdullah'dan beklenenleri karşılamaz. Kimi özellikleri ile geleneği işaret ediyor olsa da "bugünün kahramanı"dır o, popüler bir romanın, popüler bir filmin kahramanıdır. Yükselen İslâmî Hareket'in bugüne ait tüm sembollerini taşıması beklenmiştir ondan. Bilimden sanayiye, ekonomiden siyasete dek hayatın hemen tüm alanlarında dolaştırılır Minyeli Abdullah. Bürokrat olur, banka kurar, İslâmî ekonominin özelliklerini anlatır, siyasetten söz eder, Allah'ın varlığı üzerine uzun konuşmalar yapar, Batı'nın bilim ve teknolojisinin ardında yatan nedenleri anlamak için Avrupa'ya gider, Almanya'da fabrikaları, Hollanda'da otlakları dolaşır, Batı'nın Mısır'a ilim yerine bar, meyhane, kahvehane sunmasının ardındaki sebepler veya Mısır'daki ziraat profesörlerinin niçin başarısız olduğu üzerine düşünür. "Geleneğin ve tarihin güvencesi altında olan, imanlı davranışla, üstüne yapılmış yorumlarla gelişen bir vahiy'e inançla damgalanmış" (Roy, 1992: 132) ulemaya özgü öğreti film ilerledikçe yerini yeni aydının "farklı ana kalıplardan oluşan parçalı öğretisine" (1992: 131) bırakmıştır. İslâmî yönetmenin amacı sadece günlük İslâmî pratiklere, imana ilişkin tebliğde bulunmak değildir. "İslâmîleştirme iki eksen etrafında gerçekleşmektedir: tebliğ yoluyla bireysel reform (davet) ve ister salt mekânlar (kentler, mahalleler), isterse uygulamalar ve şebekeler (İslâmî bankalar) yaratma anlamında olsun, İslâmîleşmiş düzlemler oluşturma" (1992: 112). Minyeli Abdullah da yaşamının ilk döneminde küçük bir cemaate Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışarak, bireysel reformu hedefleyen bir tebliğciyken, tebliğ alanını hızla genişletmeye başlar, sadece inançlı bir insan olmak yeterli değildir çünkü, toplumsal düzeni de maddi hayatın gerçekleriyle İslâm'ı bağdaştırabilecek bir düzlemde yeniden kurmak gerekmektedir. Minyeli Abdullah bu düzenin nasıl olması gerektiğini gösterir, Roy'un dediği gibi "her telden çalmaktadır" (1992: 130) artık.

Yeni İslâmî Aydın'ın "bilgi alanı uçsuz bucaksızdır, kapalı değildir, kurallara bağlanmamıştır. Sosyolojiden, nükleer fizikten, ekonomiden, ilahiyattan gelişigüzel söz edebilir" (1992: 133). 1970'lerden 1990'lara Türkiye'de Yeni İslâmî Aydın tipinin bir örneği olan İslâmî Sinemacılar da, yönetmen ve yazar olarak "her telden çalmak", İslâm'a dair her şeyi sinemaya taşımak istemişler ve bunu da en doğrusal biçimde, beyazperdede yarattıkları aydın tiplemeleriyle gerçekleştirmeye çalışmışlardır. İslâmî filmlerdeki Müslüman aydının iki görevi vardır: Örnek karakteri ile diğer kahramanları aydınlatır, hikâyenin gelişmesini sağlar ama bunu yaparken aynı zamanda İslâmî yönetmenlerin/yazarların perdedeki temsilcisi olur Müslüman aydın. Onlar bir tebliğ görevi ile sinemayı araçsallaştırırken, ideolojilerine ve inançlarına ilişkin her şeyi içeren filmlerle İslâmî Hareket'in kitleselleşmesine katkıda bulunmayı amaçlamışlardır; sinemaya İslâmî bir meşruiyet kazandırma çabalarında da aynı şekilde hareket ederler.

Her telden çalan Yeni Aydın "Kendi tuttuğu yola göre, bilgi parçalarını kurgular. Bunu, kuramsal olmaktan ziyade hayali bir bütünlük içinde bir araya getirdiği parçalarla aynı kavramsal evrenin ürünü olmayan bir kullanım kılavuzuna göre gerçekleştirir" (1992: 132-133). Sadık Yalsızuçanlar'ın *Rüya Sineması* adlı kitabı işte bu hayali kurgunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Her şey ve herkes vardır kitapta. İslâmî yazarların ve yönetmenlerin metafiziksel anlamda bir yakınlık duydukları Tarkovsky, Bresson, Dreyer gibi yönetmenler bir yana, Woody Allen, Felli-

ni, Hitchcock, Pasolini, Godard, Truffaut, Bunuel ve daha pek çok yönetmen İslâmî Sinema'nın nasıl mümkün olacağını göstermek için bir araya getirilmiş ve İslâmî Sinema'ya onca aykırı bir düşünsel evrenin yönetmenleri/yaratıcıları olmalarına rağmen ilham kaynağı olabilmişlerdir. Örneğin, İngiliz yönetmen Ken Russel'ın, The Who grubunu ve solistleri Roger Daltrey'i anlattığı *Tommy* filmi, neredeyse İslâmî Sinema'nın bir öncülü olarak görülür. Sinema tarihinin ilk rock-operası olan bu filmin kendisini nasıl derinden etkilediğini şöyle anlatır Yalsızuçanlar: "Tommy kimdi? Defalarca izlediğim filmde, Tommy'yi kimi zaman İsa'ya (as) kimi zaman Sokrates'e kimi zaman Bediüzzaman'a kimi zaman Ebu Zer'e özetle, adı bilinmeyen çilekeş bir aziz ya da veliye benzetiyordum. Tommy, her izlediğimde kendi hastalığından bir yararı önüme koyuyor ve şefkatli bir el tarafından nasıl iyileştirildiğini gösteriyordu. Kitab-ı Mukaddes'te 'Artık sizinle konuşmayacağım, çünkü dünyanın reisi geliyor ve bende ondan hiç bi şey yoktur' müjdesiyle haber verilen Elçi... İsa'nın (as) manevi kişiliğinden ibaret olan gerçek İsevîliğin rahmet göğünden ineceği, muharref Hristyanlığın arınacağı, manen İslâmiyete dönüşeceği müjdesi..." (Yalsızuçanlar, 1998: 157). Yoğun olarak kullandığı cinsellik teması yüzünden filmleri çeşitli defalar yasaklanan Ken Russell'ın nasıl olup da "İslâmî Sinema Kuramı"nın ilham kaynağı olduğunu anlamak ilk anda mümkün görünmese de, sinemanın yeni İslâmî aydınları için bu yadırgatıcı bir durum değildir. Ötekileştirdikleri Batı Sineması'nın içinde de bir tebliğci olarak dolaşırlar ve orada buldukları tüm uygun sekansları bir araya getirerek, kendi düşüncelerini doğrulayacak bir kurgu içinde sunarlar. Batı'yı eleştiren, bir inancı (Bu Tarkovsy de olduğu gibi Hıristiyanlık da olabilir, Tommy mucizesine ilham veren Hinduizm de...) ve Tanrı'yı imleyen her filmde/her yönetmende İslâmîleştirilmesi mümkün olan ve hatta İslâmîleştirilmek için bekleyen bir potansiyel görmektedirler. Böylece o filmler ötekileştirilen bir sinemanın ürünleri olsalar dahi kolaylıkla İslâmî Sinema'nın uzlaşım alanına girerler.

İslâmî yönetmenler kahramanlarını daima Batı'nın karşısında tanımlamış olsalar da, onlarla kurdukları "negatif ötekilik" ilişkisine rağmen Batı'dan hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Sadece karşı çıkılan yer değildir orası, hem bir ibret mekânıdır, hem de keşfedilmeyi, dönüştürülmeyi bekleyen potansiyel bir alandır. Bir keşif ve bir fetih alanıdır. Sadık Yalsızuçanlar da "İslâmî Sinema Kuramı"na meşru bir ilham aramak için Batı Sineması'nda amacına uygun filmler, yeniden kurgulanabilecek sekanslar aramıştır. Minyeli Abdullah da Mısır'ı kalkındırmanın yollarını Batı'da arar. Almanya'da fabrikaları gezerken "Almanya neden ekonomik yönden kalkınmış, biz kalkınamamışız, neden benim Müslümanım Alman'a hizmet ediyor?" diye düşünür. Bu soruyu "Müslümanlar dinlerine sarılınca ilerledi, Hıristiyanlarsa kilisenin emrinden kurtulunca ilerledi. Sizi bu duruma düşüren biziz." diye cevaplayan Alman fabrikatör tam da duymak istediği cevabı vermiştir Minyeli Abdullah'a. Seyirciye böyle ibret vesikaları sunulmalıdır ki Batı'nın bugünkü gelişmişliğine rağmen İslâmiyet'in büyüklüğü gösterilebilsin...

"Batı'nın bilim ve tekniğinin Türkiye'ye nasıl getirileceği" meselesi İslâmî yönetmenlerin üzerinde en çok durduğu konulardan biri olmuştur. *Oğlum Osman* filminde, Osman'ı Batı'nın bilim ve tekniğini öğrenmesi için Almanya'ya mühendislik okumaya gönderen Müslüman baba oğlunun dinini, geleneklerini unutarak, bir Batılı gibi ülkesine dönmesi üzerine "Seni ilim öğrenmek için Avrupa'ya gönderdim. Ama gaye makineye esir olmak değil, onu esir almaktır. Bu da ancak manevi bir temele dayanmakla olur. İlericilik

Allah'ı karalamak değil, kutsal duygularla medeniyetin icaplarını bağdaştırabilmektir" der. *Oğlum Osman* ve *Memleketim* filmlerinde Müslüman kahramanların Batı'ya okumaya gitmeleri de, Minyeli Abdullah'ın Mısır'ı kalkındırmanın yollarını Avrupa'da araması da "Batı'nın bilimini alalım, ama dinimize ve kültürümüze sahip çıkalım" düşüncesinin yansımalarıdır. Başından beri hep bu görüşün savunucusu olan Yücel Çakmaklı gibi diğer İslâmî yönetmenler de filmlerinde aynı meselenin ardına düşerler; aydın kahramanlar özellikle pozitif bilimlerden seçilmiştir ki İslâm ve bilim ilişkisini açıklığa kavuşturmak mümkün olabilsin. *Bize Nasıl Kıydınız* (1994/ Yön: Metin Çamurcu) filminin öğretmen kahramanı Hüseyin'in branşı fizik ve kimyadır; ışık hızına kavuşmayı başaran insanın neler yapabileceğini ve birtakım kimyasal denklemleri anlatır uzun uzun, bu denklemlerdeki olayların bir ruhu olduğunu, ancak bu ruhun anlaşılmasıyla bilimin insanlığın yararına kullanılabileceğini söyler. Müslüman bilim adamlarının fizik ve kimya bilimine katkıları konulu bir ödev verdiği için okul müdürünün "Bilim adamlarını Hıristiyan, Müslüman diye tasnif ederseniz bal gibi laikliğe aykırı hareket etmiş olursunuz" suçlamasını, "Her şeyi Batılıların yaptığını zannediyorlar ve aşağılık kompleksine kapılıyorlar. Bilime ecdadımızın katkısını çocuklarımız öğrenmesin mi?" diye cevaplandırır.

Kahramanların pozitif bilimlerle uğraşması İslâmî yönetmenlerin bilimi ve İslâm'ı bağdaştırma uğraşılarında kolaylık sağlar; özellikle doktorluk bu filmlerde İslâmî aydınlar için en sık tercih edilen mesleklerden biridir. *Birleşen Yollar* filminin özenilesi, aydın karakteri Bilal tıp öğrencisidir, oğlu da kendisi gibi doktor olur. *Memleketim* filminin idealist, aydın kahramanı da bir doktordur ve Viyana'da psikiyatri ihtisası yapmaktadır. *Yalnız Değilsiniz* ve devamı olan *Sonsuza Yürümek* (1992/Yön: Mesut Uçakan) filmlerinde, filmin kahramanı Serpil ve arkadaşları tıp öğrenimi görürler; onların "aydınlanmış karakterler" olmasında önemli bir rol oynayan Prof. Dr. Murtaza Akerdem de iç hastalıkları uzmanıdır. Bu filmlerde aydın kahramanların doktor olmaları, kuşkusuz öncelikle, tıbbın varlık/hayat ve yokluk/ölüm üzerine sorular sormaya, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya uygun bir alan olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Ancak burada belirtilmesi gereken bir farklılık vardır. Özellikle Yücel Çakmaklı'nın karakterleri Batı'dan alınan bilim ve tekniğinin İslâmî bir topluma adapte edilebileceği düşüncesindedirler. Oysa Mesut Uçakan'ın kahramanı Dr. Murtaza Akerdem daha radikal bir duruşla Batı kökenli bilimsel anlayışa karşı çıkar; çağdaş bir eğitim kurumundan mezun olmasına rağmen Batı kökenli tıp ilmini tabiat kanunlarına müdahale olarak görmektedir; hastalıkla şifa arasında manevi bir bağın olduğuna inanmakta, tedavide şifalı otlardan yararlanmaktadır. 1980'li yıllarda ön plana çıkan İsmet Özel ve Ali Bulaç gibi Müslüman aydınların görüşleriyle de örtüşen bir bakıştır bu. İsmet Özel, "Batı'nın maddi gücünün esası olan teknolojiyi benimseyelim, ama onun ahlakî ve fikrî değerlerinin kendimizden uzak tutalım" düşüncesini reddeder. Çünkü günümüze hâkim olan bilim ve teknik, Batı'da belli bir dönemde belirlenmiş bir kafa yapısının uzantısıdır; belli bir toplumsal yapının sinesinde gelişmiş, vasıfları İslâm'a taban tabana zıt bir sınıf eliyle gücünü dünya ölçüsünde yaymıştır (Özel, 1995: 56-57). Ali Bulaç'a göre de "Batılı, bilimi ve bilim adamlarını yaratıcı olarak kabul eder. İslâm ise, bilimi yaratıcıya götüren bir yol ve yöntem. İlim adamını da Allah'ı en çok tanıyan ve ondan en çok korkan, sakınan ve kendi yaratılışının gerçek bilincinde olan bir kul olarak görür, över. Batı için bilimden amaç, tabiata ve insana hâkim olmak, sömürünün devamını sağ-

layan öldürücü silahlar elde etmek; İslâm'da, bilimden amaç ise Allah'ın yüce varlığının tabiatın çeşitli aşama ve durumlarında hissettirmek ve bir hikmet üzerine yaratılmış insanı gerçek kulluğa götürmek"tir (Bulaç, 1997: 211-212). Uçakan'ın veya Metin Çamurcu'nun aydın karakterleri de (*Bize Nasıl Kıydınız* filminde Hüseyin öğretmenin verdiği kimya dersi de bütün o formüllerin/denklemlerin ardında yatan gücü, Allah'ın varlığını işaret etmektedir) bilimi "gerçek kulluğa götüren" bir vesile olarak görürler ve diğer karakterleri aydınlatmak için bir araç olarak kullanırlar.

Mühendisler ve doktorlar gibi öğretmenler de İslâmî Sinema'nın önde gelen aydın kahramanlarındandır. Öğretmenlik, mesleğin doğasından gelen "aydınlatma misyonu" ile bu filmlerdeki "özenilesi karakter"için ideal bir meslek olmuştur; yönetmene/ yazara diğer kahramanları aydınlatmak için sonsuz imkânlar sunarlar ve tebliğ görevini de doğrudan yerine getirme fırsatı verirler. *Lanet* filminin özenilesi kahramanı Mehmet üniversitede asistandır, solcu öğrenciler tarafından öldürülür ancak onun ölümüne neden olan gençler bir süre sonra ne büyük bir yanılgı içine düştüklerini anlayarak, yaşadıkları "yoz hayatı", kapıldıkları "sapık ideolojileri" -komünizm filmde sapık ideoloji olarak nitelendirilmiştir- sorgularlar, onları bunalımlarından kurtaracak olan İslâm'ı keşfederler. *Sürgün* filminin Müslüman kahramanı inançlarından dolayı sürgüne gönderilmiş bir öğretmendir. Yoksul köylüyü kendisine borçlandırarak topraklarına el koyan muhtarın ve onun etrafında toplanan, akşamları âlem yaparak eğlenen çıkarcı memur grubunun arasına girmez; okulu yeniden yapar, halkı bilinçlendirir, yol ve köprü yapımına öncülük eder, köyde mümkün olabilecek yeni geçim kaynakları önerir ve köylünün birlik olması için çalışır. "Uzak dağ köylerine ışık olan fedakâr öğretmenler" Türk Sinemasının yakından tanıdığı karakterlerdir aslında. Çoğu Türk edebiyatından sinemaya geçmiş olan bu kahramanlar, cahilliğe, feodal düzene, yobazlara/gericilere ve işbirlikçi eşrafa karşı köylüyü bilinçlendirirler; bilimin, Cumhuriyet değerlerinin köylüye ulaşmasında öncülük görevi üstlenirler. *Sürgün* filminin kahramanı olan öğretmen de pek çok yönüyle Cumhuriyet'in idealist öğretmenlerine benzemektedir, fedakârdır, mesleğine tutkundur, "köylüyü aydınlatmak" ve ağanın boyunduruğundan kurtarmak için uğraşır, hatta o da dinî hurafelere karşıdır. Onları birbirinden ayıran tek şey *Sürgün*'deki öğretmenin, Cumhuriyet öğretmeninin varlık sebebi olan Aydınlanma ideolojisine aykırı davrandığı için sürgüne gönderilen Müslüman bir öğretmen olmasıdır. Birisi Kemalist ideolojinin yerleşmesi için oradadır, devrimlere karşı çıkan gericilerle mücadele eder; diğeri ise açıktan açığa olmasa da bu ideolojiye karşı çıktığı için oraya sürülmüştür. Kemalist öğretmen dinin egemenliğine karşı, Batı'dan yükselen aydınlığı getirmek ister köye, Müslüman öğretmen ise aydınlatırken Cumhuriyet'in sekülarist uygulamalarını hedeflemekte ve kurucu ideolojiyi sorgulamaktadır. Halide Edip'in romanından, ilk kez Lütfi Akad tarafından sinemaya uyarlanan *Vurun Kahpeye* (1948) filminde, hocanın kışkırtmasıyla gerici halk tarafından taşlanarak öldürülen Aliye öğretmen ile en büyük desteği Cumhuriyet'in gerici diye mahkûm ettiği hocadan alan *Sürgün*'deki öğretmenin hikâyeleri arasındaki farklılık Cumhuriyet sekülarizminin sinemaya yansıyan kutuplarıdır. 1980 sonrasında, sinemada, aydınlatma misyonunu yitirerek kendi içine kapanan angaje aydınların, kendilerini yalnız bırakan toplumu sorguladıkları ve artık "aydın bunalımlarını konu alan filmlerle" (*Su da Yanar*/Yön: Özgentürk, *Gece Yolculuğu*/Yön: Ömer Kavur, *İkili Oyunlar*/ Yön: İrfan Tözüm, *Üçüncü*

Göz/Yön: Orhan Oğuz, *Camdan Kalp*/Yön: Fehmi Yaşar) seyircinin karşısına çıktıkları bir dönemde beyazperdeye gelmiştir İslâmî Aydınlar. Ulema geleneğini mutlaka hatırlatan, değişen dünya ve Batı karşısında Roy'un işaret ettiği Yeni İslâmî Aydınlar gibi hareket eden, öte yandan da özenilesi bir karakter olarak, Cumhuriyet aydınlanmasına karşı İslâmî bir aydınlatma misyonunu üstlenen bu kahramanlar seküler hayatı ve Cumhuriyet tarihini sorgulamak isteyen İslâmî yönetmenler için kuşkusuz en uygun tiplemelerdir. Onların beyazperdedeki temsilcileridir.

GÜNCELDEN TARİHE

"Cumhuriyet tarihini sorgulamak", sinemayı tebliğ görevlerini yerine getirmek için bir araç olarak gören İslâmî yönetmenler için, bu tebliğlerine vesile oluşturacak en önemli araçlardan/amaçlardan biri olmuştur; anlattıkları hikâye ne olursa olsun, bu hikâyedeki trajediye neden olan olaylar eninde sonunda Cumhuriyet'in Batılılaşma projesine ve sekülerist politikalarına dayanır. 80 sonrası İslâmî rüzgârı arkasına alan sinemacılar, bunu her şeyden önce o rüzgârı sinemaya da taşıyarak gerçekleştirmek istemişler, popülaritelerini de asıl bu tür filmlerle kazanmışlardır. Yücel Çakmaklı *Minyeli Abdullah*'ta kuşkusuz Millî Sinema döneminin filmlerine göre daha radikal bir tavır içindedir; 1970'lerde daha çok kahramanların kişisel hikâyelerine odaklanan Çakmaklı bu kez kahramanları aracılığıyla İslâmî bir toplum projesi sunar. Filmdeki olayların Mısır'da geçmesi nedeniyle *Minyeli Abdullah* filmleri somut olarak, doğrudan bir Cumhuriyet eleştirisi içermez ama seyircinin Mısır'ı Türkiye ile özdeşleştirmesi amaçlanmıştır. İslâmî kesim üzerindeki baskılar, bürokrasinin, Batı özentisi içindeki kapitalist çevrelerin, sosyalistlerin, seküler aydınların, Müslüman olmalarına rağmen İslâm'ı olması gerektiği gibi yaşamayanların eleştirildiği film elbette ki Mısır'dan çok Türkiye'nin eleştirisidir. Filmin gördüğü ilgi üzerine hemen ikincisi çekilmiş ve gündelik İslâmî pratiklerden İslâmî toplumun nasıl kurulacağına dek pek çok sorun ve çözüm önerisi filmdeki yerini almıştır. Örneğin İslâmî bir ekonominin nasıl kurulacağı meselesi *Minyeli Abdullah-2*'de üzerinde önemle durulan hususlardan biridir; "Adil Düzen" kavramının gündemde olduğu bir dönemde çekilen filmde, seyirciye Minyeli Abdullah aracılığı ile uzun uzun İslâmî ekonominin nasıl olması gerektiği anlatılmıştır. Aynı şekilde İslâmî Hareket'in sembolü olan "türban meselesi" de İslâmî filmlerin başlıca konusudur. Gerçi *Birleşen Yollar* filmiyle 1971'de "tesettür" İslâmî yaşam tarzının göstergesi olarak sinemaya girmiştir ama *Yalnız Değilsiniz* ve devamı olan *Sonsuza Yürümek* filmlerinde artık tıpkı dönemin Türkiye'sinde olduğu gibi "türban" bireysel değil toplumsal bir meseledir; başörtüsü taktıkları için sınava alınmayan, başlarını açmak veya okullarını bırakmak zorunda kalan kız öğrencilerin dramını anlatmayı amaçlamıştır Mesut Uçakan. Bu filmler şablon karakterleri ve sinema dilinin kullanımındaki yetersizlikleriyle, sinemayı araçsallaştırarak İslâmîleştirmeyi hedefleyen bakış açısının bütün zaaflarını taşırlar ama ilk kez sekülarizm sinemada doğrudan sorgulanmaya başlanmıştır.

Uçakan'ın önemli filmlerinden birisi de 1993'te çekmiş olduğu *İskilipli Atıf Hoca*'dır. Şapka Kanunu'na karşı çıktığı için 1926'da İstiklal Mahkemesi tarafından idam edilen İskilipli Atıf Hoca'nın hayatını konu alan filmde resmî tarihe ve Cumhuriyet rejimine eleştirel bir bakış vardır. Mesut Uçakan bir röportajında "Atıf Hoca'yı radikal bazda değil, insan hakları ve fikir özgürlükleri noktasından ele aldık" (aktaran Diriklik, 1993) der ve uzlaşmacı olduklarını vurgulama gereği duyar. Film-

de Atıf Hoca'nın savunmasını üstlenen avukata "sosyal demokrat" bir kimlik verilmesi, biraz da filme gelebilecek eleştirilere karşı "politik/pragmatist" bir tavır gibi görünmekle birlikte burada "Pozitif Başlangıç"a dönme özleminin bir tezahürünü görmek mümkündür. Aziz-Al Azmeh'e göre "Zaman içerisinde köken -pozitif başlangıç- bozulmaya maruz kalır, ama bütün bu bozulmanın arasında, (tarihsel özne) alt-algısal bir itki halinde varlığını korur. Zira o ilk yükseklikten düşüş özsel değildir, hatta bu tarihsel öznenin özü tarih-üstüdür *[supra-historical]* ve kültürel benliğin en derin çekirdeğinde hala varlığını korumaktadır. Özedönüş projesi, bu çekirdeğin tekrar yüzeye, tarihsel varoluşun ön saflarına taşınmasından, böylece tarihsel öznenin hakiki doğasına kavuşturulmasından ibarettir" (Al-Azmeh, 2003: 154). Avukat Ferit piposu, sosyeteye mensup karısı, sevgilisi ve üyesi olduğu Genç Avukatlar Derneği ile İskilipli Atıf Hoca'ya karşı bir dünyanın insanı olmasına rağmen, onun iade-i itibar davasına sahip çıkarken sadece adaleti değil, kendi benliğini de aramaktadır. "Frenkleşme sevdasıyla bozulmaya maruz kalan bütün bir toplum ahlakı, İstiklal Mahkemelerinin idam kararlarıyla lekelenen toplum vicdanı" gibi, kendi benliği de böylece hakiki doğasına kavuşabilecektir. Çünkü o başlangıcında, özünde iyidir. "Mahrumiyet güçleri, yabancı-yani özsel olmayan- kökenler, içsel bir uzanıma sahip değildir. Tarihsel benliğin çekirdeğine ulaşamazlar, çünkü geçmişte ya da günümüzde, öznelliğin kaynağına götüren yollara sahip olamamışlardır"(Al Azmeh, 2003: 155). İslâmî sinemacılar da tarihe bakarken her şeye rağmen, ulaşılamayan, o bozulmamış nüveyi "aydınlatmayı" amaçlarlar; sadece toplum ve tek tek insanlar değil tarih de aydınlatılmalıdır.

"Atıf Hocalar, Saidi Nursiler, Menderesler ve daha yüzlercesi aklanmalı" diye haykıran Avukat Ferit de, "Geçmişe körü körüne bir tu-kaka tavrı, yeniye ise tapınılacak derecede bir büyümseme tavrı söz konusu... Müslümanlar henüz (tarihi) yorumlamadılar, henüz zulümlerin hesabını sormadılar" (aktaran Diriklik, 1993) diyen Mesut Uçakan da radikal bir duruş içinde görünürler. Pozitif başlangıç, Cumhuriyet devrimleri ile bozulmamış olan İslâmî Hayat'tır elbette İslâmî sinemacılar için; o hayatın özlemi vurgulanır ama hesaplaşılan Cumhuriyet ideolojisi daima flu bir görüntü arz eder. Resmî tarihle hesaplaşmayı arzu etmişlerse de sansür ve diğer siyasî kaygıların yönetmenleri son derece temkinli kıldığı açıktır. M. Kemal hiçbir zaman direkt olarak eleştirilen isim olmamıştır. *Oğlum Osman* (1971/Yön: Yücel Çakmaklı) filminde işadamı Müslüman Babanın arkasında dev bir M. Kemal portresi asılıdır, Osman hatasını anlayıp İslâmî kimliğine tekrar kavuştuğunda 16 Türk devletinin kurucusu olan şahsiyetlerin büstlerini dolaşırken, M. Kemal'i de ihmal etmez ve ardından hacca gider. Daima Yeşilçam pragmatizmiyle hareket eden Yücel Çakmaklı bütün filmlerinde, "Batı"nın ve "Batılı hayat tarzının" eleştirisini yapmakla birlikte, bu değerler değişimini hiçbir zaman M. Kemal'in modernleşme projesi ve Cumhuriyet ideolojisi ile ilişkilendirmemiştir. Medeniyet değişiminin veya pozitif başlangıç'ın siyasî bir miladı yoktur onun filmlerinde; *Minyeli Abdullah*'ta dahi İslâmî hayat tarzının savunulmasına rağmen bütün eleştiriler Mısır üzerinden yapılır. Diğer İslâmî yönetmenler, Yücel Çakmaklı'ya göre kuşkusuz çok daha eleştirel bir tutum içindedirler ancak onlar da hedef aldıkları Cumhuriyet devrimlerini doğrudan M. Kemal'le ilişkilendirmemeye özen göstermişlerdir.

İskilipli Atıf Hoca 1926'da asılmasına rağmen, filmde özellikle M. Kemal'in değil "İnönü hükümeti dönemiydi" denilerek İsmet İnönü'nün adı zikredilir; idamın sorumlusu olarak da İstiklal Mahke-

mesi reisi "Kel Ali" gösterilir. *Sürgün* filminde çocuklara Kuran-ı Kerim öğretirken baskına uğrayan, yaka paça dışarı atılıp, kitapları yakılan Hoca, filmdeki ağırlığına rağmen uzun süre görünmez, ama jandarmalar tarafından basıldığı ve bir sandığın içinde toprağa gömdüğü kitapları ile cüppesini yıllar sonra tekrar çıkardığı sahne sansür kurulu tarafından yasaklanmış, daha sonra dönemin Kültür Bakanı Fikri Sağlar'ın devreye girmesiye yasak kaldırılabilmiştir. Filmin yasaklanan üçüncü sahnesi ise öğretmenin sürgün kararını değiştirmeyen kaymakamın makamından çıktıktan sonra, Süleyman Çavuş'un gazilik madalyasını omzundan sökmesidir. *Sürgün*'ün özenilesi karakterlerinden Süleyman çavuş, savaş yıllarından beri üzerinden çıkarmadığı askerî giysisiyle Islâmî kesimin Kurtuluş Savaşı'na sahip çıktığının sembolü olarak durur filmde, ama onun kendisini adadığı kişi M. Kemal değil, Islâmî kanadın sahiplendiği Kazım Karabekir'dir.

Emine Şenlikoğlu'nun romanından sinemaya uyarlanan *Bize Nasıl Kıydınız* (1994/Yön: Metin Çamurcu) filmi de *Sürgün*'de olduğu gibi irticaî faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle soruşturmaya uğrayan ve cezaevine giren bir öğretmenle, ona âşık bir öğrencisinin hikâyeleri etrafında, bugünden ilahî bir şekilde geçmişe uzanarak Kemalist devrimleri, laiklik adına yapılan baskıları ve özellikle İstiklal mahkemelerini eleştiren bir filmdir. Filmdeki öğretmenin ninesi çocukluk yıllarında, Kemahlı Şeyh İbrahim Efendi'nin, İstiklal Mahkemesi hakkında idam cezası verdiği için mezarından çıkarılarak asılmasına tanıklık etmiş, hocaların sakallarının kesildiğini, sokakta jandarma tarafından kadınların çarşaflarının yırtıldığını, Kuran-ı Kerim'lerin yakıldığını, harf devrimi nedeniyle hocaların torunlarından alfabe öğrenmeye mahkum edildiklerini görmüş ve bunları hayatı boyunca hiç unutamamıştır. Film, İstiklal mahkemeleri gibi "hassas" bir konuyu gündeme getirdiği için büyük bir ilgi uyandırır. Toktamış Ateş, *Cumhuriyet* gazetesinde "Olayın başından sonuna kadar yalan olduğunu, Hoca İbrahim Efendi, Atatürk ilkelerine ve Cumhuriyet'e bağlı bir insan olduğu ve eceliyle öldüğü için çocuklarının film şirketini mahkemeye verdiklerini yazar" (aktaran Özgüç, 1997: 87). Filmin başoyuncusu Yalçın Dümer, böyle bir filmde oynadığı için gelen eleştiriler karşısında, "İnançlarına bağlı, ama laik ve Atatürk'ü çok seven bir insan olduğunu, kesinlikle bundan sonra kimseye alet olmayacağını" (aktaran Diriklik, 1994) açıklama gereği duyar. En ilginç yorum ise filmin yönetmeni Metin Çamurcu'dan gelir: "Ben filmi yerden yere vuruyorum, beğenmiyorum. Yapabileceğim en kötü film budur. Çok daha farklı, rafine bir film ortaya çıkabilirdi. Fazla müdahale oldu. Seyirci çok fazla düşünüldü. Bu işi yapmak istiyorsanız taviz vermek zorundasınız. Birtakım şeylere katlanmak zorundasınız" (aktaran Agah Özgüç, 1997; 87). *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan bu röportajda Çamurcu, filmden hareketle, İslâmî Sinema'nın da ufkunu açabilecek kimi temel sorunları telaffuz etmiştir, ama bunlar konuşulmaz, konuşulan İstiklal Mahkemesi'nin Hoca İbrahim Efendi'yi astırıp astırmadığı meselesidir.

Çizme (1991/Yön: İsmail Güneş) filmi, Çizme lakabıyla anılan Halk Partili despot bir nahiye müdürünün, Arapça ezan yasağı kaldırılmasına rağmen, emir kendisine ulaşmadığı için Türkçe ezan okutmakta direnmesini ve çoğu Demokrat Partili halkın buna gösterdiği tepkiyi anlatmaktadır. *Çizme*'deki amacını "İçinde İslâm kelimesi bile geçmeden İslâmî bir film de yapılabilir demek istedim. Filmin mesajı şu: Yasaklamayın. Yasakla bir yere varamazsınız. Hangi şey adına yaparsanız yapın, bu yanlıştır" (aktaran Diriklik, 1993) sözleriyle açıklayan İsmail Güneş, *Çizme*'nin "herkesin düşündüğünün aksi-

ne 'dinî" bir film değil, siyasî bir film" (Güneş, 2003: 30) olduğunu söyler. Ele alınan tarihsel dönemin ve olayın sade bir üslupla anlatılması *Çizme*'yi diğer filmlerden kısmen farklılaştırmaktadır. Ama İsmail Güneş de tarihî yorumuyla İslâmî filmlerin çizgisini izler; ulema geleneği, o "Pozitif Başlangıç"ın ve saf İslâmî hayatın sembolü olan Bilal Hoca'da sembolleşmiştir bu kez. Bilal Hoca'nın "Bir kere ben değildim, bizdik. Hepimizin ortak bir vicdanı vardı. Aynı yere yaslanır, aynı rahmetle ışlanırdık. Ama dağıldık. Dağıtıldık. Kanun ayrı oldu, vicdan ayrı. Eşkiyanın vicdanı bile kanundan daha güvenli gelmeye başladı" sözleri kuşkusuz Cumhuriyet'in eleştirisi olarak okunmalıdır. Ama eninde sonunda sembolik bir okumadır bu. Ezan yasağı, Bilal Hoca ezanı okuyamadan ölünce, halkın ezanı hep birlikte okumasıyla sona erdirilir, Eşkiya Bozali babasını kefenle gömdüğü için "askerin donu yok, sen bu bezi nasıl mevtaya sararsın" diyerek babasının mezarını açtıran Çizme'yi vuracakken, ezanı duyunca onu öldürmekten vazgeçer ve İsmail Güneş, diğer İslâmî filmlerde olduğu gibi eleştirisini daha öteye taşıyamaz; hedefte İnönü iktidarının temsilcisi olan, kötü karakter "Çizme" vardır sadece, onun gaddarlığı, ait olduğu mekânı ve zamanı da donuklaştırmış, yönetmenin Cumhuriyet sekülarizmiyle olan hesaplaşması İnönü döneminin Çizme'sini aşamamıştır. Gaddarlığının bedelini, zulmün simgesi olan çizmesini ve şapkasını kaybedip, zavallı ve komik duruma düşerek ödeyen Çizme'nin bu karikatürize sonu hesaplaşmanın da sonudur. İsmail Güneş, diğer İslâmî yönetmenlerin yaptığı gibi popülist bir dile fazla rağbet etmeden, uzun uzadıya tebliğlerden kaçınarak kurmaya çalışmıştır sinema estetiğini ama bunun bir siyasî sinema örneği olup olmadığı tartışmalıdır.

Bütün hikâyelerini Cumhuriyet'in Batılılaşma ve sekülerleşme politikalarına duyulan tepki üzerine kurmalarına ve tarihi sorgulama iddialarına rağmen, İslâmî yönetmenler sadece o "Pozitif Başlangıç"a bakarak yorumlamışlardır tarihi; "çünkü bir zamanların Cahiliye'sine geri dönüş dışında, yeni bir şey olmamıştır" (Roy, 1994: 105). İslâmî filmlerin Cahiliye'si Cumhuriyet rejiminden başka bir şey değildir elbette, ama hiçbir İslâmî yönetmen rejimi ve M. Kemal'i doğrudan karşısına almamış (Yücel Çakmaklı zaten belirtildiği gibi M.Kemal'e karşı olumlu bir yaklaşım içindedir) ve eleştirilen ne varsa, kahramanların tebliğde bulunması için vesile olarak kalmıştır. Oysa siyasî sinemadan "Pozitif Başlangıç"a dönmenin mümkün olabileceği müjdesinin dışında - ki bu dönüş de, iyiliğin ve inancın bir gün nasıl olsa galip geleceği gibi bir ilahi takdire bağlanır- seyirciyi o tarihî kişisel iradeleriyle ve mücadeleyle değiştirebilecek bir bilinç düzeyine getirmesi beklenir. Siyasî Sinema için tarih geçmişe dönüşü değil, geçmişin acılarından ve siyasasından alınacak dersle geleceği yeniden kurmayı hedefler. Tarih'in, tarihin derinliklerinden gelen hoca karakterleriyle/ ulema ile geçmişe hapsedildiği bir bakış açısı Siyasî Sinema'nın ufkuyla örtüşmez. Bu nedenledir ki İslâmî Sinema'nın özenilesi ve aydınlatılmış kahramanları eninde sonunda kendi iç dünyalarına dönerler, onların siyasallığı tebliğlerini yapmaktan ibarettir. İsmail Güneş "Siyasî Sinema" yapma çabasını 1998'de çektiği *Gülün Bittiği Yer* adlı filmde, Türkiye'nin en yakıcı sorunlarından biri olan "işkence"yi sinemaya taşıyarak sürdürür. Hemen belirtilmelidir ki işkencenin hâlâ sorun olduğu bir ülkede, işkenceye karşı bir film yapmak önemlidir; 1980 sonrası Türk Sineması'nda, özellikle 12 Mart ve 12 Eylül yıllarını anlatan yönetmenler işkenceyi sinemaya getirdilerse de ilk kez sağ cenahtan bir yönetmen bu soruna sahip çıkmıştır. Ancak tam da Siyasî Sinema'nın kalbinde durması gereken bu sorun, film-

de bütün o işkence sahnelerine, işkenceci polislere rağmen, devlet aygıtının sistematik bir aracı olarak görülmez; siyasî bir sorun olmaktan çıkmış ve ailede başlayıp toplumun bütün katmanlarına yayılan "şiddet kültürü"ne bağlanmışur. İşkenceye uğrayan üniversite öğrencisi genç babasından da dayak yer, ama onun babası da zaten kendi babasından dayak yemiştir. *Gülün Bittiği Yer* filmi de tıpkı *Çizme* gibi, olması gerektiği anlamda bir Siyasî Sinema örneği değildir, sinematografik özellikleri itibariyle de iyi bir film olarak nitelendirilemez ama diğer İslâmî filmlerde olduğu gibi hikâyesi sadece "öteki" üzerine kurulmamıştır; sıradan insanların hikâyelerine duyduğu ilgi ve işkence karşısında aldığı muhalif duruş İsmail Güneş'in İslâmî Sinema içinde farklı bir yerde durduğunu göstermektedir.

İSLÂMÎ SİNEMA HÂLÂ MÜMKÜN MÜ?

1970'lerdeki Millî Sinema akımından sonra bir sessizlik dönemi yaşayan İslâmî yönetmenler, 1980 sonrası Siyasî İslâm'ın yükselişinden aldıkları güvenle daha radikal filmler çekmişler ve genç kuşak yönetmenlerin de aralarına katılmasıyla Türk Sineması'nda İslâmî bir rüzgâr estirmeyi başarmışlardır. Sinema sanatını, İslâmî Hareket'i daha geniş kitlelere yaymak için bir tebliğ aracı olarak gören İslâmî sinemacılar için 1990'lar başı umut yıllarıdır. Siyasî İslâm'la birlikte İslâmî Sinema da popülerleşir. Seyirci rekoru kıran *Minyeli Abdullah*'ın gösterimde olduğu günlerde, filmin yapımcısı Mehmet Tanrısever'in *Milliyet* gazetesine verdiği röportaj, İslâmî sinemacıların geleceğe ne kadar büyük bir umutla baktıklarını göstermektedir:

> *Minyeli Abdullah-1'in gişe hasılatı 1 milyar 19 milyon liraya ulaştı. Ancak bunun 200 milyonu Belediye rüsumu ve KDV olarak kesildi. 400 milyonu sinema kiralarına verildi. Şu anda 300 milyon lira zararımız var: Çünkü filme 120 milyon lira TV, 80 milyon da basın olmak üzere 200 milyon lira reklam harcaması yaptık. 19 kopya çıkardık ve bunların maliyeti 95 milyon lirayı buldu. Filmin çekim maliyeti ise 400 milyon liraydı. Ancak yakında filmin video kaseti çıkarılıyor. En az 100 bin kaset pazarlamayı planlıyoruz ve zararı video kasetle çıkaracağız. Kaset satışından 3 ya da 4 milyar lira gelir elde etmeyi planlıyoruz... Yeşilçam'da 150 milyona film yapılırken, biz burda 500 milyon liraya film yapıyoruz. Ben kendime Yeşilçam'ı değil, Amerika'daki Hollywood'ları örnek alıyorum. Önce bir-iki yönetmenle ortak şirket kuracaktım. Onlar parayı getiremedi, bu iş bizim başımıza kaldı. Feza Film'i kurduk. Ticaret risklidir. Hiçbir şirket zarar edeceğim diye kurulmaz. Ben de sinemadan ciddi para kazanacağıma inanıyorum"* (aktaran Diriklik, 1990).

Bu inançla işadamlığından önce yapımcılığa, sonra yönetmenliğe soyunan ve *Sürgün* filmiyle İtalya'da 45. Salerno Festivali'nde ikincilik ödülü alan Tanrısever, festival sonrasında ise "Amerika'nın 70-80 yılda geldiği seviyeye biz Feza Film olarak 3,5 yılda geldik" (aktaran Diriklik, 1992) der. Oysa o yıl (1992'de) Türk Sineması'nda çekilen film sayısı sadece 39'dur (bu filmlerden 4 tanesi İslâmî Sinema tanımlaması içine dahil edilebilir) ve İslâmî Sinema rüzgârının bu kesimde yarattığı heyecana rağmen Türk Sineması Hollywood karşısında adeta bir yaşam savaşı vermektedir. 1989'da Amerikan dağıtım şirketlerinin Türkiye'de kendi bürolarını açmasının ardındaı sinema salonları canlanmaya başlamışsa da, bu salonlarda gösterime giren yerli film oranı 1990-1992 döneminde yüzde dokuzun üzerine çıkamamıştır. Sinemalar Hollywood filmi istemektedir. 1993'e gelindiğinde İslâmî Sinema ekonomik olarak bir krizin içine gir-

miştir bile. *Minyeli Abdullah* ve *Yalnız Değilsiniz* filmlerine gösterilen ilgiden dolayı, tıpkı Hollywood'da olduğu gibi bu filmlerin devamları çekilmiş ama ticarî olarak beklenen rakamlara ulaşılamamıştır. Üç yıl önce "türban sorununu" konu alan *Yalnız Değilsiniz* filmiyle geniş bir seyirci kitlesine ulaşan Mesut Uçakan, "yıllar sonra terk ettiği ailesine geriye dönmek isteyen bir kadının hikâyesini" konu alan *Sevdaların Ölümü* filmi için "Ailenin yozlaştırıldığı şu günlerde böyle film çekmenin benim için büyük bir anlamı var" (aktaran Diriklik, 1992) der ama film İstanbul'da hiçbir sinemada gösterim imkânı dahi bulamaz (1993'te Türk Sineması'nda çekilen 82 filmden 11 tanesi vizyona girebilmiştir) ve 1994'te, bazı sahneleri kesilip, TGRT televizyonu tarafından yayınlanarak seyirciye ulaşabilir. 1995'te Türk Sineması'nda toplam 37 film çekilmiş, bunlardan 10 tanesi vizyona çıkabilmiştir; dönemin tek İslâmî filmi ise Mesut Uçakan'ın *Ölümsüz Karanfiller*'idir. Uçakan, filmin galasında yaptığı konuşmada "Türk sinemasında etnik sorunlar, sapık ilişkiler, ahlakî değerlere aykırı konuşmalar içeren filmlerin çekilip, ödüller ve alkışlar almasına karşılık, inancı, millî değerleri yansıtan filmlerin çekilememesinden duyduğu üzüntüyü" dile getirerek "Biz bu toplum içerisinde belki de yalnızız. Türk sinemasında yüzlerce yönetmen vardır, yüzlerce oyuncu vardır, yüzlerce yapımcı vardır fakat bunca yıllık Türk sinemasında gerçekten kendi inancını hâkim kılma noktasında, kendi millî değerlerine sahip çıkma noktasında yapayalnız olduğumuzu görürsünüz içine girdiğiniz zaman" der (aktaran Kaynak, 2003). Türk Sineması'nda yaşanan büyük depreme rağmen, İslâmî Sinemacılar kendilerinin de üzerinde durdukları bu zeminin her geçen gün biraz daha çatladığını görmezler, kendilerini ifade etme tarzları hep aynıdır; "ötekiler" üzerinden, onları suçlayarak, onları sapıklıkla, ahlaksızlıkla... vb. itham ederek sürdürülen bir meşruiyet arayışı... Söylem değişmemiştir ama büyük bir reklam kampanyasıyla basına tanıtılan ve Beyoğlu'nun lüks bir sinemasında yapılan galayla vizyona giren *Minyeli Abdullah* filminin estirdiği rüzgârla doğan umudun, çok değil beş yıl sonra yerini bir hayal kırıklığına bıraktığı da açıktır. Bağcılar Kültür Merkezi'ndeki mütevazı galada yaptığı konuşmada Mesut Uçakan "Böyle filmler çekmeye kalkıştığınız zaman kendi insanınız tarafından bile o kadar sahiplenilmiyorsunuz" diyerek ödülü "Allah'tan beklediklerini, Allah'ın rızasını kazanmak için yaptıklarını" (aktaran Kaynak, 2003) ifade eder. İslâmî Sinema örnekleri yavaş yavaş beyazperdeden çekilmektedir ama siyasî gündem laikler ve İslâmcılar arasındaki kutuplaşmaya odaklanmıştır. Bu kutuplaşma 1997'de MGK'nın aldığı 28 Şubat kararlarından sonra siyasî İslâm'ın büyük bir darbe almasıyla sonuçlanırken, zaten ivmesini kaybetmiş olan İslâmî Sinema da doğal olarak bu sürecin dışında kalamayacaktır.

İslâmî sinemacılar, siyasî İslâm'ı destekleyen, bir İslâmî partiye oy veren herkesin sinema salonlarını dolduracağını düşünmüşlerdir. Amerikan şirketleri Türkiye'de kendi bürolarını kurmaya başladıktan sonra sinema salonları çoğalmış, Batı standartlarına ulaşmaya başlamıştır, ama değil İslâmî filmlerin herhangi bir yerli filmin dahi vizyona çıkma şansının kalmadığı, sinema seyircisinin kabuk değiştirdiği bir dönemde, 1990'lar başının siyasî atmosferi ve psikolojisi içinde, mitinge veya ibadete gider gibi *Minyeli Abdullah* ve *Yalnız Değilsiniz* filmlerine "koşanların" potansiyel bir sinema seyircisi olarak görülmesi fazlasıyla iyimser bir yaklaşım olmuştur. Bugün sinema seyircisi olarak tanımlanan kitle içinde, Yeşilçam döneminde olduğu gibi sıradan insanlar, aileler yoktur artık. Anadolu çoktan sinemanın ufkundan çıkmıştır, yoksul kesimler içinse sinema hiçbir anlam taşı-

mamaktadır. "Müslüman seyirci"nin İslâmî Sinema'ya sahip çıkması için önce sinemaya sahip çıkılması gerektiğini göremişlerdir İslâmî Sinemacılar. Ama onlar da zaten bunun için film çekmemişlerdir ki, sinemayı sinema için değil, siyasî İslâm'ı desteklemek ve tebliğde bulunmak için; çabalarının istenilen sonucu vermediğini görüp, yalnız kaldıklarını düşündükleri noktada ise "Allah'ın rızasını kazanmak için" yapmışlardır.

"Sinemada bir fikri olmak ne demektir?" sorusuna cevap arayan Deleuze, edebiyatı, tiyatroyu, felsefeyi, müziği ve bilimi karşılaştırır sinema ile. "Ve eğer birinin birilerine konuşması, hitap etmesi mümkün ise, eğer bir sinemacı bir bilimciye, bilimci ise bir filozofa hitap edebiliyorsa, bu ancak her birinin kendi alanındaki yaratıcı faaliyeti cinsinden gerçekleşebilir. Burada mesele yaratımın kendisi üzerine konuşmak değil -yaratım yalnızlıkta gerçekleşir-, ama birilerine bir şey söyleyeceksem bu yaratımını adına olabilir ancak" der (Deleuze, 2003: 22). İslâmî Sinemacılar ise sinemayı, sinema adına yaratıcı faaliyetlerini sürdürebilecekleri özgün bir alan olarak görmemişlerdir; meseleleri "yaratım" değildir. Yaratımın kaynağı olan "hayal"i lanetleyerek, bir vahiy gibi gelen "rüya"dan ilham almak isteyen İslâmî yönetmenler, o rüyaları beyazperdeye taşıyarak "tebliğ" yapabilecekleri bir imkân olarak düşünmüşlerdir sinema sanatını; kuram arayışlarında sinemayı dinsel açıdan meşrulaştıran da budur zaten, tebliğ imkânı veren bir iletişim aracı olmasıdır. Oysa Deleuze'e göre "Sanat eseri bir iletişim aracı değildir. Sanat eserinin iletişimle işi olmaz. Sanat eseri en ufak bir enformasyon kırıntısı bile içermez. Buna karşılık, sanat eseriyle direnme eylemi arasında temel bir yakınlık var"dır (2003: 38). İslâmî Hareket'in kitleselleşmesinde etkin bir rol üstlenmek isteyen İslâmî sinemacılar kuşkusuz bir direnme alanı olarak görmüşlerdir sinemayı, ancak sinematografik fikirlerle işlenmiş bir direnme değildir bu. Tarihle hesaplaşmak istemişler ama bunu bir sinemacı gibi değil, İslâmî Hareket'in beyazperdedeki temsilcileri olarak yapmaya çalışmışlardır; Tarihe ışık tutan bir sinema yapmaktan önce, o tarihi güncelleştirerek, İslâmî harekete güç katacak bir tebliğ aracına dönüştürmek amacını taşıyor olmalarından dolayı radikal çıkışları bir dönemle sınırlı kalmış, güncel olan İslâmî meselelerin gündemden düştüğü/düşmek zorunda kaldığı noktada noktada -28 Şubat sonrasında- "güncelden tarihe" yapılacak filmsel yolculuklar anlamını yitirmiş olduğundan, sinema da bir direnme alanı olmaktan çıkmıştır. O filmlerin özenilesi saf Müslüman karakterleri ise hiçbir iz bırakmadan silinip gitmişlerdir beyazperdeden. Bütün bunlar İslâmî Sinema'nın bittiği anlamını taşımaz elbette; siyasî bir rüzgâr İslâmcı Sinemacılar'a yine bir tebliğ görevi verebilir; ama otuz yıllık bir deneyimin ardından artık tebliğ değil sinema yapmak isteyen Müslüman sinemacılar var ise İslâmî melodramların yerini belki farklı tarzda bir sinemaya bırakabileceğini, bu sinemadan siyasî sinema örneklerinin çıkabileceğini düşünebiliriz. Onların hesaplaşmak için de, uzlaşmak için de zaten siyasî atmosferi kollamaları, pragmatist bir tutum izlemeleri gerekmeyecektir, buna ihtiyaçları olmadığını biliyor olacaklardır; "Deleuze'nin dediği gibi "Direnen tek şey sanat olmasa da, sanat direnir. Her direnme eylemi bir sanat eseri değilse de, bir bakıma öyledir. Her sanat eseri bir direnme eylemi değildir, ama bir bakıma öyledir de" (2003: 39). Önce sinemacı olunmalıdır ki, sinemanın içinden konuşulmalıdır ki İslâmî duyarlılıklar hissedilebilsin sinemada ve muhalif bir sinema yapılabilsin. ❐

Kaynakça'ya Dair

İslâmcılık düşüncesi, Türk siyasal düşüncesinde değerlendirilen diğer bütün ideolojiler gibi 19. yüzyılın ideolojileri gibi ve bunlara ait özelliklerle değerlendirilebilse de, diğerlerinden çok daha derin tarihsel kökenlere sahip olmak gibi bir farkı olduğu açıktır. Bu fark bir İslâmcı literatürü ayırt etmekte karşımıza daha belirgin olarak çıkıyor. Türkiye özelinde 19. yüzyılın son çeyreğinde Panislâmist politikalar paralelinde Jöntürklerin de entelektüel katkılarıyla Osmanlının bekası ve muhafazası için sarılınmış bir refleks olarak yeniden keşfediliyorsa da, bugün İslâmcılık olarak ayırt edilebilecek düşünce, eylem ve unsurların önemli bir kısmına İslâm tarihinin başından itibaren İslâm toplumlarının refleksleri olarak sıkça rastlanmıştır. Hatta ilk İslâmcı hareketin akla, İslâm'ın bütün boyutlarıyla hayata geçirilmesine, Müslümanların bir lidere (imama) sahip olmalarının inançlarının ayrılmaz bir parçası olduğuna ve mevcut yöneticilerin İslâm'a uygun hareket etmeleri gerektiğine, Müslümanca bir eylemin inancın ayrılmaz bir parçası olduğuna (amel-iman bütünlüğüne) ve insan iradesine vurgu yapan Mutezile tarafından sistematize edilmiş olduğu bile söylenebilir. Mutezilenin İslâm tarihinde kolayca bir etkide bulunmuş olmasının sebebi dayandığı söylemin güçlü makul gerekçelere sahip olmasındandı. Bu gerekçeler tarih boyunca Müslümanların Tecdit dedikleri ritmik düşünsel veya pratik ıslah hareketlerini beslemiştir, ki bütün bu hareketler tarihsel İslâmcılıklar olarak adlandırılabilir. Nitekim bu hareketlerin tarihteki bütün taşıyıcıları Mutezili olmamış, hemen hemen aynı gerekçeleri başka kılıklar altında başka İslâmî gruplar seslendirmişlerdir. Modern İslâmcılığın oluşumunu belirleyen kendine özgü siyasî ve kültürel şartlarının yanısıra, bu gerekçelerin de aslî bir etkide bulunmuş olduğuna kuşku yoktur. Bugün diğer ideolojilerin yanısıra bir siyasal düşünce olarak tasnif etmek durumunda olduğumuz İslâmcılığın kaynakçasını oluştururken, bu düşünceyi belirlemiş olan kaynaklar olarak 19. yüzyıldan itibaren ortaya konulmuş metinlere münhasır kalmamak, bu yüzden gerekiyor. Nitekim İslâmcı düşüncenin en önemli kaynaklarının Kuran ve Sünnet olduğu ilk etapta söylenmek zorundadır. Diğer yandan İslâm tarihi içerisinde bu tür tecdit dalgalarının yükseldiği dönemlerde ortaya konulan bir sürü metnin çağdaş İslâmcı düşüncenin işlenmesinde önemli bir yer tutmuş olduğunu da söylemek gerekiyor. Bunlar arasında mezhep imamlarının bazı metinleri, Gazali, İbni Teymiye ve İbn Haldun gibi alimlerin siyasetnâme veya siyasetçilere öğütler tarzı kitapları önemli metinlerdir. Bu metinlerin çağdaş İslâmcı siyasî düşüncenin oluşumunda yeniden keşfedilip okunduğunu görüyoruz. Bütün bu klasik metinler aynı zamanda birer İslâmcı başvuru kitapları olarak da okunmuştur.

KURAN

Osmanlı'da Kuran'a saygı noktasında destansı uygulamalar olmasına karşılık, Kuran'ın bütün kitlelere mal edilecek şekilde, herkesin anlayabileceği bir metne dönüştürülmesi pek tamamlanmış bir işlem değildir. Bunun matbaanın geç gelişi ve Kuran'ın sıradan insanlarca anlaşılmasının, Osmanlı İslâm'ına özgü olarak,

muhal görülmesinin önemli bir etkisi olmuştur. Avam-Havas ayrımının önemli bir yer tutuğu bu ayrımlarda Kuran'ın gerekleri, kitlelere tabiri caizse "ara-ulema" tarafından aktarılmıştır. Oysa Cumhuriyet döneminin, paradoksal olarak, Kuran bakımından çok daha verimli olduğu çok açıktır. Bütün Osmanlı tarihi boyunca yapılan Kuran meallerinin sayısı bir elin parmaklarını geçmezken, Cumhuriyet döneminde, belki ilk yıllarda değil ama, daha sonraki dönemlerde ellinin üstünde meal yapılmıştır. Cumhuriyet'in teşebbüs ettiği ilk Kuran meali çalışması Mehmet Âkif'e sipariş edilmiş, Âkif ise başta çok olumlu yaklaştığı bu teklife yeni rejimin İslâm konusundaki niyetlerine karşı duyduğu güvensizlikler sebebiyle tabiri caizse ipe un serme tarzında bir yola başvurarak karşılık vermiştir. Buna mukabil, sonraki dönemlerde, eğitim-öğretimin yaygınlaşmasına paralel olarak artan dinî yayınlar arasında en fazla rağbet gören, Kuran-ı Kerim'in Türkçe Mealleri olmuş, bu da hem bu taleplere arz cihetinden bir çoğalmaya yol açmış hem de Kuran'ın bir söylemin merkezine oturma sürecini daha da hızlandırmıştır. Cumhuriyet'in İslâm'la ilgili en önemli projelerinden birisi olan "kutsal Kuran'ın anlamının Türkçe olarak bilinmesi", paradoksal olarak aynı zamanda İslâmcı kitleselleşmenin de en önemli etkenlerinden birisini oluşturmuştur. İnsanların önemli bir kısmı, Kuran'ın anlamını daha fazla merak edecek seviyede bir ilgiyle İslâm'a yaklaştıklarında, Cumhuriyet'in laik ideolojisinden ziyade İslâmcı bir anlam ve duygu dünyasına daha fazla yaklaşmışlardır.

Bu ciltte başta Sait Şimşek'in yazısı olmak üzere bu konuya değinen birçok yazı vardır. Bu açıdan İslâmcı düşüncenin Cumhuriyet sonrası şekillenişindeki en önemli kaynağın Kuran mealleri olduğunu kaydederek başlamak gerekiyor. Bu kapsamda başta diyanetin zaman zaman değişen kurul mealleri, Ömer Rıza Doğrul, Abdulbaki Gölpınarlı, Ahmet Davutoğlu, Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Süleyman Ateş, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk'ün mealleri en meşhurları olmak üzere daha birçok meal kayd edilebilir. Bu meallerde İslâmcı siyasî düşünce açısından altı önemle çizilen, odaklanılan, yer yer sloganlaştırılan ayetler vardır. Başlıbaşına Kuran'ı bir hayat düsturu olarak benimsemenin etkisi bir yana, "Allah'ın indirdikleriyle hükmedenler [...] kafir, zalim, fasık..." gibi ayetler, "Hüküm Allah'ındır" gibi, "Sizden olan emir sahiplerine itaat edin" gibi ayetler siyasî bir İslâmcı kimliğin veya bilincin beslenmesinde önemli bir rol oynar. Kuran meallerinin kitlesel etkisine mukabil, bilhassa Elmalılı Hamdi Yazır'ın daha disiplinli ve geleneksel tefsir geleneğine de fazlasıyla sadık kalan *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser, 9 cilt artı bir fihrist cildi, 1939. Bu kitap 1994-1996 yıllarında iki ayrı yayınevi tarafından iki ayrı sadeleştirme kurulu tarafından sadeleştirilerek yeni versiyonlarıyla bir daha basılmıştır) tefsiri ile Said Nursî'nin *Risale-i Nur Külliyatı*'nda giriştiği serbest Kuran yorumları İslâmcı düşüncenin daha çağdaş şartlarda daha fazla rafineleşmesine hizmet ediyordu. Doğrusu dünyadaki İslâmcı hareketlerin yükselişinden görece daha erken dönemlerde, daha otuzlu yıllarda, sonradan radikal İslâmcılığın ağzından duyulmaya alışılan ve Türk İslâmcılığına bunlardan geçtiği üzerinde düşünülen birçok söylemin, Yazır'ın ve Nursî'nin eserlerinde dile getirildiği görülecektir. Bu cildin alıntı metinler kısmında, örneğin, Elmalılı'nın Tevbe Süresi ile Fatiha suresinin bazı ayetlerine getirdiği yorumları alıntıladık. Söz konusu ayetler, Arap İslâmcılarını, örneğin Seyyid Kutup, Abdülkadir Udeh veya Pakistan İslâmcılarından Mevdudi'nin İslâmcı düşüncelerini oluştururken başvurdukları favori referans ayetleridir. Elmalılı'nın bunlardan çok daha erken bir dönemde, bunlarla paralel, hatta daha derinlikli bir yaklaşımla, bu ayetleri yorumlayışı Türk İslâmcılığı ile ithal düşünceler arasında kurulan acele ilişkiler hakkında bir kez daha ve daha derinlikli düşünmemizi gerektiriyor. Yücel Bulut'un bu ciltte yer alan çeviri hareketleri ve yerel İslâmcılık arasındaki ilişkileri irdelediği makalesi tam da bu ihtiyacı karşılamak üzere yazıldı.

Kuran meallerinin İslâmcı veya Kemalist-İslâm ideolojisi üretme potansiyeli ile ilgili eleştirel değişik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi Ankara İlahiyat Fakültesi Hocalarından Salih Akdemir'in Cumhuriyet dönemi Kuran meallerini incelediği çalışması, diğeri de Dücane Cündioğlu'nun *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* isimli kitabıdır (İstanbul: Kitabevi, 1998). Yaşar Nuri Öztürk'ün yetmişli ve seksenli yıllardaki İslâmcı düşüncenin "Kuran'a Dönüş" söylemi ile Kemalist söylemin "herkesin anlayacağı" ama asıl niyeti "millîleştirilmiş bir İslâm Kuran'ı" talebi arasındaki zahiri paralelliği çok başarılı bir biçimde istihdam eden *Kur'an'daki İslâm* isimli kitabına da (İstanbul: 1992) bu çerçevede değinmek gerekir.

SÜNNET

Kuşkusuz Kuran'ı ve Türkçe meallerini bu şekilde Türk-İslâmcı siyasî düşüncenin merkezine oturtunca, yanına alışıldığı üzere Hadisleri koymadan olmaz. Yine aynı arayış ve yaklaşımlarla Diyanet İşleri'nin epey erken dönemlerde Kuran'dan sonraki en önemli kaynak olarak görülen sahih hadis külliyatı *Buhari'nin Tecrid-i Sarih* tercümesi yüzbinlerce basılıp dağıtılmıştır. Kaynaklara dönüş hareketinin en önemli adımlarından birini oluşturan hadislerin bu ilk tercümesi daha sonraki yıllarda diğer bütün hadis külliyatlarının çevirisiyle tamamlanmıştır. Bu çerçevede *Türkçe'de Sahih-i Müslim, Tirmizi, Nesai, Ebu Davud ve İbn Mace*'nin oluşturduğu *Kütüb-ü Sitte* hadis külliyatı, İslâmcı siyasî düşünce ve pratiğin önemli referansları olarak değişik yayınevleri tarafından değişik çevirilerle yayınlandı. Bu çerçevede İmam Malik'in *Muvatta*'ının da bunlara ilaveten anılması gerekiyor. Bu arada hadislerinin yanısıra, peygamberin "ideal bir devlet başkanı"nı resmeden hayatı ve kişiliği hakkındaki edebiyat da birçok eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu alanda Necip Fazıl Kısakürek'in *Çöle İnen Nur* (İstanbul: Büyük Doğu) isimli eseri bu alandaki en önemli eserlerden olmuştur. Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde yıllarca ders veren ünlü İslâm bilgini Muhammed Hamidullah'ın *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, Çev. Salih Tuğ, 1991) peygamberin sadece şahsiyet özelliklerini değil, siyasî pratiğini ve devlet tecrübesini irdeleyerek, bu yönlere tuttuğu ışıkla bir siyaset düşüncesi için önemli bir ilham kaynağı haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ali Bulaç'ın gündeme getirdiği Medine Vesikası tartışmalarının en güçlü tarihsel dokümantasyonu bu eserde bulunabilir. Türkiye'nin yetiştirdiği en önemli İslâm tarihçilerinden M. Asım Köksal'ın 16 ciltlik *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şamil) isimli kitabı da hem peygamberin hayatıyla ilgili hem de sonraki İslâm devlet tecrübeleriyle ilgili olarak bugünün siyasetine ışık tutacak malzemelerle doludur. Pakistanlı İslâmcı düşünür Mevdudi'nin *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Paygamber'in Hayatı* isimli eseri de sadece İslâm Peygamberi'nin değil, diğer bütün peygamberlerin hayatının bir siyasî mücadele çizgisi için modelleştirilebilmesinin çağdaş örneğini verirken, bu eserlerin paralelinde birçok telif eser de yayınlanmıştır. Ali Ünal'ın *Mekke Resullerin Yolu* isimli kitabı (İstanbul: Pınar, 1984) bu alandaki en önemli yerli üretimlerdendir.

Bu değinilerden sonra aşağıda belli temalar eşliğinde Türk İslâmcı siyasî düşüncesi için bir kaynakça tespit etmeye çalışacağız. Böyle bir çalışmada tabii ki iki aşamalı bir işlem yürüteceğiz. Birincisinde İslâmcılığın söz konusu tema açısından kurucu kaynak metinlerine işaret edeceğiz. Yani İslâmcı önde gelen zatların belli konularda referans haline gelmiş metinleri, arkasından da yine bu tema özelinde bu şahıslar ve metinler hakkında yapılmış ve İslâmcı düşünceyi siyaset bilimi veya sosyolojisi açısından anlamlandırmaya çalışan bilimsel metinlere işaret edeceğiz

ÇAĞDAŞ KURUCU ÖNCÜLER ve METİNLER

İslâmcı düşüncenin modern dönemde Türkiye'deki kurucu isimlerini de bir dönemselleştirme yoluyla tasnif etmek gerekiyor. Cumhuriyet öncesi dönemlerde etkili olmuş, eserler vermiş birçok İslâmcıyı bu çerçevede anmak pek gerekmeyebilir. Ancak bu dönemde hayatına başladığı halde asıl etkisini Cumhuriyet sonrası göstermiş isimler vardır. Mehmet Âkif Ersoy, Bediüzzaman Said Nursî, Elmalılı Hamdi Yazır, Babanzade Ahmed Naim, gibi isimler bu çerçevede (bütün İslâmcılığın tarihinde değil, s· lece Cumhuriyet sonrası için) ilk kuşak İslâmcılar olarak anılabilirler. Eşref Edib, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, Erol Güngör, İsmet Özel ve Ali Bulaç 2. ve 3. kuşak İslâmcı siyasî düşünürler olarak ele alınabilirler. Hem bu isimlerin ortaya koydukları ve etki etme biçimleri, katkıda bulunma biçimleri itibariyle tipik İslâmcı metinler olarak zikredilmesi gereken temel metinleri vardır. İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler Kişiler* (Cilt: I İstanbul: Risale, 1986; Cilt: II İstanbul: Risale, 1987; Cilt: 3 İstanbul: Pınar, 1994) adı ile üç cilt halinde yayınlanmış derleme çalışması yukarıda zikredilen veya zikredilmeyen birçok İslâmcı düşünürün İslâmcı düşünceye katkıları bağlamında söz konusu edilebilecek örnek metinlerini (Osmanlıca olanları sadeleştirerek) bir araya getiren derli toplu bir yapıt.

Diğer yandan da bu şahıslar ve metinleri üzerinde yapılmış çalışmalar bu çerçevede değinilmesi gerekenlerdir. Bazen de bizzat bu şahısların kendi selefleri hakkında yazdıkları

metinler vardır ki, bunların işlevi gerçekten ayrıca ilginç olmuştur. Örneğin Necip Fazıl Kısakürek'in, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu, 1990 [10. Baskı]) isimli kitabı kendisinden önce Cumhuriyet döneminin bütün İslâmcılarını, Elmalılı'yı, Mehmet Âkif'i, Said Nursî'yi bir mazlumluk ve mağduriyet anlatısı içerisinde ele alırken çizdiği portreler sonraki İslâmcılar için bu isimlerin okunma biçimini tayin edici bir rol oynamıştır. Aynı şekilde Eşref Edib'in *Mehmed Âkif Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (Sebilürreşad Neşriyatı, C.I, İstanbul, 1962) başlıklı kitabı, Sezai Karakoç (İstanbul: Diriliş) ile Nurettin Topçu'nun (İstanbul: Dergah, 2002) *Mehmet Akif Ersoy* isimli kitapları, ilginç bir biçimde kendileri Âkif hakkında biyografik çalışmalar oldukları halde aynı zamanda birer kurucu metin oluşturmuşlardır.

Mehmet Âkif'in kendi metinleri ise tabii ki İslâmcılar için en önemli besleyici kaynaklardan olmuştur. Bu çerçevede Mehmet Âkif Ersoy'un şiir külliyatını içeren *Safahat* 1986'ya kadar hep İnkılap ve Aka tarafından yayınlanmış, daha sonra telif haklarının zaman aşımı çerçevesinde anonimleşerek birçok yayınevi tarafından yüzbinlerce baskısı yapılmıştır. Âkif'in hayatı ve eserleri üzerinde durmak başlıbaşına bir İslâmcı düşünce sosyolojisinin en önemli konularından birisi olmuştur. Bu çerçevede de önemli bir külliyat oluşmuştur. Mehmet Emin Erişirgil'in *Ölümünün 50. Yılında İslâmcı Bir Şairin Romanı* (yay. haz. A. Kabacalı-C. Alpar, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986) ile D. Mehmet Doğan'ın *Mehmet Akif Ersoy* başlıklı kitabı (İstanbul: İz yayıncılık, 2000) en önemli kitaplardandır.

Yine bu dönemde ortaya çıkmış ve hem kendi dönemlerinde hem de sonraki bütün İslâmcı kuşaklar üzerinde önemli etkilerde bulunmuş önemli İslâmcı metinleri olarak Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli yukarıda değindiğimiz dokuz ciltlik eseri ile yine Elmalılının aralarında bir dönem İslâmcılığın medeniyetle ilgili en önemli görüşlerini ifade eden "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir" (*Sebilü'r Reşad*, sayı 544-554, h. 1341-1342) isimli yazısının da bulunduğu bütün yazıları *Makaleler I* ve *II* şeklinde (İstanbul: Kitabevi) çıktı.

Said Nursî'nin *Risale-i Nur Külliyatı* da okunması biraz anonim bir sembolik sermaye haline gelmiş olan Mehmet Âkif Ersoy'unkinden biraz daha farklı olarak belli bir cemaat disiplinini gerektirmiş ve metin ile cemaat ilişkisinde önemli bir hermenötik tecrübenin konusu haline gelmiştir. Bu ilişki en iyi şekilde Şerif Mardin'in *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (New York: State University of New York Pres, 1989) isimli eserinde ele alınıyor. Said Nursî ve hareketi hakkında yapılmış ilk ciddi sosyolojik çalışma olan bu eser 1992 yılında Türkçe'ye *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* başlığı altında (çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim) çevrilerek yayınlandı. Külliyatınsa değişik baskıları İstanbul'da Sözler, Nesil, Envar, Tenvir ve Yeni Asya gibi yayınevlerince yüzbinlerce nüsha yapılmıştır. Said Nursî'nin şahsı ve eserleri hakkında Necmeddin Şahiner'in *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*. (İstanbul: Yeni Asya, 1979) ile *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Nesil, 1998 [13. baskı]) isimli çalışmaları Nurcu cemaatin resmî çizgisinin benimsediği Nursî portresini çizen eserler olarak en önemli kaynaklar olmuşlardır. Ali Mermer'in Durham University'de 1985 yılında yaptığı *Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today* Başlıklı doktora tezi bir türlü Türkçe'e çevrilmemekle birlikte, yine cemaat içinden de olsa resmi olmayan bir Nursî portresini çizmiştir. Nursî ve Risale-i Nur Külliyatı hakkında özellikle son zamanlarda son derece yoğun bir çoğalma göze çarpıyor. Nurcu organizasyonların düzenlediği düzenli sempozyumlar hem Nursî'nin şahsının hem Risale-i Nur'un hem de cemaatin değişik yönlerini tartışan yayınları hareketlendiriyor. Ancak bu toplantılar giderek bir cemaatın periyodik seremonyal toplantıları olarak algılandığından çok eleştirel bir bilgi birikiminin oluşması beklenmiyor. Daha ziyade bağlılığı pekiştiren, bir dinsel toplantıdan beklenebilecek manevi coşkular hedeflenip elde edildiği için, Nursî ve Risale-i Nur'un yeterince tartışıldığı söylenemez. Bu alanda Hakan Yavuz'un 1999 yılında, 1911'den beri yayımlanmakta olan *The Muslim World* isimli dergiye Said Nursî üzerine editörlüğünü yaptığı özel sayıyı zikretmek gerekir. Aynı derginin genel editörü İbrahim Abu Rabi bu özel sayıda yer alan yazıların büyük çoğunluğunu başka yazıların da ilavesiyle *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi* başlığı altında bir kitap olarak yeniden yayımladı (New York, SUNY Press, 2003, bu kitap, aynı yıl içinde Gelenek Yayınları tarafından İstanbul'da çevrilip yayım-

landı). Siyaset felsefesi bağlamında yine de Sefa Mürsel'in *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* isimli çalışmasına da ayrıca değinmek gerekiyor (Istanbul: Yeni Asya, 1995). Ayrıca, Said Nursî'nin Kürtçülük hareketi ile olan ilgisi için Rohat; *Unutulmuşlugun Bir Öykûsü Said-i Kürdi* (Istanbul: Fırat, 1991) ve Malmîsanij; *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu* (Istanbul: Doz, 1991) Kürtçülük ile ilgisi için Naci Kutlay; *Ittihat-Terakki ve Kürtler* (Stockholm: Vejin Yayınevi, 1990) adlı kitaplara bakılabilir. Genel olarak Kürt milliyetçiliği üzerine ise Robert Olson; *The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion 1880-1925* (Austin: University of Texas Press, 1989) adlı çalışmaya bakılabilir.

Birinci kuşak Islâmcıların ortaya koyduğu metinler kapsamında Kara'nın derlemesinde yer alanlara tek tek değinmek gerekmiyor, ama Tek Parti döneminde diyanet işleri başkanlığı yapmış olan Ahmet Hamdi Aksekili'nin *Islâm: Fıtrî, Tabiî ve Umûmî Bir Din'dir* isimli kitabının (Diyanet Işleri Reisliği Yayınları, Istanbul, 1943) resmî çerçevede kabul gören bir Islâm ile Islâmcılık arasındaki ortak söylemin en iyi ifadelerinden olduğu söylenebilir. *Sebîlürreşad*'ın Cumhuriyet döneminde de yayımlanmasını bütün zorluklara karşın, bir mücadele tecrübesiyle birlikte üstlenen Eşref Edib'in meşhur *Kara Kitab'ı Milleti Nasıl Aldattılar? Muhaddesatına Nasıl Saldırdılar?* üst başlığıyla muhafazakârlıkla yoğrulmuş bir Islâmcılığın en önemli metinlerinden biri olarak yayımlandı (Istanbul: Sebilürreşad Neşriyat, 1967 [2. baskı]). Sadık Albayrak'ın *Türkiye'de Din Kavgası*, (Istanbul: Şamil, 1984 [4. Baskı]) isimli çalışması ile Fahrettin Gün'ün, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken Islâmcılara Göre Din-Siyaset-Laiklik: 1948-1954*, (Isıanbul: Beyan, 2001) başlıklı çalışmaları ile Fatma Ünsal Bostan'ın Boğaziçi Yayınlarından yaptığı Yüksek Lisans çalışması bir *Sebilürreşad* ve Eşref Edib literatürü için günümüzde en önemli kaynaklardan.

Ismail Kara'nın, yukarıda andığımız çalışmasının ilk cildinin başına yazdığı uzun giriş yazısı ile doktora tezinden ürettiği *Islâmcıların Siyasi Görüşleri* (Istanbul: Iz, 1994) isimli çalışmaları daha ziyade Meşruiyet dönemi Islâmcılarına odaklanmış olsa da, biyografileri dolayısıyla Cumhuriyet dönemine intikal eden zikrettiğimiz bu isimleri de kapsıyor. Bu çalışması daha sonra genişletilmiş olarak ve iki cilt halinde yeniden basılmıştır (Istanbul: Dergah, 2003). Yasin Aktay'ın *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity and Modernity* başlıklı doktora çalışması da (Anakara: ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 1997) hem bu dönemin düşünürlerinin (Said Nursî, Mehmed Âkif, Iskilipli Atıf Hoca, Elmalılı Hamdi Yazır) hem de sonraki dönemin Islâmcı düşünür veya estetlerinin (Eşref Edib, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Ismet Özel) siyasal düşünce ve pratiklerini ele alıyor.

Yeni dönemin kurucu metinleri kapsamında ilk olarak Necip Fazlı Kısakürek'in kuşkusuz birçok yayınları arasında daha kurucu önemdeki metinleri olarak *Büyük Doğuya Doğru Ideolocya Örgüsü* (Istanbul: Büyük Doğu, 1986 [5. baskı]) ile *Dünya Bir Inkılap Bekliyor* (Istanbul: Büyük Doğu, 1993d [3. baskı]) isimli nesirlerin yanında şiir külliyatının yer aldığı *Çile* isimli kitabı zikretmek gerekiyor. Siyasal düşünceyi tasvir ederken şiire değinmek alışıldık bir şey değildir, ancak Mehmet Âkif kadar olmasa da Necip Fazıl da şiirini siyasal duygu ve tavırlarını ifade etmenin yolu olarak seçmiş, en büyük etkilerinden birini bu yolla yapmış biri olduğu için, şiirini rahatlıkla Islâmcı düşüncenin estetik kaynaklarından biri olarak zikredebiliriz.

Görece daha yeni dönemin önemli Islâmcı simaları ve bu dönemde temayüz eden Islâmcı düşüncenin referans metinleri arasında Nurettin Topçu'nun *Yarınki Türkiye, Ahlâk Nizamı, Türkiye'nin Maarif Davası* isimli eserleri (bütün bu eserlerin eski baskıları olmakla birlikte, yakınlarda Dergah Yayınları tarafından Nurettin Topçu'nun Bütün Eserleri başlığı altında toplu olarak yayımlandı) ile Erol Güngör'ün *Islâm'ın Bugünkü Meseleleri* (Istanbul, Ötüken Neşriyat, 1989 [6. Baskı] [1981]) ile *Islâm Tasavvufu'nun Meseleleri* (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 1984 [6. Baskı] [2. Baskı] [1982]) başlıklı kitapları, daha ziyade milliyetçi-muhafazakâr bir tasnife uygun görülen bu iki ismin Islâmcı damarlarını açığa çıkaran metinler olarak görülebilir. Topçu'nun Islâmî düşünceye katkıları açısından Süleyman Seyfi Öğün'ün *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. (Istanbul: Dergah, 1992) kitabı ile Mustafa Kök'ün *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi* (Istanbul: Ülke, 1995) isimli kitaplar olduğu halde, daha ziyade milliyetçi bir değerlendirmeye mahsur kalan Güngör'ün Islâmcı siyasî düşünceye katkılarının altını çizen değerlendirmeler çok nadir. Onun din anlayışı Necdet Subaşı'nın *Türk Aydınının Din Anlayışı*'nda diğer

Türk aydınlarının din anlayışlarıyla karşılaştırmalı olarak yer alıyor (İstanbul: Yapı Kredi, 1996). Mehmet Akgül'ün *Erol Güngör'de Toplumsal Değişme ve Din* başlıklı çalışması da Güngör hakkındaki diğer bir çalışma (İstanbul: Ötüken, 2003).

Rıza, M. Reşit, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri: Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın bir Noktaya Cem'i*, isimli kitabı, İslâmcı düşüncenin çok verimli kullandığı ve bütün söylemini kurduğu ictihad kavramını gündeme getiren bir çalışmadır. Eseri ilk defa Ahmet Hamdi Akseki 1914 yılında çevirip yayımlamıştı. Bu ilk baskıya Hayreddin Karaman daha sonra notlar ekleyerek ve sadeleştirerek yayımlamıştır (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974).

Sezai Karakoç'un *İslâm'ın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş), *Diriliş Neslinin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş, 1976) isimli kitapları, 1960'lı yılların sonları ile 1970'li yıllardan itibaren en önemli İslâmcı metinler olmuştur. Sezai Karakoç üzerine Turan Karataş'ın *Doğunun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç* (İstanbul: Kaknüs, 1998) başlıklı kitabı en kapsamlı çalışmalardan birini oluşturuyor. Bu arada *Yedi İklim* dergisi ile *Hece* dergisinin Sezai Karakoç üzerine hazırladıkları kapsamlı özel sayılar, önemli bir Sezai Karakoç literatürünün oluşmasını sağlamıştır. Nuri Pakdil'in de Edebiyat Dergisi Yayınları bünyesinde çıkan birçok kitabı, Sezai Karakoç'unki gibi daha ziyade edebiyat tecrübesiyle yan yana olmak üzere etkide bulunan bir alan yaratmıştır. Nuri Pakdil hakkında da hem *Yedi İklim* dergisinin hem de *Hece* dergisinin hazırladığı özel sayıları zikretmek gerekiyor.

1976 yılında Ankara'da bir grup İslâmcı tarafından yayımlanmakta olan *Çağda Talebe* isimli bir dergide İbrahim Arif imzasıyla yayımlanan (bir müstear olan bu ismin Cahit Koytak olduğu söylenir) *Fitnenin Maliyetine Giriş* isimli yazı, sonradan iyice kristalleşecek olan İslâmcı düşünce için bir ön-manifesto niteliğinde olmuştur. Bu yazı 1982 yılında Ercüment Özkan'ın çıkardığı *İktibas* dergisinde tefrika edilmiştir. Henüz ne Ali Bulaç'ın ne de İsmet Özel'in ilk yayınlarını yapmamış oldukları bir dönemde ortaya çıkan bu metinde formüle edilen İslâmcılık daha sonra fazla referans verilmese de radikal İslâmcılık için, ağabeyciliğe, üstatçılığa, milliyetçiliğe, muhafazakârlığa, yerelciliğe İslâm adına açık tavırları formüle eden bir çeşit yol haritası olacaktır. Üstelik "İslâmcı" kavramına itiraz ederek ve bu kavramın yerine bütün basitliğiyle "Müslüman" ünvanını yeterli görerek. Yazının bir özetini bu cildin sonunda aktarıyoruz.

Ali Bulaç'ın ilk baskısı yetmişli yılların ikinci yarısında çıkarmakta olduğu Düşünce yayınlarında yapılan *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (İstanbul: Düşünce, 1976) isimli kitabı seksenli yılların İslâmcılığı için önemli bir kaynak niteliğinde olacaktır. Ali Bulaç'ın yine Düşünce yayınlarında çıkan *İslâm'ın Anlaşılması Üzerine* başlıklı kitabı da (İstanbul, 1980) içerdiği tartışmalar ve ele aldığı konular itibariyle, İslâmcı bir düşüncenin yetmişli ve seksenli yıllardaki şekillenişinde ilk diyalojik boyutun veya arayışların ifadesi olması bakımından önemlidir. Bu eser daha sonra değişik yayınevleri tarafından değişik versiyonlarla tekrar tekrar basıldı. Yine çoğu *Düşünce* dergisinde yayımlanmış İsmet Özel'in makaleleri 1979 yılında *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma* başlığı altında yayımlanır. Özel'in bu kitabı, İslâmcı siyasî düşüncenin hesabının görülebileceği, hiç kuşkusuz, en önemli metinlerden biri olarak kaydedilecektir. Bu eser İslâmcıların sonraki dönemlerde düşüncelerinin oluşmasında önemli bir etkide bulunmuştur. O tarihten beri sürekli yazmakta olan İsmet Özel'in ortaya koyduğu külliyatın çoğunda aynı amaç ve performans vardır. Bu yazıları arasında *Zor Zamanda Konuşmak* (İstanbul: Risale, 1986) ile *Cuma Mektupları* en önemli İslâmcı düşünce kaynaklarından olmayı hak etmiştir. *Milli Gazete* ve *Gerçek Hayat*'ta yayımlanan yazıları bir araya getiren *Cuma Mektupları* şu ana kadar 10 cilt olarak başta Çıdam Yayınları'nda olmak üzere, sonradan tamamı Şule Yayınları'nda basılmıştır. Rasim Özdenören de edebiyatçı/öykücü yanıyla yaptığı etkinin ardından 1985'te yayımlanan, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (İstanbul: İnsan, 1985) isimli kitabıyla dönemin İslâmcı düşüncesinin, İslâm ve demokrasi, gündelik hayat, kapitalist veya modern kurumlarla olan ilişkilere yaklaşımlar planında şekillenmesine önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bütün bu metinler ve figürler birçok araştırmanın konusu olmuştur. Birinci ve ikinci diyebileceğimiz kuşaklar üzerinde görece daha çok olan yayınların bir kısmına yukarıda değindik. Ancak son dönemde oluşan İslâmcı entelektüel tiplemesi üzerine yapılan çalışmaların sayısı henüz o kadar fazla değil. Bu çerçevede, yine yukarıda değindiğimiz iki kaynağa (Aktay, 1997; Subaşı, 1996) bir kez daha deği-

nebiliriz. Michael E. Meeker'in, İsmet Özel, Ali Bulaç ve Rasim Özdenören'i, üslupları, siyasî düşünceleri ve etki etme, izleyici kitlelerini oluşturma biçimleri itibariyle konu alan makalesi bu örneklerin en iyilerinden biri olarak "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey" başlığı altında, *Islam in Modern Turkey* isimli kitap (editör: Richard Tapper, Londra: IB Tauris, 1991) içinde yayımlandı. Yine Ali Bulaç ve İsmet Özel hakkında Binnaz Toprak'ın daha erken bir dönemde yaptığı incelemeye değinmek gerekiyor ("İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30, Bahar-Yaz, 1985).

İSLÂMCILIK TARİHİ VE SOSYOLOJİSİ

Türk İslâmcı düşünce ve pratiğinin söylemsel analizi, İslâmcı canlanmanın veya İslâmî hareketlerin yükselişinin bilimsel incelemesi, şu ana kadar birçok akademik tezin ve kitabın konusu olmuştur. Bu konuda oluşan literatürün hepsini burada saymanın imkânı yok. Ancak temel bir kaynakçada ilk etapta bu tür çalışmaları yapılış amaçları veya motivasyonlarına göre bazı kategorilere ayırabiliriz. Bunların bir kısmı akademik tezler olarak İslâmî hareketlerin sosyolojisi veya siyaset bilimini yapmaya yönelmektedir. Bir kısmı da başka siyasî veya ideolojik pozisyonlardan İslâmî hareketler olarak ortaya çıkan oluşumları bir açıklama çabası olarak görünmüşlerdir. Bazen bu tür çalışmalar belli siyasal merkezlere veya kurumlara sunulan raporlar olarak ortaya çıkmıştır. Birinci türde, yani akademik çalışmalarda da gerçi bu tür motivasyonlar hiçbir zaman eksik olmadığı gibi bu tür çalışmaların yapılış tarzı ve izlenen yöntemler arsında bir paralellik de olabilmektedir. Diğer bir kategori de İslâmî hareketlerin yine bu hareketlere mensup olan insanlar tarafından bir çeşit kendi-kendini anlama, kendi söylemini yeniden üretme ve bir öz-düşünümsellik (*self-reflexivity*) gayreti olarak ortaya çıkmaktadır.

İlk etapta kronolojik bir sırayla gitmek gerekirse, İslâmcılık hakkındaki ilk inceleme olarak, Yusuf Akçura'nın Meşrutiyet döneminin üç ana siyasal akımından biri olarak ele aldığı meşhur küçük çalışmasını, yani *Üç Tarz-ı Siyaset* isimli çalışmasını zikretmek gerekir (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976). Olayı bir irtica hareketi olarak görmeye yatkın olan bir çalışma da Tarık Zafer Tunaya tarafından *Türkiye'de İslâmcılık Cereyanı İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler* (İstanbul: Baha Matbaası, 1962) başlığı ile yapmıştır. Bu yapıtın dili sadeleştirilerek *Türkiye'de İslâmcılık Akımı* (İstanbul: Simavi, 1991) adıyla yayımlanmıştır. Kronolojimizi bir an için incelenen tarihsel döneme odaklaştırırsak, Abdülhamit ve meşrutiyet dönemlerinin İslâmcıları, düşünceleri ve hareketleri üzerine yapılmış çalışmalar kapsamında ilk etapta Türkiye üzerine araştırmaları ile tanınan Jacob Landau'un *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford: The Clarendon Press, 1990) adlı yapıtını zikretmek gerek. Bu eser de *Pan-İslâm Politikaları: İdeoloji ve Örgütlenme* başlığı altında Türkçe'ye çevrilip yayınlanmıştır (çev. Nigar Bulut, İstanbul: Anka, 2001). Sadık Albayrak'ın *Siyasi Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: Risale, Aralık 1989) başlıklı eseri de bu çerçevede bir doğuş anlatımı olarak önemli tarihsel belgeleri içeriyor. Mümtaz'er Türköne ile Ümit Özdağ'ın *19. Asırda Batı'nın Gözüyle Siyasi İslâm ve Pan İslâmizm* (Ankara: Rehber, 1993) başlıklı çalışmaları da, bu sürecin bir Panislâmizm siyasetine dönüştüğü düzeye uluslararası bakışı ele alıyor.

İslâmcılık kavramının ilk kullanım imtiyazını Efganî ve Abduh'un elinden alarak bunun Osmanlı aydınlarınca daha erken kullanıldığı tespitini yapan Mümtaz'er Türköne'nin *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim, 1991) başlıklı eseri de bu dönemin İslâmcı düşüncesini inceleyen en önemli çalışmalardandır. Yine aynı dönemi, Abdülhamid'in Panislâmizm politikalarının uluslararası etkileri bağlamında inceleyen Azmi Özcan'ın *Pan-İslâmizm Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992) başlıklı eseri zikredilmelidir... İsmail Kara'nın doktora tezi olarak hazırladığı ve İz Yayınları'ndan çıkan *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz, 1994) başlıklı kitabı da bu dönem hakkındaki en iyi çalışmalardan. Kuşkusuz Kemal H. Karpat'ın yeni yayımlanan *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2001) isimli eseri bu konulardaki tartışmalara ayrı bir derinlik katmıştır.

Cumhuriyet'in başlarından itibaren Türkiye'de devletin İslâm'la ilişkilerini, laik kurumların İslâm'ın değişik kurumlarıyla olan ilişkilerini, modernleşme politikalarıyla ilgili kro-

nolojiyi en erken dönemde yürüten çalışmaların en önemlileri arasında Gotthard Jäschke'nin *Yeni Türkiye'de Islâmlık* (çev. Hayrullah Örs, Istanbul: Bilgi Yayınevi, 1972) adlı çalışması gelmektedir. Wilfred Cantwell Smith'in *Islam in Modern History* (New York: Mentor, 1957) isimli çalışması genel olarak bütün dünyadaki Islâm üzerine bir çalışma olarak Türkiye üzerine de içerdiği 43 sayfalık bölümüyle karşılaştırmalı bir bakış imkânı sunmakta, ayrıca bu alandaki klasikler arasında sayılmaktadır. Niyazi Berkes'in *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998) isimli eseri de bu kapsamda ele alınmalıdır (Türkçesi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yayına hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Istanbul: YKY 2002), ancak bu çalışması Islâmcılığın sosyolojisinden ziyade Kemalizmin veya Türk Batılılaşma ve modernleşmesinin tarihi olarak okunmalıdır. Ancak tabii ki Türk Islâmcılığının başka bir veçhesi Batılılaşmayla ilgili olduğu için, genişletilmiş bir kaynakçada bu tür çalışmaların da zikredilmesi gerekiyor.

Özellikle halifeliğin kaldırılmasıyla ilgili siyasî ortamın çağdaş Islâmcılığın siyasî, sosyolojik ve duygusal şartlarının oluşumundaki rolünü anlamak açısından bu sürecin iyi anlaşılması gerekiyor. Bu çerçevede Mim Kemal Öke'nin *Hilafet Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991) başlıklı kitabı hilafetin uluslararası etkisi ve kaldırılmasının yine uluslararası sonuçlarını iyi analiz ediyor. Hilafet hakkında dönemin Müslümanlarının yaptıkları bütün tartışmaları, bir çeşit hilafet edebiyatı veya hilafet etrafında şekillenen siyasal düşünce birikimini (bu konuda yazılmış yazıları) *Hilafet Risaleleri* başlığı altında üç ciltlik derlemede toplayan İsmail Kara'nın çalışması 2003 yılında Küre Yayınlarından çıktı. S. Sayyid'in *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Türkçesi, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve Islâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi, 2000) başlıklı kitabı, esas itibariyle Islâm'ın çağdaş dünyadaki durumunun birçok bağlamdaki çok güçlü bir analizini yapmakla birlikte hilafetin kaldırılmasına ve bundan dolayı Türk tecrübesine merkezî bir önem atfediyor. Bu eser son zamanlardaki Islâmcılığın tanımına ve anlaşılmasına yönelik çalışmalara önemli bir dönemeç sağlayacak niteliktedir. Bu kitaba sadece bu bağlamda değil, Islâmcılığın başka eklemlenmeleri bağlamında da işaret edilebilir. Yasin Aktay'ın da yukarıda değindiğimiz *Body, Text, Identity* başlıklı çalışması da halife-sonrası dediği dönemin Islâmcılığının siyasal bilincinde ve sosyolojik koşullarında halifesizleşmenin etkilerini inceliyor.

Cumhuriyet dönemi Islâmcılığının tarihi için yukarıda zikrettiğimiz Tunaya'nın ve Jäschke'nin çalışmalarının yanı sıra Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* isimli çalışmasında (Londra: Oxford University Pres, 1969) modern Türkiye'nin oluşumunda dinle kurulan yeni ilişkilerin önemli payı derli toplu bir şekilde veriliyor. Bu çalışma Türkçe'de Türk Tarih Kurumu tarafından *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adıyla çevrilerek basıldı. Kuşkusuz bu ilişkiler Islâmcı bir gelişmenin sosyolojisi açısından çok önemli veriler sağlıyor. Şaban Sitembölükbaşı'nın *Türkiye'de Islâm'ın Yeniden Inkişafı (1950-1960)* (ISAM, Istanbul, 1995) isimli çalışması münhasıran 1950-60 yılları arasında çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan yeni Islâmî gelişmeleri ele alıyor.

1970'li yılların sonuyla, seksenli yıllarda iyice yükselen Islâmcı hareketlerin anlaşılması bir dizi gazeteci veya sosyolojik-akademik ilgi ve merakı uyandırdı. Bu çerçevede Islâmcı hareketlerdeki çeşitlenmenin kendisi ve gelenekleriyle olan ilişkileri başlıbaşına bir merak konusuydu. Bu konulardaki yoğun merakı ilk karşılayan çalışma kuşkusuz Ruşen Çakır'ın *Ayet ve Slogan: Türkiye'deki Islâmî Oluşumlar* (Istanbul: Metis, 1992/2003) isimli çalışması olmuştur. Aynı yıl yayımlanan Gencay Şeylan'ın *Türkiyede Islâmcı Siyaset* (Ankara: Verso, 1992) başlıklı çalışması da Islâmcılığı anlamaya yönelik yarı akademik yarı gazeteci üslubuyla yapılmış görece erken çalışmalardan biri olmuştur. Bunlardan daha erken akademik/sosyolojik çalışmaların ODTÜ Sosyoloji Bölümü hocaları tarafından yapıldığı biliniyordu. Bahattin Akşit, Sencer Ayata, Feride Acar ve Ayşe Saktanber'in aralarında bulunduğu isimlerin çalışmaları, Şerif Mardin, Michel Meeker (yukarıda andığımız makalesi) gibi başka yazarların da katkısıyla Richard Tapper'ın editörlüğünü yaptığı *Islam in Modern Turkey* (Londra: IB Tauris, 1991) isimli çalışmayla gün yüzüne çıktı. Bu dönemin Islâmcılığını modernleşmenin değişik bir görünümü olarak ele alan en iyi çalışmalardan biri de Orient Enstitüsü'nün eski müdürlerinden Günter Seufert tarafından *Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft* başlığı altında yapılmış-

tır (İstanbul: Kommission bei Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1997). Ahmet Çiğdem'in *Taşra Epigi: Türk İdeolojileri ve İslâmcılık* (İstanbul: Birikim, 2001) isimli çalışması da İslâmcılığın güçlü bir sosyolojik analiziyle birlikte, muhafazakârlık, milliyetçilik, sosyalizm gibi değişik diğer Türk ideolojileriyle eklemlenme ihtimallerini değerlendiriyor.

Alev Erkilet-Başer'in Türkiye ile İran ve Mısır'daki İslâmî hareketleri, bu hareketlerin siyasal ve ideolojik söylemlerini karşılaşturmalı olarak çözümlemeye çalışan *Ortadoğuda Modernleşme ve İslâmi Hareketler* (İstanbul: Yöneliş, 1999) başlıklı sosyolojik çalışması, Türk İslâmcı düşünce ve hareketlerin uluslararası bağlamını yakalamak açısından en derli toplu çalışmalardan biridir. Değişik İslâmcı hareketler için yapılmış birçok monografik çalışma da olmuştur. Bu noktada Almanya'daki Cemalettin Kaplan Hareketi'ndeki radikal İslâmcı söylemin oluşumundaki sosyolojik dinamikleri açıklayan çalışmasıyla Fulya Atacan'ın *Kutsal Göç Radikal İslâmcı Bir Grubun Anatomisi* (İstanbul: Bağlam, 1993) isimli çalışmasına değinebiliriz.

Özellikle 28 Şubat ve 11 Eylül sonrası yerel ve küresel bağlamlarda Türkiye'de İslâmcılık daha özel bir ilgi konusu haline gelmiştir. Bu konuda da birçok çalışma ortaya çıkmıştır. Hepsini burada zikretmek mümkün değildir. Sadece iki tanesini zikretmekle örneklemiş olalım: Marvine Howe'un *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival* (New York: Westview Pres, 2000); Jenny B. White'ın, *Islamist Mobilization in Turkey A Study in Vernacular Politics* (Washington: University of Washington Press, 2002).

İslâmcı düşüncenin yine İslâmcılar tarafından, bir çeşit öz-düşünümsellik çabası olarak ortaya çıkan literatürü da geniş bir hacim kaplamaktadır. Hepsine değinmek mümkün olmasa da ilk başta bu alanda İsmet Özel'in birçok çalışmasının çok önemli olduğunu söyleyebiliriz. Özel'in İslâmcılık hakkındaki sosyolojik tespitleri biraz da normatif bir hedefi de olan, İslâmcılığı tanımlayıp tasvir ederken dönüştürmeyi hedefleyen siyasal istemiyle de göze çarpar. Bu konuda *Zor Zamanda Konuşmak*'tan (İstanbul: Risale, 1985) *Tahrir Vazifeleri*'ne (İstanbul, Çıdam/Şule, 1993 vd.), günlük yazılarını toplayan çalışmalarından *Cuma Mektuplarına* kadar bütün eserlerine serpiştirilmiş birçok yaklaşım iyi bir İslâmcılık sosyolojisi için en iyi kaynaklardan birini oluşturuyor. Ali Bulaç'ın daha önce değindiğimiz *İslâm'ın Anlaşılması Üzerine* (İstanbul: Düşünce, 1980) başlıklı çalışması ile aynı kitabın genişletilmiş ve değiştirilmiş bir versiyonu olarak daha sonra basılan *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları* isimli çalışmasının birçok yayınevi tarafından birçok baskı yapılmıştır. Aynı çerçevede Abdurrahman Arslan'ın *Modern Dünyada Müslümanlar* (İstanbul: İletişim, 2000) isimli çalışması, İslâmcılığın Türkiye'deki demokrasi, modernlik, teknoloji ile olan ilişkilerine dair betimlerken belirlemeye çalışan bir isteme sahip önemli bir kitap. Mustafa İslâmoğlu'nun *İslâmî Hareketler ve Kıyamlar Tarihi* başlıklı iki ciltlik eseri de (İstanbul: Denge, 1. Cilt, 1991 [1. Baskı], 2003 [8. Baskı]; 2. Cilt, 1992 [1. Baskı], 2003 [8. Baskı]) Türkiye'deki İslâmcı hareketi Osmanlı'nın kuru[illegible] aşamasındaki gazi hareketine kadar götürerek, o zamandan bu yana Anadolu'da İslâm'ı referans alan her çeşit toplumsal hareketi bu tarihin kapsamına alan bir çalışma. Türkiye'deki tarihselciliğin tarihsel ve toplumsal kökenleri ile çeşitlilikleri görülmek istendiğinde mutlaka başvurulması gereken bir eser.

Kuşkusuz, İslâmcılık üzerine yapılan bütün çalışmalar bunlardan ibaret değil. Bundan sonraki aşamada, İslâmcılık hakkında değişik temalar bağlamında yapılmış çalışmalara değineceğiz.

KEMALİZM VE İSLÂMCILIK

Türkiye'de Kemalizm bir başka siyasal düşünce biçimi olarak İslâmcılığın Öteki'si olarak anlaşılabilir. Bu açıdan Kemalizmi adlandırmak bir İslâmcılık sosyolojisi açısından da kaçınılmaz bir şey oluyor. Yukarıda andığımız çalışmasıyla (*Fundamentalizm Korkusu*) S. Sayyid Kemalizmi biraz daha ileri götürerek, esas itibariyle bütün İslâm dünyasında geçerli olan bir politik program olarak ele alıyor. Bu programın esas hedefi de İslâm ülkelerinde siyasal ve günlük hayatı İslâm'dan arındırmaktır. Bu açıdan Kemalizm hakkındaki kitaplar doğrudan doğruya bir İslâmcılık sosyolojisi için tamamlayıcı bir kaynakça sayılır.

Birkaçına değinmek gerekirse, Abdurrahman Dilipak'ın, *Bir Başka Açıdan Kemalizm* (İstanbul: Beyan, 1990 [4. baskı]) isimli çalışması, İslâmcılığın Kemalizme bakışının popüler bir ifadesi olarak çok önemli bir kaynaktır. Aynı kapsamda Sadık Albayrak'ın *Türkiye'de Din Kavgası* (İstanbul: Şamil, 1984 [4. baskı])

isimli çalışması, Kemalizmin münhasıran İslâm'la olan ilişkisini ele alıyor. Dücane Cündioğlu'nun, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet* (İstanbul: Kitabevi, 1999) isimli çalışması, Kemalizmin en önemli özlemlerinden, İslâmcıların da en önemli sembolik direniş noktalarından biri olarak düşünülebilecek Türkçe ibadetle ilgili politikaların kapsamlı bir tarihini veriyor.

Carol Delaney Kemalizmin, millet, ulus-devlet ve Tek Parti söylemleri ve uygulamalarının en iyi kavramsallaştırıldığı kışkırtıcı çalışmasını doktora tezi olarak *Seed and Soil, Symbols of Procreation-Creation of a World (An Example from Turkey)* başlığı altında Chicago University'de 1984'te tamamladı. Çalışması 1991 yılında aynı başlık altında *The* Berkeley'de University of California Press tarafından basıldı. Eser Türkçe'de de *Tohum ve Toprak* başlığı altında İletişim Yayınları tarafından yayımlandı (İstanbul: 2002). Muhammad R. Firoze'nin *Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey* (Kazi Publications: 1986) başlıklı çalışması da her ne kadar Kemalizm sonrası dediği bir dönemin İslâm-laiklik ilişkisini ele alıyorsa da Türkiye'de İslâm ve laiklik ilişkisinin Kemalizm sonrasına geldiğimize dair bir işaret henüz yok. İslâmcılık ve Kemalizm ilişkisine dair daha birçok çalışma olmakla birlikte hepsine değinmek mümkün değil, bu kaynakçanın laiklik, modernleşme ve Batılılaşmayla ilgili bölümlerinde değinilen kitaplara bu çerçeveden de bakılabilir, ancak burada son olarak Ümit Cizre'nin *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık* (İstanbul: İletişim, 1999) başlıklı çalışmasını kaydetmeden geçmemek gerekiyor.

MİLLİYETÇİLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Türkiye'de İslâmcılık ile milliyetçilik ve muhafazakârlık ilişkisi her zaman çetrefil bir ilişki olagelmiştir. Birçok konuda ittifak halinde olan bu üçlünün içinde İslâmcılığın milliyetçiliğe karşı olan söylemleri dolayısıyla her zaman bir gerilim unsuru olduğu söylenebilir. İslâmcılığın devrimciliğe ve atalar dininin sorgulanmasına da çalan söylemleriyle, hem muhafazakârlığa hem de milliyetçiliğe karşı bir konuma sahip olduğu, üzerinde çokça durulmuş konulardandır. Bu çerçevede tabii ki ilk değinilmesi gereken çalışmalar olarak Yusuf Akçura'nın yukarıda da değindiğimiz *Üç Tarz-ı Siyaset* isimli kitabının yanısıra Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1949) isimli kitaplar bu ilişkilerin milliyetçilik cephesinden sınırlarını çizen ana metinlerdendir. Aynı ilişkilerin İslâmcılık cephesinden sınırlarını çizen metinler için başta Mehmet Âkif Ersoy'un *Safahat*'ının bazı bölümlerinin yanısıra Babanzade Ahmet Naim'in *Sebîlürreşad*'ta yayımlanan (cilt XII, sayı 293, 10 Nisan 1330/27 Cemaziyelevvel 1332 [1914]) "İslâmda Dava-yı Kavmiyyet" başlıklı makalesi ile, Ertuğrul Düzdağ'ın, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi* (İstanbul, 1983) başlıklı kitabına en önemli metinler olarak bakılabilir. Yanısıra tabii ki İslâmcılığın birçok önemli isminin bu konuya temas eden, bu konudaki sınırları kendi adına belirlemeye çalışan metinleri vardır.

Tanıl Bora'nın *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* (İstanbul: Birikim, 1999) isimli çalışması, İslâmcılık, Milliyetçilik ve Muhafazakârlığı maddenin üç halinden esinlenerek Türk sağının üç hali olarak kavramsallaştıran önemli bir kaynak. *Tezkire* dergisinin 17. sayısı (Ekim-Kasım, 2000) İslâmcılık ve Sağcılık ilişkisini; 27-28. sayısı da (Temmuz-Ekim, 2002) muhafazakârlığı ele alan özel dosyalarıyla, İslâmcılık adına sağcılık ve muhafazakârlıkla var olan doğal mesafeleri saptamaya çalışan bir dizi makaleyle yayımlandı.

İslâmcılık ve milliyetçilik ilişkisi söz konusu olduğunda, tabii ki sadece Türk milliyetçiliği düşünülmemelidir. Türk İslâmcılığının Kürt milliyetçiliğine bakış biçimi de onun milliyetçilikle gerçek bir mesafe koyup koyamadığının en iyi test edildiği alanlardan biri olarak görülmüştür. Bu konuda *Yeni Şafak* yazarı ve İslâmcı duyarlılıkları çok iyi temsil eden isimlerden biri olan Ahmet Taşgetiren'in *Kürt Sorunu Nasıl Çözülür* (İstanbul: Nûbihar, 1996) isimli çalışması önemli metinlerden biridir. Görece daha erken dönemde yayımlanan çalışmasıyla Müfit Yüksel'in *Kürdistan'da Değişim Süreci* (Ankara: Sor Yayıncılık, Ankara, 1993) isimli kitabı Güneydoğu'daki değişimin Kürt sorunuyla İslâm ve İslâmcılığın beraber alınabildiği bir dizi tarihsel ve ampirik veri sağlıyor. Fehmi Çalmuk'un *Erbakan'ın Kürtleri Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası* (İstanbul: Metis, 2001) isimli çalışmaları da Millî Görüş Hareketi'nin Güneydoğu ve Kürt sorunu bağlamında şekillenen politikalarını ve söylemlerini belgeliyorlar.

KADIN VE FEMİNİZM

Kadın konusu İslâmcılığın Türkiye'deki oluşumunda en önemli konulardan birisi olmuştur. Her şeyden önce İslâmcılığın tezahürü, görünümü, kadının giyimi ve başörtüsü üzerinden sembolleştiği için kadın konusu her zaman İslâmcı gelişmenin odağında yer almıştır. Kadının giyimi ve kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenmesi gündelik hayatın toptan kendine özgü bir yolla örgütlenmesini gerektirdiği için kadın konusu, İslâmcı hareketin her zaman kendini vitrinde hissettiği alan olmuştur. Bu yüzden İslâmcılık açısından kadın konusuna yaklaşım bakımından oluşan söylemin bir yanı güçlü bir savunmacı/apolojist damarın gelişimine yol açmıştır. İslâm'ın çağdaş dünyadaki uyumunu sorunsallaştıran bütün baskıların ilk odaklandığı konu kadın konusu olduğu gibi, bu konudaki öncelikli savunma alanı da yine kadın üzerinden olmuştur. O yüzden bu alandaki literatürün dökümüne belki de tam da bu yöndeki tespiti çıkış noktası yaptığı için Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis, 1991) isimli kitabına değinerek başlamak gerekiyor. Göle'nin mahrem kavramı üzerinde odaklanan çalışması bütün bir Türk İslâmcılığını kadının sırtına yükleyen bir yaklaşıma sahip. Cihan Aktaş'ın Göle'nin kitabından daha önce çıkan *Kılık Kıyafet ve İktidar I-II* (İstanbul: Nehir, 1989) isimli çalışması ile daha sonra yayımlanan *Mahremiyetin Tükenişi* (İstanbul: Nehir, 1995) başlıklı çalışmaları Göle'nin tartışmaya açtığı sorular eşliğinde okunduğunda alternatif tezlerin çıkmasına elverecek malzemeler de veriyor. Örneğin, Cumhuriyet döneminde kılık-kıyafet sorununun şapka devrimi yoluyla gündeme gelmesiyle ilgili verilen bilgiler, sorunun sadece bir kadın konusu değil, daha basit bir siyasal sosyolojik yaklaşımla ele alınmasının daha kestirme sonuçlara götürebileceği yönündeki tezleri besleyebilir.

İlhan Arsel'in *Şeriat ve Kadın* isimli kitabı, akademik ciddiyetten uzak yaklaşımıyla İslâm'ın kadını aşağıladığını ispatlamaya çalışan bir dizi saldırgan söylemin tipik bir örneği iken, bu tür saldırgan söylemlere cevap yetiştirme gayesiyle, İslâm'ın kadına sağladığı hakların altını çizen bir dizi İslâmcı kitap yayımlanmıştır. Altmışlı yılların sonları ile yetmişli yıllarda Şule Yüksel Şenler'in Müslüman kadın tipini canlandıran popüler kitapları, yeni-İslâmcılık döneminin ilk İslâmcı kadın literatürünü oluşturuyordu. Daha sonra bu savunmacı söylemi bir nebze de olsa aşan kitaplar ortaya çıktı. Bunların arasında en erken metinlerden biri, Melahat Aktaş'ın, ismi dolayısıyla da savunmacı olmaktan ziyade oldukça meydan okuyucu olan *Savaş Çağrısı-İslâm Toplumunda ve Çağımızda Kadın* isimli, Düşünce Yayınları (İstanbul: 1980) tarafından yayımlanan kitabıdır. Bu kitap aslında İslâm'da kadın üzerine yazılmış bir dizi kitapta görünen sıra düzenini gerek kapak dizaynıyla (elinde silah tutan İranlı kadın, o zamana kadar bir gül ile temsil edilen İslâm kadını tiplemesine nazaran bir yeniliktir) ve tabii ki gerek başlığıyla, sadece bir miktar aşmıştır. Eski çağlarda, Hindistan ve Asya dinlerinde, eski Arap Cahiliyesinde, Eski Yunan ve Roma'da, daha sonra Kapitalizm ve Sosyalizmde kadın başlıklarından sonra İsam'da kadın başlığına gelinen anlatım düzeni, İslâm ve kadın üzerine yayınlanan bir dizi kitabın klişeleşmiş bir tarzını ortaya koymuştur. Bu klişeyi aşan yayınlar da var tabi. Hüseyin Hatemi'nin *Kadının Çıkış Yolu* (İstanbul: İşaret, 1990 [2. baskı]) ile Abdurrahman Dilipak'ın *Bir Başka Açıdan Kadın* (İstanbul: Risale, 1990 [2. baskı]) isimli kitapları seksenli yılların ikinci yarısıyla doksanlı yıllarda Müslüman kadın hakkındaki savunmacı söylemi yeniden-üretmenin bir adım ötesinde kadının İslâm içindeki yerini de sorgulayan ve İslâmî kaynaklar açısından haklarının normatif olarak tanınmasını talep eden yaklaşımlar olarak aynı zamanda İslâmcıların kadınla ilgili görüşlerinin erkek bakış açısından bir çeşit manifestosunu oluşturmaya çalıştılar.

Bu yıllar aynı zamanda İslâm'da kadın konusunun güncel ve pratikteki başörtüsü yasağından bağımsız düşünülemediği bir dönemdir. Üniversitelere başörtülü olarak girilemediği halde başörtüsü sayısında patlamalar yaşanmaktadır. Konu sosyologların gündemindedir. Bu konuda birçok sosyolojik araştırma kitap olarak yayımlanır. Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları, 1994) isimli kitabı en erken çalışmalardan olmuştur. Ayşe Saktanber'in eş zamanlı olarak yaptığı çalışmalar 2002 yılında *Living Islam, Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey* (Londra, New York: IB Tauris) başlığı altında çıktı. Feride Acar'ın değişik dergilerde yayımlanan ve İslâmcı hareketler içinde kadınları ele alan çalışmaları değişik yerlerde makaleler olarak yayımlandı "Türkiye'de

İslâmcı Hareket ve Kadın" (der. Ş. Tekeli, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*, İstanbul: İletişim, 1990); "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey" (der. R.L. Tapper, *Islam in Modern Turkey*, Londra: IB Tauris, 1991). Yine kayda değer sosyolojik çalışmalar olarak Y. Arat'ın *Kadın ve Aile Dergisi* hakkındaki monografik çalışmasına değinilebilir. Orijinali "Feminism and Islam: Considerations on the Journal, *Kadın ve Aile*" (der. Ş. Tekeli, *Women in Modern Turkish Society* içinde, 1990] olarak yayımlanan bu makale Türkçe'de Şirin Tekeli'nin derlediği yukarıda zikrettiğimiz kitapta yer aldı. İslâmcılığın kadın sorunu açısından ele alındığı çalışmalarının daha ayrıntılı bir kaynakçasına Ayşe Saktanber'in bu ciltte yer alan çalışmasından ulaşılabilir. Bu yayınlarla birlikte seksenli ve doksanlı yıllarda öğrencilik yapmış birçok başörtülü kadının, başörtüsüyle ilgili yaşadıklarını aktardığı anıları okumakta fayda vardır. Örneğin seksenli yıllarda ODTÜ'de okuyan Zekiye Oğuzhan'ın başörtüsü mücadelesiyle ilgili yaşadıklarını anlattığı *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996) oldukça tipiktir. Başörtüsü meselesini Türk laikliğinin bir imtihanı olarak ele alan yaklaşımıyla Elisabeth Özdalga'nın *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Quadrant, Richmond Surrey: Curzon, 1998) başlıklı çalışması da bu çerçevede mutlaka görülmelidir. Özdalga, çağdaş ve siyasallığın simgesi olarak görüldüğü için türbanın alternatifi olarak ninelerin başörtüsünün ikamesi önerisinin sosyolojik zeminini, yaptığı analizle çürütüyor. Ona göre zaten başörtüsü nineleri gibi geleneksel kalmak istemeyen dindar kadınların dindarlıklarıyla birlikte modernleşme isteklerine karşılık geliyor. Bu çalışma Türkçe'ye çevrilerek *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslâm* (İstanbul: Sarmal, 1998) başlığı altında yayımlandı.

Başörtüsü mücadelesi dolayısıyla iyice yorgun düşen İslâmcı kadınların bir yandan kendilerini yasaklayan sisteme yönelttikleri eleştiriler, diğer yandan bu mücadele içerisinde üzerlerine düşeni yeterince yapmadığını düşündükleri Müslüman erkeklere yönelttikleri eleştirilerin yer aldığı metinler ortaya çıktı. Bu eleştirilerin bir kısmı İslâmcı söylemin kendisinin erkek egemen olduğu iddiası taşıyor. Bu konuda oluşan literatür bile kayda değer bir miktara ulaşmıştır. Ruşen Çakır'ın, *Direniş ve İtaat İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın 1980 Sonrası İslâmî Hareket 1* (İstanbul: Metis, 2000) başlığı altında çıkan çalışması bu alandaki Müslüman kadın söyleminin üzerine giderek birçok Müslüman kadınla yapılan söyleşileri bir araya getiriyor. Daha önceden İslâm'da kadınla ilgili daha pozitif söylemlere sahip görünen kıdemli Müslüman kadın yazar Cihan Aktaş'ın *Bacıdan Bayana-İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (İstanbul: Pınar, 2001) başlıklı eseri, İslâmcı kadının "dava" içinde bir "bacı"dan ibaret görülen ideolojik kimliğinin ötesinde bir kadın olma istemini ifade eden güçlü bir eleştiri. Bu konudaki gelişmede sosyalist hareket içindeki feminist ayrışmanın bir tekrarı olduğu izlenimi edinilebilir.

Türkiye'de İslâm ve kadınla ilgili gelişmelere dair daha kapsamlı bir derleme Cihan Aktaş, Nazife Şişman, Fatma Karabıyık Karaosmanoğlu, Nevin Meriç gibi son zamanların önde gelen İslâmcı kadın yazarlarının konuyla ilgili yazılarını bir araya getiren Yıldız Ramazanoğlu tarafından *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (İstanbul: Pınar, 2000) başlıklı kitapla yapıldı. İslâmcı söylemin de ötesinde bu söylemin çoğu noktada epistemolojik kaynağını oluşturan İslâm geleneği içinde de ataerkil bir damar bulan ve buna yönelik eleştiride bulunan Hidayet Şefkatli-Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2000) isimli kitabına da bu konudaki İslâmcı eleştirinin sınırlarını görmek açısından bakmak gerekiyor.

KURUMSAL YAPI ve EĞİTİM

Cumhuriyet döneminde İslâmcılığın kurumsal yapısından arındırıldığı bilinen bir gerçektir. Hatta Cumhuriyet'in bütün devrimleri İslâm'ın kurumsal yapısını çözerek, yerine İslâm'ın vicdanlarda kalacak şekilde daha bireysel yaşanmasını sağlayacak, bunun düzenlemesini temin edecek kurumlara bırakmayı hedeflemiştir denilebilir. Bu durumda Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının kurumsal yapısından söz etmek biraz zor. Belki bu yüzden hem her türlü kurumsallaşma çabası laikliğin kurmuş olduğu *establishment*'i harekete geçirmekte ve bu konuda oluşmuş güçlü bir duyarlılığı işaret etmekte hem de belki de İslâmcılığı kurumsal temelinden yoksun bırakma konusunda alınmış tedbirlerin zamanla oluşturduğu kurumsal yapılar bizatihi aynı zamanda İslâm-

cı hareketin beslendiği imkânlara dönüşmektedir. Bu yüzden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik bir sistemi tam da bu mantık etrafında temin etmek üzere tesis edildiği halde, zamanla Türkiye'de İslâm'ın kurumsal bir yapıya tekrar kavuşmasını fiilen gerçekleştiren bir imkâna dönüştüğü söylenebilir. Esasen sosyolojik olarak bunun aksi düşünülemez. Bir davranış kodu olarak İslâm'ın bu kadar yaygın olduğu bir toplumda bu kodların kurumsallaşma eğilimlerinin önü asla alınamaz. Belli bir dönem belli tedbirlerle alındığı düşünülebilse de bu konuda davranış örüntülerinin sahip olduğu kurumsallaşma istemi hiç değilse mevcut kurumlar içinde ifade yolu aramaya yönelirler. Bu da niyetlenilmemiş olsa bile fiilî bir durum olarak kurumsallaşma olur.

Ahmet Hamdi Akseki'nin "Dinî Müesseselerimiz Hakkında Bir Rapor" (*İslâm*, cilt: 3, sayı: 10, Temmuz 1960, s. 295-300) başlıklı raporu, Cumhuriyet döneminde İslâmî kurumların durumunu belgeleyen ilk önemli rapor olarak görülebilir. Ahmed N. Yücekök'ün *Türkiye'de örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı: 1946-1968* (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1971) başlıklı çalışması, tam da örgütlü veya kurumsal yapısından arındırılmış İslâm'ın diyanet, İmam-Hatip ve ilahiyat gibi kurumlarla tekrar nasıl örgütlü bir yapıya kavuştuğunu laik duyarlılıklarla çözümlemeye çalışan bir çalışma olarak kaydedilebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında bir kurumsal analiz için Işıtar B. Tarhanlı'nın *Müslüman Toplum Laik Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa, 1993) başlıklı çalışması önemli bir kaynaktır. Davud Dursun'un *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi* (İstanbul: İşaret, 1992) Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar Türkiye'de iktidar elitleri arasında yaşanan çatışmaları ulema, seyfiyye ve kalemiyye arasındaki bir çatışma olarak görüyor. Ulemanın temsil ettiği din bürokrasisinin yenilgisiyle sonuçlanan Cumhuriyet döneminde din bürokrasisinin değişen tabiatı araştırmasının odağını oluşturuyor.

Cumhuriyet döneminin eğitim tarihini, İslâmî eğitimin bu genel eğitim sistemi içinde dönem dönem kaptığı yerler bakımından görmek için A. Kazamias'ın *Education and the Quest for Modernity in Turkey* (Allen ve Unwin: The University of Chicago Press, 1966) isimli çalışması klasik bir kaynaktır. Nurettin Topçu'nun *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergah, 1960 [1. Baskı], 1997 [3. Baskı]) isimli kitabı da din eğitiminin imkânları ve eksikleri açısından eleştirel analizler içermektedir. Modern dünyada İslâmî eğitimin imkânlarını ve entelektüel durumunu irdelediği çalışmasında Türkiye'nin konumuna ve şartlarına özel bir yer ayıran Fazlur Rahman'ın *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982) başlıklı çalışması da İslâmcılığın kurumsal zeminini ve çağdaş yönelimlerini görmek bakımından mutlaka okunması gereken bir kitaptır. Bu kitabın Türkçesi *İslâm ve Çağdaşlık* başlığı altında yapıldı ve birçok kez basıldı (çev. Hayri Kırbaşoğlu, Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr, 1990). Türk eğitim tarihinde modernleşme hareketleriyle birlikte din eğitiminin aşamalı olarak mevzi kaybettiği süreci derli toplu ele alan Osman Kafadar'ın *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma* (Ankara: Vadi, 1997) isimli eserine de bu çerçevede bakılabilir.

İslâm ve eğitim denildiğinde İmam-Hatipler ve ilahiyatların son zamanlarda iyice tartışma konusu olan durumlarını ele alan çalışmalara bakmadan geçilemez. Bahattin Akşit'in "Imam-Hatip and Other Secondary Schools in the Contex of Political and Cultural Modernization in Turkey" (*Journal of Human Sciences*, V/I, s. 25-41, 1986) ile "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", (der. R.L. Tapper, *Islam in Modern Turkey*, Londra: IB Tauris, s. 145-1, 1991) başlıklı makaleleri bu alanda yapılan bütün çalışmalara referans oluşturan en erken çalışmalardan. Akşit'in bu ciltte de bu çalışmalarının oldukça güncelleştirilmiş ve son zamanlardaki tartışmaları da kapsamaya çalışan Mustafa Kemal Coşkun ile olan makalesi, ayrıca bu alanda daha güncel kaynaklara da işaret ediyor. N. Dinçer'in *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi* (İstanbul: Şule, 1998) isimli eseri de bu çerçevede değinilmesi gereken bir başka çalışma. Yüksek din eğitimi konusunda da Yasin Aktay'ın İlahiyat fakültelerinin Türkiye'deki tarihî ve sosyolojik arkaplanını irdelediği yüksek lisans çalışmasına değinilebilir (*Political and Intellectual Dispute on the Academization of Religious Knowledge*, Ankara: ODTÜ, 1993). *Tezkire* dergisinin 31-32. sayısı da (Mart-Haziran, 2003) "Yeni İlahiyat Söylemleri" dosya başlığı altında, ilahiyatın hem söylem hem de kurum olarak Türkiye'deki sorunlarını irdeleyen yazıları bir araya getiriyor.

GELENEK, MODERNLEŞME VE POSTMODERNİZM

Gelenek ve modernleşme konusu da her zaman İslâmcı düşüncenin önemli imtihan alanlarından birisi olmuştur. İslâm'ın gelenekle özdeşleştirildiği İslâmcı algılamalar kadar, İslâm'ın modernleştirilmesi gerektiğini savunan düşünceler, yanısıra yaşanmakta olan postmodern dalgayla İslâmcı söylemler arasındaki sosyolojik veya kendiliğinden yakınlıkların temeline inen, bu konulara dair farklı yaklaşımlar geliştiren farklı İslâmcı eğilimlerin olduğu görülebilir. Konu aslında büyük ölçüde ideal ile gerçeğin veya zamandaki farklılaşmanın nasıl tasavvur edilebileceğiyle ilgili bir sorun. Ali Bulaç'ın *Din ve Modernizm* (İstanbul: Endülüs, 1990) isimli kitabı, örneğin, İslâmcı düşüncenin daha ziyade geleneksellikle özdeşleştirilmeye daha yatkın olduğu varsayımına dayanmıştır. Fazlur Rahman'ın yukarıda zikrettiğimiz (*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982) ve büyük ölçüde Türkiye üzerine analizlerle desteklenen tezi, İslâm'ın modernleştirilmesinin kaçınılmazlığı varsayımıyla buna bir yol arayan bir çalışma olarak okunmalıdır. İsmet Özel'in daha önce de değindiğimiz *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* isimli eserine bu tartışmalar ışığında da bakmakta fayda vardır.

Şerif Mardin'in *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim, 2001) isimli eseri, Türk modernleşmesinin siyasal kültür kadar dinsel kültür üzerindeki etkisi veya bunlardan etkilendiği noktaları vurgulayan yanlarıyla dikkat çekiyor. Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964) başlıklı kitabı, Türkiye'nin modernleşmesi hakkında oldukça evrimci ve modernist bir yaklaşıma sahip tipik bir kaynaktır. Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* isimli eseri, İslâm'ın kültürel ve siyasal versiyonlarının onun otantik ve modern versiyonlarını oluşturduğunu ve bu ikisi arasındaki geçişin mahrem ile modern arasındaki gerilimi yarattığı tespitinden hareket eder ve kitabı içerdiği analizler, modern dünyada İslâm'ın olası eklemlenmeleri üzerinedir. Tespitlerini daha sonra yayımlayacağı *İslâm ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler* (İstanbul: Metis, 2000) isimli çalışmasıyla da sürdüren Göle'nin buradaki tezi de, Batı-dışı bir dünya olarak İslâm'ın, özelde de Türkiye'nin modernleşmesinin Batı'dakinden farklı olma ihtimalidir. Türkiye'de İslâm'ın modernleşmeyle karşı karşıya kaldığı sorunların sosyolojik bir çözümlemesi için Bryan Turner'ın *Weber and Islam: A Critical Approach*, (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974) isimli çalışması da çok önemlidir. Bu çalışma Türkiye'de İslâm'ı Hıristiyanlaştırmak suretiyle denenen reform çabalarına, tam da modernleşme ile Protestanlık ilişkisini sosyolojide ilk akla getiren tezin sahibi olan Max Weber'in eleştirel bir incelemesini de içerdiği için bu konudaki tartışmalara ışık tutabilecek bir çalışmadır. Kitabın Türkçesi de *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım* adı altında yayımlanmıştır (çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi, 1997). İslâmcı hareketin dindar veya geleneksel kitleleri modernleştirici bir etki yaptığına dair analizler de modernleşme ve İslâmcılık ilişkisi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu konudaki erken çalışmalardan biri Ali Yaşar Sarıbay'ın *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selamet Partisi Örnek Olayı* (İstanbul: Alan, 1985) başlıklı çalışmasıdır.

Doksanlar Türkiye'sinin siyasal ortamında İslâmcılıkla bağlantılı sosyolojik gelişmeleri modernleşmeden öte, küreselleşme veya postmodernleşme kavramları eşliğinde düşünmek gerekti. Bu çerçevede Akbar S. Ahmed'in *Postmodernizm ve İslâm* (İstanbul: Cep, 1992) ile Ernest Gellner'in *Postmodernizm, İslâm ve Us* (Ankara: Ümit Yayıncılık, Çev. Bülent Peker, 1996) başlıklı kitapları Türkçe'ye çevrildi. Ali Yaşar Sarıbay'ın *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm* (İstanbul: İletişim, 1994) çalışması ile Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay'ın derlediği *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm* (Ankara: Vadi, 1996/1998) başlıklı derlemeleri, gerek dünyada gerek Türkiye bağlamında İslâmî gelişmeleri bu kavramlar eşliğinde düşünmenin verimini sorguladılar.

DOĞU-BATI-AVRUPA SORUNU VE ORYANTALİZM

Bu son derleme İslâmcılığın oryantalizmle olan ezeli muhasebesiyle ilgili yeni tartışmalar da içeriyordu. İslâmcılık bir Batı veya Avrupa karşıtlığı olarak alınabilir mi? Doğrusu ortaya konulan literatür biraz İslâmcılık içinde güçlü bir doğu kimliğini kabullenme, yani bir çeşit oryantalizmin içselleştirildiği bir süreç olduğunu gösteriyor. İddiası evrenselcilik olan bir hareketin bu çelişkisi üzerinde duran İslâmcı

metinler kadar İslâmcı olmayan sosyolojik analizler de oldu. Ancak İslâmcılığın Batı'yla olan karşıtlık istemi her zaman coğrafi bir Batı tasavvuruna dayanıyor değildir. Aksine çoğu zaman Batı, son iki yüzyıldır Türk siyasî elitlerinin içine girdiği ve ülkeyi kendi kendini sömürgeleştirmenin bir biçimi olarak Batılılaştırma sürecine soktukları bağlamda anlamını kazanan bir şey. Bu çerçevede İslâm'ın Batılılaşma süreciyle ilişkisi Sadık Albayrak'ın *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık Mücadelesi* (İstanbul: Risale, 1990) isimli çalışmasında, D. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* (İstanbul: Beyan) kitabında ele alınmaktadır.

Avrupa Birliği'ne karşı Millî Görüş hareketinin geleneksel çizgisinin hep muhalif, hem de özcü bir muhalefet tavrıyla özdeşleşmesine karşılık, 28 Şubat sürecinden sonra başlayan ve AKP iktidarıyla birlikte tam bir şampiyonluk noktasına varan tavır değişikliği, İslâmcı siyasetin Avrupalılık, Batılılık, Doğululuk gibi kavramları tekrar karıştırıp dağıtmasının yeni bir siyasî kimlik siyaseti geliştirmesini gerektirdiği açıktır. Şaban H. Çalış'ın *Türkiye ve AB İlişkileri: Kimlik Arayışı, Politik Aktörler ve Değişim* (Ankara: Nobel, 2001) isimli çalışması bu kimlik arayışlarının aktığı mecraları göstermesi açısından çok derli toplu bir çalışma. Aynı çerçevede faydalı ve tamamlayıcı bir çalışma olarak İhsan D. Dağı'nın *Kimlik Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği* (Ankara: İmge Kitabevi, 1998) isimli çalışmasını anmak gerekiyor.

ALEVİLİK VE AZINLIKLAR

Alevîlik de İslâmcı siyasal düşünce ve pratiğin en önemli imtihan alanlarından birisi olmuştur. Kendisi devlet tarafından bastırılmış bir kimlik olan İslâm'ın bir kimlik olarak yeniden benimsenmesi talebini ifade eden İslâmcılığa karşın, aynı İslâmcılığın dayandığı Sünnî geleneğe karşı kendini bastırılmış hisseden Alevîlerin yeni kimlik taleplerine nasıl karşılık verdiği farklı beklentilere konu olmuştur. Başta kendisine dayatılmış bir kurum olsa da Diyanet'in zamanla Sünnîliğin faydalandığı ve bir iktidar alanına dönüşen bir din kurumu haline gelmesine karşılık, Alevîlerin bir heterodoks unsur olarak ve vatandaşlık hakları çerçevesinde bir paylaşım talebinde bulunmalarına nasıl bir karşılık verilecek? Bu sorular söz konusu imtihanın en çetrefil alanlarını işaret etmektedir. Bu soruları anlamlandırabilmek için öncelikle Alevîliğin toplumsal, kültürel ve siyasal zeminini anlamlandırmak, yani bir çeşit Alevîlik sosyolojisinin sınırlarını çizmek gerekiyor. Bu konuda başvurulabilecek en temel kitaplar hiç kuşkusuz Ahmet Yaşar Ocak'ın daha ziyade Alevîliği tarihsel boyutlarıyla ele alan kitaplarıdır. Örneğin *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı ve Yurt, 1999) isimli kitap olayı sadece Alevîlik planında bırakmıyor, daha genel bir heterodoksi-ortodoksi ilişkisine uzatıyor konuyu. Ocak'ın diğer birçok çalışması arasından *Babaîler İsyanı* (İstanbul, 1980) ile *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul, Enderun, 1983/İstanbul: İletişim, 2002) çalışmalarına özellikle bakılmalıdır.

Alevîliğin hem Türk siyasal kültürüyle hem de Kürtlükle ve diğer azınlık gruplarıyla ilişkisi bağlamında anlaşılmasında son derece ufuklu çalışmaları için ayrıca Martin van Bruinessen'in *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* (İstanbul: İletişim, 2001) isimli kitabına bakılabilir. T. Olsson, Elisabeth Özdalga ve E. Raudvare'in birlikte derlediği ve daha önce İsveç Araştırma Enstitüsü'nün düzenlediği aynı başlıklı bir konferansın tebliğlerinden oluşan *Alevi Kimliği* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999) isimli çalışma da bu konudaki yetkin isimlerin çalışmalarını bir araya getiriyor. Alevîlik üzerine ampirik çalışma yapmanın çok zor olduğu biliniyor. Bu konuda yapılmış ender çalışmalardan birisi David Shankkland'ın antropolojik araştırması *Alevi&Sunni in Rural Turkey: Divers Paths of Change* adlı doktora tezidir (Cambridge: Darwin College, 1993). Bu çalışma aradan geçen zamanda Alevîlik üzerine çoğalan yayınların bir analizini de içeren haliyle *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, (Londra: Curzon Pres, 2003) başlığı altında yayımlandı. Yasin Aktay'ın *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim, 1999) isimli kitabı da Alevîlik ile İslâmcılığın eş zamanlı yükselişindeki sosyolojik dinamikleri ve İslâmcılığın Alevlikle imtihanının muhtemel sonuçlarını irdeliyor. Necdet Subaşı'nın *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme* (Ankara: Vadi, 2003) isimli kitabı, Türk resmi söyleminde ötekileşmiş üç unsurdan biri olarak aldığı Alevîliği, Kürtlük ve ilahiyatçılığın yanı sıra modernleşme bağlamında çözümlemeye çalışıyor. İslâmcılığı diğer azınlıklarla ilişkiler bağlamında veya dayandığı ortak sosyolojik zemin üzerinde görmek bakımından yine Martin van

Bruinessen'in *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra: Zed Books, 1992) isimli kitabı ile *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society* (İstanbul: Isis, 2000) isimli kitaplarına bakmakta yarar vardır. Bu kitapların birincisi Türkçe'de İletişim yayınlarından *Ağa, Şeyh, Devlet* (2003) adıyla çıkmış olup, Kürt toplumunda İslâm ve Kürtlüğün birbiriyle olan ilişkisini ve bunun devlet kimliğiyle olan olası bütün ilişkilerini ele alan şimdiye kadarki en iyi çalışmadır. İkincisinin Türkçesi de yine İletişim yayınlarından *Kürdistan Üzerine Yazılar* (1999) başlığı altında çıktı.

SİYASAL VE KÜLTÜREL İSLÂM ve KİMLİK

Esasen İslâmcılık, bir kimlik olarak ve sade bir Müslümandan öte bu Müslümanlığı bir kimlik olarak benimseyen, İslâm'ın veya Müslümanların bir savunusu olmayı önemseyen yanıyla bir siyasettir. En temel düzeyde bu istemlerle yüklü olan hiç kimse siyasal İslâm'ın kapsamından uzakta olamaz. Bu yüzden esas itibariyle İslâm'ın kültürel ve siyasal yönleri arasında birinin lehine diğerinin aleyhine olmak üzere yapılan ayırımlara sıkça rastlanır. Bu durum İslâm'ın siyasal ve kültürel yönlerini bilimsel olarak ayırt etmeyi ve siyasal düşünce ve tavır üzerinde ayrıca odaklanmayı daha fazla gerektirmiştir. Esasen bu cildin amacı da bir siyasal düşünce ve tavır olarak İslâmcılığın hatlarını belirginleştirmektir. İslâmcılığın siyasal yönüne karşı kültürel boyutunu öne çıkarmayla ilgili ilk önerilerden biri Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* isimli, yukarıda zikrettiğimiz çalışmasında ortaya konuldu. Ali Bulaç'ın da kendine kültürel İslâm'ı daha fazla yakıştırmasıyla birlikte siyasallığa karşı İslâmcı kanatta bile bir olumsuzlamanın baş göstermesi, ilginç bir hal aldı. Oliver Roy'un *Siyasal İslâm'ın İflası (İstanbul: Metis, 1991)*, Muhammed Said el-Ashmavi'nin *İslâm'a Karşı İslâmcılık* (İstanbul: Milliyet, 1996) gibi isimlerle tercüme edilen kitaplar, siyasal İslâm'a karşı kültürel İslâm'ı savunurken bilmeden aslında siyasetin kendisini kötülemeye, lanetlemeye yönelmiş oldular. Kültürel İslâm ve siyasal İslâm arasındaki ilişkileri bu sefer siyasal olan lehine özel bir dosya sayısıyla tekrar ele alan *Tezkire* dergisinin 14-15. sayısı, Nuray Mert'in "yaşasın siyaset" tavrıyla nitelenebilecek bir yaklaşımı benimsedi. Yine de sosyal bilimlerin çalışma düzenine uyarak siyasal ve kültürel ayrımını kabullenerek bu alanda ortaya konulan literatür hakkında bir kaynakça bilgisini görmeye devam edelim.

Zerrin Kurtoğlu'nun *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul: İletişim, 1999) isimli çalışması, İslâm'ın siyasî düşünce tarihine retrospektif okumalarla günümüzün bazı siyasal sorunlarını yansıtmaya çalışan derli toplu bir eser. Türkiye'de İslâm'ın siyasî görünümü konusunda en erken akademik çalışmalardan biri Binnaz Toprak tarafından *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden, 1981) isimli çalışmasında yapılmıştır. Türkiye'deki İslâm'ın kültürel profili için Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmaları en iyi kaynaklardan. Burada özellikle *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim, 2000) isimli eserini zikredebiliriz. Amerikalı ünlü Türkiyatçı Howard Reed'in Türklerin günlük hayatında İslâmiyet'in yerini irdelediği bir dizi çalışmanın bazı makaleleri (1956) Davud Dursun'un derlediği *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* başlıklı kitapta yer aldı (İstanbul: İnsan, 1995) Gündelik hayat içinde İslâmî kimliğin oluşumunun anlamlandırıldığı son z...nanlarda yayımlanan iyi bir derleme için Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber'in derlediği *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey* (Londra, New York: I.B. Tauris) isimli kitaba bakılabilir. Bu eser de Türkçe'ye *Kültürün Fragmanları* (İstanbul: Metis, 2003) başlığı altında çevrildi. Yine Saktanber'in *Living Islam, Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey* (Londra, New York: I. B. Tauris, 2002) isimli kitabı İslâm'ın metinsel boyutundan ziyade cinsiyet kültürü bağlamında yaşanan boyutundan yola çıkarak, Clifford Geertz'in *Islam Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968) isimli kitabının altında yatan temel düşünceyi yeniden-üretmiş oluyor.

Siyasal-kültürel İslâm versiyonlarının karşıtlığında kültürel boyuta dayanan bu kadar yayından sonra bu bölümde son olarak M. Hakan Yavuz'un yakın zamanda yayımlanan ve İslâm'ın Türkiye'de bir siyasal kimlik olarak ortaya çıkışını irdeleyen çalışmasını zikredebiliriz (*Islamic Political Identity in Turkey*, Londra: Oxford University Press, 2003). Yavuz, Şerif Mardin'in İslâmcı hareketlerin açıklamasındaki çevre-merkez diyalektiğine karşılık, yaşanan toplumsal değişimin ortaya çıkardığı fırsat alanlarından başarılı bir biçimde yararlanmayı, İslâmî siyasal kimliğin açılımlarının temel dinamiği olarak görüyor. Metin Heper, Heinz

Kramer ile Ayşe Öncü'nün birlikte derledikleri *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (Londra: I. B. Tauris, 1993) isimli çalışma da Türkiye'de İslâmcı siyasal kimliğin oluşumunun siyasal ve sosyolojik dinamiklerini anlamak açısından kaydedilmesi gereken diğer bir eser.

İSLÂMCILIK VE DEMOKRASİ

Türk siyasal hayatında demokrasinin tarihi ile İslâmcılığın yeni dönemin tarihi eş zamanlı bir tarihtir. Demokraside ilerleme kaydedildikçe İslâmcı hareketin de inkişaf ettiğini görmek bir tesadüf değildir. Burada İslâmcılığın dinamiklerinin büyük ölçüde demokratikleşmede saklı olduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan İslâm'ın demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmadığına dair, her ikisinin epistemolojik veya kültürel temellerinin birbirine olan uyum veya uyumsuzluğu, sıkça soruşturma konusu yapılmıştır. Bu konuda oluşmuş olan geniş literatürün bir kısmı İslâmî açıdan demokrasinin meşru bir yönetim olup olmadığını sorgularken, bir kısmı da demokrasi tarihimiz içindeki çeşitli gelişme veya kırılmalara eşlik eden İslâmcılığın halleri üzerine çalışmalardan oluşmaktadır.

Daha erken dönemlerde, demokrasinin Tek Parti döneminin baskılarına karşı bir imkân olarak görüldüğü dönemde Ahmed Hamdi Akseki'nin "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları" (*Sebîlürreşad*, cilt: 2, sayı: 48, Haziran 1949) isimli yazısı İslâmcıların demokrasiye bakışlarını en iyi ifade eden metinlerden biri olmuştur. İslâm'ın demokrasiyi aşan, daha yüksek bir gayeye sahip olduğunu vurgulayan çalışmalarsa daha sonraki İslâmcı bir söylemin ifade yollarını oluşturmuştur. Örneğin Rasim Özdenören'in *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (İstanbul: İnsan, 1985) isimli kitabı İslâmcılığın birçok konudaki görüşlerinin yanısıra özellikle demokrasiyi aşan daha güçlü bir hayat tarzını hedeflediğini anlatan, bir manifesto rolü oynamıştır. Ali Bulaç'ın *İslâm ve Demokrasi, Teokrasi ve Totalitarizm* (İstanbul: Beyan, 1993) isimli kitabı İslâmcılığın demokrasiye bakışını yansıtan bir çalışmadır. *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 1994 yılında yayımladığı "Bir Arada Yaşamanın Formülü Nedir: Medine Vesikası" başlıklı dosya sayısı da (sayı: 5), İslâmcıların doksanlı yıllarda demokrasiye sundukları alternatif olarak Medine Vesikası'yla ilgili tartışmaları içeren iyi bir koleksiyondur.

Kuşkusuz Türk Demokrasisinin bu çerçevede iyi bilinmesinde fayda vardır. Bunun için Feroz Ahmed'in *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980* (çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 1994) isimli kitabı bu alanda yapılmış en iyi çalışmalardandır. 28 Şubat sürecinden sonra demokratik yollarla başarılı olmuş bir siyasal hareket olarak İslâmcılığa yönelen postmodern darbe, demokrasinin muhtevasını da, bunun Türkiye'deki uygulamasını da, hatta İslâmcı söylem ve siyasetin muhtevasını da yoğun bir tartışmanın gündemine getirdi. Bu alanda yayımlanmış en iyi metinlerden biri olarak Nuray Mert'in *İslâm ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı* (İstanbul: İz, 1998), Ali Bayramoğlu'nun *Türkiye'de İslâmî Hareket Sosyolojik Bir Bakış 1994-2000* (İstanbul: Patika, 2001) isimli çalışması ile Etyen Mahçupyan'ın *Batı'dan Doğu'ya, Dünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim* (İstanbul: Patika, 2000) isimli kitabı zikredilmelidir.

Ruşen Çakır'ın *Ne Şeriat ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak* (İstanbul: Metis, 1997) isimli kitabına da bu sürecin dokümanter bir arşivi olarak bakılabilir. Doğan Duman'ın *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslâmcılık* (İzmir: Dokuz Eylül, 1999) isimli kitabı da aynı belgeselliğin daha akademik versiyonunu sunuyor.

DİN, LAİKLİK VE İSLÂMCILIK

Türkiye'de İslâmcılığın en önemli çatışma ve gerilim alanlarından birinin laiklik olması tabii ki çok doğaldır. Bütün talepleri itibariyle dinsel olan İslâmcılığın, taleplerinde nereye kadar gidebileceği, laik bir sistem içinde bu taleplerin ne kadar karşılanabileceği, hep yoğun bir siyasal tartışma alanını peşinen varsaymak zorundadır. Laiklik, esas itibariyle denilebilir ki İslâmcı hareketin Türkiye'deki en önemli varoluş koşullarından biridir. Laiklik veya laikleşme olmasaydı belki de İslâmcılık diye bir şey de olmazdı. İslâm'ın siyasal temsili veya İslâm'ın siyasete etkisi zaten doğal yollarla olup gitmeye devam ediyor olacaktı. Laikliğin İslâm'ın varoluş alanına müdahil olan boyutu, İslâm'ın siyasal bedenini temellük etmeye yöneldikçe, İslâm adına bir reaksiyonun oluşması, İslâmcılığın muhtevasını oluşturmuştur. En azından Türkiye örneği için İslâmcılığın siyasal söyleminin içeriği büyük ölçüde laikliğe karşı bir tartışma ile doldurulmuştur. Kuşkusuz başka zeminlerde bu muhteva bir anti-kolonyalizm, bir sosyal adaletçilik veya bir ah-

lakçılık vurgusuyla daha fazla doldurulуyor olabilir.

Diğer yandan, laikliğin bir siyasal düzen olarak dayatıldığı durumlar ile toplumsal ve tarihsel değişimin bazı dinsel kurumlar veya davranış örüntüleri üzerindeki etkisi üzerinde işleyen bir laikleşme arasında bir ayırım yapmak gerekiyor, ki sosyologlar genellikle bu ayırımı yaparak çözümlemelerine başlarlar. İşin ikinci boyutuyla ilgili tartışmalar esasen modernleşmeyle ilgilidir. Modern hayatın herhangi bir siyasî dayatma olmasa da kendiliğinden dayattığı bazı koşullar vardır. Bu koşullara karşı nasıl direnileceğini sadece İslâm'ın değil bütün dinlerin sorunu olmaktadır. Burada Türk İslâmcılığının düşünce ve siyaset seyrinde karşılaştığı bir sorun olarak laiklikle olan ilişkilerin çerçevesini çizebilecek bir kaynakçayı işaret etmemiz gerekirse, ilk etapta altmışlı yıllar itibariyle İslâmcıların artık verili olarak kabul etmiş oldukları bir siyasal düzen içerisinde kendi koşullarına asgari uyabilecek bir sistem için önerilerini en iyi ifade eden, bunu en iyi formüle eden metin olarak Ali Fuat Başgil'in *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur, 1954) isimli eserini zikretmemiz lazım. Laiklikle ilgili daha popüler bir yaklaşım için birçok örnek olmakla birlikte en tipik örneklerden biri olarak Sadık Albayrak'ın *Türkiye'de Din Kavgası'na* (İstanbul: İleri Sanat Matbaası, 1973, İstanbul: Şamil, 1984 [4. Baskı]) bakılabilir. Ellili ve altmışlı yıllarda Türkiye'deki laikliğin sosyolojik temelini ve Türk Müslümanlarının günlük hayatlarında laikliğin gelişimiyle ilgili yabancı bir dizi makale yayınlandı. Aralarında Howard A. Reed ile antropolog Paul Stirling'in de bulunduğu bu bilim adamlarının makaleleri alanında klasikleşmiş referans metinler olmuştur. Bu yazıların önemli bir kısmı Davut Dursun'un derleyip çevirdiği *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* isimli kitapta toplanmıştır (İstanbul: İnsan, 1995). Niyazi Berkes'in yukarıda değindiğimiz *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (*The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998) başlıklı klasik eseriyle yine Bernard Lewis'in değindiğimiz *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev: Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970/1991) isimli eserini laiklik bağlamında yeniden değinmek gerekiyor.

Kuşkusuz Türkiye'de din, modernleşme ve laikliğin sosyolojik açıklaması için en öncelikli olarak bakılması gereken metinler Şerif Mardin'in çalışmalarıdır. Daha önce Türk modernleşmesi ve Türk İslâmcılığının genel sosyolojisi bağlamında değindiğimiz bazı çalışmalarına ilaveten burada bilhassa zikredilmesi gereken çalışmaları *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim, 1995 [4. Baskı]) adıyla, makalelerinin derlemesinden oluşan kitap ile alanında klasikleşmiş olan *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim, 1993 [6. Baskı]) isimli kitabıdır.

Laiklikle ilgili çalışmalar, doksanlı yıllarda İslâmcı hareketin, somut düzeyde bir İslâmcı partinin gözle görünür başarılarıyla birlikte canlanmasından sonra apayrı bir ivme ve istikamet kazandı. Bu alanda yeni ciddi çalışmalar da yapıldı. Elisabeth Özdalga'nın yukarıda kadın, başörtüsü hareketi bağlamında değindiğimiz *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Quadrant, Richmond Surrey: Curzon, 1999; Türkçesi *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998) isimli çalışması Türk laikliğiyle ilgili bir kaynakçada da ihmal edilmemesi gereken tezler içeren bir çalışma. Andrew Davison'un bilhassa Türk modernleşmesinin teorisyenlerinden sayılan Ziya Gökalp'in düşünceleri üzerinde odaklanan *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme* (İstanbul: İletişim, 2002) başlıklı çalışması Türk siyasî sistemine hiç denenmemiş bir yaklaşımı benimsemekle ilginç ve kendine özgü bir yaklaşım kulvarı açıyor. Richard Tapper'in eski eşi ve daha önce Tapper soyadı ile yazan Nancy Lindisfarne'ın Türkiye'de laiklik ve gündelik hayatın buluştuğu yeri antropolojik açıdan çok iyi sergileyen *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği* başlıklı çalışması, ampirik zeminde Eğridir kasabasında yaptıkları saha araştırmasına dayanıyor. Kitap yakınlarda çevrilip Türk okuyucusuna kazandırıldı (İstanbul: İletişim, 2003). Yael Navaro-Yashin'in *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (University of Princeton Press, 2002) isimli çalışması da bu konudaki son yayınlardan. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito'nun birlikte derledikleri *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (New York: Syracuse University Press, 2003) isimli çalışma da Fethullah Gülen hareketiyle ilgili değişik yönlerden incelemeler özelinde, Türkiye'deki laikliğin yeni çatışma ve gerilim vesilelerine dikkat çeken iyi bir çalışmadır.

EKONOMİ POLİTİK, SOSYALİZM VE SOL

Türkiye'de İslâmcılığın yetmişli yıllardaki, patlama seviyesindeki yükselişi İran Devrimi'yle birlikte yaşandıysa, bunda bir devrim düşüncesinin sosyalizmin tekelinden kurtarılmış olmasının büyük bir payı vardı. Bu esnada gelişen İslâmcı söylemin önplana çıkan yanı sosyal adaletçi, eşitlikçi, hatta bir ölçüde sosyalizan vurguları olmuştur. Bazı milliyetçi ve muhafazakâr kesimlerin İslâmcı kesimlere karpuz benzetmesi eşliğinde yönelttikleri "yeşil komünist" suçlamasının bir karşılığı da vardır. Aslında İslâmcılığın sosyalist yanı o kadar da yeni sayılmazdı. Daha altmışlı yıllardan itibaren çevrilmeye başlayan Müslüman Kardeşler hareketinin önde gelenlerinin kitapları, örneğin Seyyid Kutub'un *İslâm'da Sosyal Adalet* ile *İslâm ve Kapitalizm Uyuşmazlığı* isimli kitapları; Mustafa Sibai'nin *İslâm Sosyalizmi* isimli kitabı Türk İslâmcılığına güçlü bir İslâm sosyalizmi aşısı yapmıştır. Bizzat Nurettin Topçu'nun Anadolu İslâm Sosyalizmi tarzı kurguları zaten bunun oldukça yerli bir köke de sahip olduğunu gösteriyordu. Bu kitapların ilk etapta Nurettin Topçu'nun yönetimindeki Hareket yayınları tarafından Türk okuyucusuna sunulmuş olması da bu anlamda bir tesadüf değildir. Bu kitapların bazı baskıları Cağaloğlu yayınları tarafından yapılmıştır. Hareket Yayınları'ndan çıkan baskıların Yaşar Nuri Öztürk'e ait müstear isimlerle çevrilmiş olması dikkat çekicidir. Daha sonra CHP içinde siyasî hayatına devam edecek olan Yaşar Nuri'nin Genel Başkanına telkin ettiği İslâm sosyalizmi temalarının Seyyid Kutub'a ve Nurettin Topçu'ya aynı anda uzanan referansları olduğuna dikkat çekilmelidir.

İslâm ve sosyalizm arasındaki ilişkileri sosyalist kesim genellikle meşhur 6. Filo protestoları dolayısıyla yaşanan "Kanlı Pazar" vakasıyla hatırlamaya eğilimlidir. Oysa aynı günlerde İslâmcı kesimden bilhassa Nurettin Topçu ile Sezai Karakoç'un bu olayları sosyalistlerin lehine yorumlayan ve bu olaylara yaklaşımda İslâmcı bir tavrın asla 6. Filo'nun Türkiye'ye gelişini onaylamak olamayacağını söyleyerek bu gelişi protesto eden gençleri kutlayan ifadeleri görmezden gelinmiştir. Nurettin Topçu'nun bu yöndeki ifadeleri *Devlet ve İradenin Davası* (İstanbul: Dergah, 2002) isimli kitabında yer alıyor.

Kuşkusuz İslâmcılığın sosyalizmle ilgili yaklaşımının bir çeşit İslâm sosyalizmi üretmeyi hedefleyen yanı kadar onu aşmak, hatta onun içerdiği bütün olumlu değerlere zaten sahip olma iddiasına dayandığı için, hem bir alternatif hem de bir eleştiri de içeriyordu. Bu anlamıyla İslâmcılığın bir ekonomi-politiğe sahip olup olmadığı sorusu sosyalist bakış açısından ifade edilebilecek bir sorudur. Buna nasıl cevap verilirse verilsin, İslâmcıların İslâm'ın kaynaklarına referansla güçlü bir ekonomik adalet ve düzen önerisi içerisinde oldukları açıktır. Sezai Karakoç'un *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Diriliş, 1977) isimli kitabı uzun yıllar İslâmcı gençliğin ekonomiyle ilgili görüşleri konusunda bir çeşit manifesto değeri taşımıştır.

İslâmcı hareketin veya söylemin ekonomik boyutuyla ilgili pratiği, her şeyden önce Refah Partisi'nin kapatılmasına da yol açan *Adil Düzen* yaklaşımıyla temayüz etti. Diğer yandan Millî Görüş hareketinin Anadolu Kaplanları olarak nitelenen yeni yükselen burjuva sınıfsal tabanının dayandığı değerler dolayısıyla da İslâm ile ekonomi dolayısıyla kurulan söylemler ayrıca dikkat çekmeyi hak etmiştir. Bu alanda da aydınlatıcı birkaç çalışmaya değinmek gerekiyor. Her şeyden önce Ayşe Buğra'nın Türkiye'de yeni-sağ hareketi üzerine incelemeleriyle başlayan yeni işadamı sınıflarıyla ilgili incelemelerinin İslâmî kesimi de kapsayan boyutu çok açıklayıcı çerçeveler sunuyor. Bu konuda Buğra'nın *Islam in Economic Organizations* (İstanbul: Friedrich Ebert Stiftung, 1999) isimli kitabına bakılabilir. Söz konusu yeni İslâmcı burjuva oluşumunun daha iyi anlaşılabilmesi için dayandığı tarihsel-kültürel kökenlere gitmek gerekirse Ahîlik incelemeleri bu konuda çok uygundur. Ahîlikle ilgili Neşet Çağatay'ın meşhur kitabı *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1974) isimli kitabı bu alanda klasik bir eserdir. Bu iki tarihsel olayın iyi bir uygulaması ve özelde MÜSİAD yoluyla dernekleşmiş olan İslâmî kesimin işadamları üzerinde yapılmış çok iyi bir sosyolojik araştırma için Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Şennur Özdemir'in *Religious and Socio-Economic Transformation of Turkey: The Case of the MÜSIAD The Independent Industrialists and Businessmen's Association* (Ankara: Yayımlanmamış Doktora tezi, ODTÜ, 2001) isimli çalışmasıyla Ömer Demir'in *İktisat ve Ahlak* (Ankara: Liberte, 2003) isimli kitabına bakılabilir. Özdemir'in çalışmasının bir yönü işverenler sendikasıyla ilgiliyken bu ciltte ve başka yerlerde yayımlanan çalışmaları da (*Tezkire*, sayı

30, Ocak-Şubat 2003) İslâmcı işçi sendikası Hak-İş'i ele alıyor. Aynı anda hem bir işveren sendikası hem de bir işçi sendikası üzerinde bir değer kaynağı oluşturabilen İslâm'ın iktisat ahlakının kapsamlılığına dikkat çekiyor. Aynı iktisadî oluşuma daha eleştirel (hatta antipatiyle) bakan bir dizi yayın da vardır. Burada hepsini ele almak zor, ancak bir örnekleme için Y. Işık'ın *Siyasal İslâm ve Sendikalar* (Ankara: Öteki, 1996) isimli kitabıyla Timur Kuran'ın *İslâm'ın Ekonomik Yüzleri* (İstanbul: İletişim, 2003) isimli eserlerine değinebiliriz.

Kuşkusuz bu yolla İslâmcı işadamları kesiminin iş ahlakı ve değerler sosyolojisi yapılacaksa, bu alanda ünlü sosyolog Max Weber'e gitmek kaçınılmaz. Weber'in tezlerini eleştirerek Türkiye şartlarına uygun hale getirmeye çalışan ünlü Türk sosyologu Sabri F. Ülgener'in iktisat ahlakıyla ilgili bütün eserlerine, özellikle de *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Ankara: Mayaş, 1984) isimli eserine mutlaka bakılmalıdır.

SONUÇ

Bu kaynakça çalışmasında İslâmcılık üzerine yayımlanmış bütün çalışmalara yer vermemiz tabii ki mümkün olmadı. İslâmcılık, küreselleşme sürecinde ilerleme kaydedildikçe, çağımızın en önemli siyasî hareketlerinden biri olarak inkişaf etmeye yüz tutmakta, bu ölçüde de sosyolojik ilginin konusu olmaya devam etmektedir. 11 Eylül olayları dolayısıyla dünya gündemine trajik bir biçimde gelen İslâm üzerine, Batı'daki herhangi bir kitapçıda daha önce olanın on katı kadar bir yer ayrılmış durumda. Her gün yeni yayınlar çıkmaktadır. Ortaya çıkan kitapların büyük çoğunluğu insanların popüler meraklarına, hızla tüketilebilecek seri ürünler olmaya yönelmektedir. Olan biteni anlatmaktan ziyade, insanların bazı korkularına, kafalarının içindeki mitolojik arketiplere, komplekslerine hitap eden bir yaklaşımı benimsemektedirler. Sadece bu alanda yayınlanan kitapların başlıkları üzerinde bir inceleme bile bu pazarın nasıl bir mantıkla işlediğine dair çok ilginç sonuçlar çıkarmamıza yol açabilir.

Burada tasnif ettiğimiz bazı konulara göre, İslâmcılığın Türkiye'yle ilgili olanı üzerinde yapılmış ve mümkün mertebe kitap olarak ortaya çıkmış birinci derecede ilgilenilmesi gereken bir kaynakçaya işaret etmeye çalıştık. Belli konularda yapılmış yayınlarla ilgili mümkün mertebe, az da olsa içerikle ilgili de bazı değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Bu yanıyla, bu kaynakça yoluyla hem İslâmcılığın belli konulardaki düşüncelerin çeşitlenmesi hakkında hem de bu çeşitlenme üzerine yapılmış sosyolojiler hakkında okuyucu bir ön fikir edinebilir.

Esasen Türk İslâmcı siyasî düşüncesinin belki de diğer siyasî düşüncelere göre uluslararası karşılıklarıyla paylaşabildiği çok daha fazla şey olması itibariyle, belli konulardaki çeviri yayınların karşılaştırılabilir bir etkisi olsa da, çok gerekli olanların dışında bu tür yayınları katmaktan kaçındık. Yabancı dilde yapılmış veya çevrilmiş kitaplar Türkiye'yle doğrudan veya dolaylı da olsa ilgili ise, onları bu kaynakçanın kapsamına almaya çalıştık. Kaynakça her zaman canlı bir bünyeye sahiptir. Yeni yayınlar, ulaşılamayanlar, hatırlanamayabilenler ve yer darlığından dolayı temas edilemeyenlerden dolayı tabii ki alternatif olarak daha kapsamlısı her zaman ortaya konulabilir. Okuyucuya bu kaynakçanın kapsamındaki son görev olarak bu ciltte yer alan genel kaynakçaya da bir göz atmasını tavsiye ediyoruz. İslâmcılıkla ilgili birçok konuya değinen yazıların her birinin konusuyla ilgili en iyi kaynaklara ulaşmış olduklarını varsayarsak, bütün bu makalelerin ortak kaynakçasının görece daha güçlü olacağı takdir edilebilir.

Kaynakça

A. Ahmed Ebu Süleyman, *Islam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Koru, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Abbas, Mahmud el Akkad, *Abkariyyutu'l-Islah ve't-Ta'lim*, Beyrut, 1971.

Abdürrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, Arapça'dan çeviren: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1927 [Birleşik, İstanbul, 1995].

Abu-Rabi, İbrahim M., *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. A. Demirci, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.

Acar, Feride, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* içinde, der. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Acar, Feride, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey", *Islam in Modern Turkey* içinde, der. R.L. Tapper, IB Tauris, Londra, 1991.

Acar, Feride, "Women and Islam in Turkey", *Women in Modern Turkish Society* içinde, der. Ş. Tekeli, Zed Books Ltd., Londra, New Jersey, 1995.

Açıklamalı Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı, Diyanet Yayınları, Ankara, 1980.

Adams, Charles J., "Mevdudi ve İslam Devleti", *Güçlenen İslam'ın Yankıları* içinde, der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Adorno, T. W., *The Jargon of Authenticity*, Almanca'dan çev. K. Tarnowski ve F. Will, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1973.

Afetinan, A., *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazmaları*, TTK Basımevi, Ankara, 1988.

Ağaoğlu, Ahmet, *Serbest Fırka Hatıraları*, Baha Matbaası, İstanbul, 1969.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993 [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, 2002].

Ahmad, Feroz, *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 1994.

Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Ahmed, Hurşid, "İslam ve Demokrasi", *Altınoluk*, Ocak, Şubat, Mart, Nisan, 1998.

Ahsan, Muhammad, *Islam: Faith and Practice*, The Islamic Foundation, Leicester, 1977.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yayınları, Ankara, 1976.

Akdoğan, Yalçın (der.), *21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar*, Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 1996.

Akdoğan, Yalçın, *Siyasal İslam - Refah Partisi'nin Anatomisi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.

Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakâr Demokrasi*, AK Parti Yayını, Ankara, 2003.

Akdoğan, Yalçın, "Din ve Siyasetin Problemli Birlikteliği", *Yeni Şafak*, 19 Ocak 2004.

Akel, Ali, *Erbakan ve Generaller*, Şura Yayınları, İstanbul, 1998.

Akgül, Mehmet, *Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.

Akgün, Birol, "Twins of Enemies: Comparing Nationalist and Islamist Traditions in Turkish Politics", *Middle East Review of International Affairs (MERIA)*, sayı: 2, 1997.

Akman, Nuriye, "Fethullah Gülen'le Röportaj", *Sabah*, Ocak 25-30, 1995.

Aköz, Emre, "Beyaz Türkler Seninle Gurur Duyuyor" *Milliyet Pazar*, 18 Ocak 1998.

Aksay, Ömer, "Eskiz Defteri II- Sezai Karakoç", *İkindiyazıları*, sayı: 127, 1993.

Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm: Fıtrî, Tabiî ve Umûmî Bir Din'dir*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, İstanbul, 1943.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Batınîler ve Karmatîlerin İç yüzü*, çev. İ. H. Erzen, Diyanet Yayınları, 1948.

Akseki, Ahmet Hamdi, "Müslümanlıkta Demokrasi Esasları", *Sebîlürreşad*, sayı: 48, 1949.

Akseki, Ahmet Hamdi, "Dinî Müesseselerimiz Hakkında Bir Rapor", *İslâm*, cilt: 3, sayı: 10, 1960.

Akşener, Meral, "söyleşi", *http://www.derinanadolu.com*.

Akşit, Bahattin, "Imam-Hatip and Other Secondary Schools in the Context of Political and Cultural Modernization in Turkey", *Journal of Human Sciences*, sayı: V/I, 1986.

Akşit, Bahattin, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", *Islam in Modern Turkey* içinde, der. R. L. Tapper, IB Tauris, Londra, 1991.

Akşit, Bahattin, "Türkiye'de Kent-Köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış", *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları* içinde, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1998.

Akşit, Bahattin, M. Şen ve M. K. Coşkun, "Modernleşme ve Eğitim: Ankara'daki Ortaöğretim Okullarındaki Öğrenci Profilleri", *Mübeccel Kıray İçin Yazılar* içinde, der. F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

Akşit, Bahattin, B. Tabakoğlu, A. Serdar ve Ç. Adem, "Türkiye'de Sınıfsal ve Sınıfları Kesen Toplumsal Hareketler, Devlet ve Toplum", *Yeni Sosyolojik Arayışlar: Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma-Çatışma ve Bütünleşme* içinde, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 2001.

Akşit, Bahattin, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar," *Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar/Görüşler, Yorumlar/Eleştiriler ve Tartışmalar* içinde, der. İ. Tekeli, S. Ç. Özoğlu, B. Akşit, G. Irzık ve A. İnam, Türkiye Bilimler Akademisi Yayını, Ankara, 2002.

Akşit, Bahattin, B. Tabakoğlu ve A. Serdar, "Ulus-Devlet, Cemaatçi Kültür Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum", *Cumhuriyet Döneminde Siyasal Düşünce ve Modernleşme, VII. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi* içinde, der. A. Alpay Dikmen, İmaj Yayıncılık, Ankara, 2002 (a).

Akşit, Bahattin, B. Tabakoğlu ve A. Serdar, "Türkiye'de Sivil Toplum Söylemleri", *STK'lar, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler, XI. STK Sempozyumu* içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002 (b).

Akşit, Bahattin, B. Tabakoğlu ve A. Serdar, "Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler", *Kültür ve Modernite* içinde, der. Gönül Pultar, Emine İncirlioğlu ve Bahattin Akşit, Türkiye Kültür Araştırmaları ve Tetragon Yayınları, İstanbul, 2003.

Akşit, Bahattin, K. Cengiz, Ö. Küçükkural ve U.U. Tol, "Türkiye ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, 'Mivil' ya da 'Tivil' Toplum", *Sivil Toplum*, cilt: 1, sayı: 3, 2003.

Aktaş, Cihan, *Kılık-Kıyafet ve İktidar I-II*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1989.

Aktaş, Cihan, *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992.

Aktaş, Cihan, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1995.

Aktaş, Cihan, *Şark'ın Şiiri İran Sineması*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1998.

Aktaş, Cihan, "Kahır Örtüleri", *Yeni Şafak*, 6 Ağustos 1999.

Aktaş, Cihan, *Bacıdan Bayana-İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.

Aktaş, Hüsnü, "Soruşturma: Türkiye'de İslami Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Aktaş, Melahat, *Savaş Çağrısı-İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980.

Aktay, Yasin, "Modernlik Durumumuza Dair", *Tezkire*, sayı: 3, 1992.

Aktay, Yasin, *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

Aktay, Yasin, "Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik", *Tezkire*, sayı: 14-15, 1998.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Aktay, Yasin, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, sayı: 3 2000.

Aktay, Yasin, "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu", *Tezkire*, sayı: 17, 2000.

Aktay, Yasin, "Siyaset Sonrası Şartlarda Liberalizmi Tartışmak", *Tezkire*, sayı: 24, 2002.

Aktay, Yasin, "İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık*, editör: Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Aktay, Yasin, "Diaspora and Stability: Constitutive Elements in a Body of Knowledge", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, der. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, New York, 2003.

Akyol, Taha, *Tarihten Geleceğe*, Ocak Yayınları, Ankara, 1983.

Al-Ahsan, Abdullah, *Ummah or Nation?*, Islamic Foundation, Londra, 1992.

Al-Ashmawy, Muhammed Said, *Islam'a Karşı Islamcılık*, çev. S. Özbudun, Milliyet Yayınları, Istanbul, 1993 .

Al Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso, Londra, 1994 [Al-Azmeh, Aziz, *Islâmlar ve Modernleşmeler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, Istanbul, 2003].

Albayrak, Sadık, *Türkiye'de Din Kavgası*, İleri Sanat Matbaası, Istanbul, 1973.

Albayrak, Sadık, *Türkiye'de İslâmcılık-Batıcılık Mücadelesi*, Risale, Istanbul, 1990.

Albayrak, Sadık, "Eşref Edip Fergan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, cilt: 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Istanbul, 1995.

Albayrak, Halis, "Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Albayrak, Abdullah, *Sosyal Değişim Sürecinde Risale-i Nur Hareketi*, Nesil Yayınları, Istanbul, 2002.

"Ali Bulaç'la Röportaj", *Yeni Şafak*, 19 Aralık 1999.

Ali Kırca ile Siyaset Meydanı: Türkçe İbadet, Sabah Kitapları, Istanbul, 1998.

Alkan, Haluk, *Türkiye'de Baskı Grupları: Siyaset ve İşadamı Örgütleri (Odalar, TÜSIAD, MÜSIAD)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Istanbul, 1998.

Altan, Mehmet, *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey Yayınları, Istanbul, 2001.

Althusser, Louise, *Ideoloji ve Devletin Ideolojik Aygıtları*, çev. Mahmut Özışık ve Yusuf Alp, İletişim Yayınları, Istanbul, 1994.

Altun, Fahrettin, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Yöneliş Yayınları, Istanbul, 2002.

Ammara, Dr. Muhammed, *El-Islam ve'l mer'e fi re'yi'l Imam Muhammed Abduh*, Müesseset'ül Arabiyyeti Ri'd- Dirasat ve'n Neşr, Beyrut, 1980.

Anlaroğlu, Fehmi, "Hizb-üt Tahrir," *Yol*, 28 Ağustos 1967 (a).

Anlaroğlu, Fehmi, "Yine Onlar," *Yol*, 22 Ağustos 1967 (b).

Anouar, Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*, Duke University Press, Chappel Hill, 2000.

Arabacı, Caner, "Sebîlürreşad'ın Cumhuriyet ve Yeniliklere Bakışı", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 1/13-23, Temmuz 1999.

Arai, Masami, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, E. J. Brill, Leiden, 1992 [Türkçesi: *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, Istanbul, 1994].§

Aral, Berdal, "Dispensing with Tradition?: Turkish Politics and International Society During the Özal Decade, 1983-93", *Middle Eastern Studies*, sayı: 37, 2001.

Arar, Ismail, *Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı (16/17 Ocak 1923)*, Burçak Yayınevi, Istanbul, 1969.

Aras, Bülent ve Ömer Çaha, "Fethullah Gülen and his Liberal 'Turkish Islam' Movement", *Middle East Review of International Affairs*, sayı: 4, Aralık 2000.

Arat, Yeşim, "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey", *MuslimWorld*, sayı: 80, 1990 (a).

Arat, Yeşim, "Feminism and Islam: Considerations on the Journal *Kadın ve Aile*" *Women in Modern Turkish Society* içinde, der. Şirin Tekeli, Zed Books Ltd., Londra, New Jersey, 1995 [Türkçesi: "Feminizm ve Islâm: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* içinde, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, Istanbul, 1990 (b)].

Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Y. Aktay-C. Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

Arslan, A., *Ibn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, Istanbul, 2000.

Arslan, Hüsamettin, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat*, sayı: 18, 1989.

Arslanpay, Nail, *Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması 1924-1973*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973.

Asad, Talal, "Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair", *Genealogies of Religion* içinde, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 1993.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Atacan, Fulya, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities", *Middle Eastern Studies*, sayı: 3, 2001.

Atalay, Beşir, "Türkiye'nin Sosyal Modernleşmesi", *Modernleşme, Islâm Dünyası ve Türkiye: Uluslararası Tartışmalı Ilmi Toplantı* içinde, der. Sabri Orman, Ensar Neşriyat, Istanbul, 1999.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, haz. H. V. Velidedeoğlu, Çağ Yayınları, İstanbul, 2002.

Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayıncılık, Ankara, 2001.

Atilhan, Cevat Rifat ve Ahmet Emin Yalman, "Yahudi Hükümeti", *Sebilürreşad*, cilt: XI, 1957.

Augustine, Saint, *The City of God*, çev. Marcus Dods, Modern Library, New York, 1994.

Avrupa Birliği Süreci ve Müslümanlar Forumu Tebliğleri, Özgür-Der Yayınları, İstanbul, 2002.

Ayata, Sencer, "Patronage, Party and State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, sayı: 50, Kış 1996.

Aybars, Ergün, *İstiklal Mahkemeleri C I-II/ 1920-1927*, İleri Kitabevi Yayını, İzmir, 1995.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.

Aydın, Mehmet, "Risale-i Nur'da 'Kötülük' Problemi", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995.

Aydın, Mehmet, *İçe Kritik Bakış: Din, Felsefe, Laiklik*, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 1999.

Aydın, Mehmet "İslâmcılık: Hukukta", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001.

Aydın, Mustafa ve Ertan Özensel (der.), *Tarihin Sonu Mu?*, Vadi, Ankara, 2002.

Aynî, Mehmet Ali, *Ulusçuluk-Milliyetçilik*, İstanbul, 1943 [1997].

Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları A.Ş., İstanbul, 1993.

Ayvazoğlu, Beşir, *Geçmişi Yeniden Kurmak*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1987.

Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995.

Ayvazoğlu, Beşir, "Erol Güngör'ün Sanat ve Edebiyata Bakışı", *Milli Kültürler ve Küreselleşme* içinde, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Ayvazoğlu, Beşir, "Erol Güngör", *Defterimde Kırk Suret* içinde, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.

Azzam, Abdullah, *Tevbe Suresinin Gölgesinde Cihad Dersleri*, çev. Tercüme Heyeti, Buruc Yayınları, İstanbul, 1997-1998.

Badıllı, Abdülkadir, *Bediüzzaman Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayat*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1990.

Balcı, Bayram, *Les écoles privées de Fethullah Gülen en Asiecentrale Missionnaires de l'Islam ou hussards de la turcité?*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, IEP Université Pierre Mendès France, Grenoble, 2000.

Balcı, Bayram, "Fethullah Gülen's Missionary Schools", *ISIM Newsletter*, 9 Ocak 2002 (a).

Balcı, Bayram, "Orta Asya'da Fethullah Gülen'in Neo-Nurcu Okulları: Yerleşmeleri, İşleyişleri ve Eğitim Yoluyla Aktardıkları Mesajın Doğası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 93, 2002 (b).

Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987.

Barry, N., "Sivil Toplum, Din ve İslâm", *İslâm, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi* içinde, der. Ömer Demir, Liberte Yayınları, Ankara, 1999.

Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

Başar, Ahmed Hamdi, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, İstanbul, 1945 [A.İ.T.İ.A Yayınları, Ankara, 1981].

Başer, Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1999.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1954.

Baykan, Ayşegül, "Nezihe Muhittin ve Kadınlar Halk Fırkası", *Kadınlar Olmadan Asla* içinde, Sabah Yayınları, İstanbul, 1998.

Bedran, Margot, "Two Hands Are Better Than One", *Al-Ahram Weekly*, 7-13 Mart 2002.

Bedruddin ez Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, haz. Bünyamin Erul, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.

Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1996.

Bendix, R., *Work and Authority in Industry: Ideologies of Management in the Course of Industrialization*, Harper Torchbooks, New York ve Evanston, 1963.

Berger, Peter, "Sekülerizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce*, sayı: 14, Yaz 1999.

Berger, Peter, "Sekülerizmin Gerilemesi," *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde, derleyip çeviren: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Berk, Bekir, *Türkiye'de Nurculuk Davası*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1975.

Bassam, Tibi, *Boğaz'ın İki Yakası: Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye*, çev. S. Kabakçıoğlu, Doğan Yayınları, İstanbul, 2000.

Biesanz, M.H. ve J. Biesanz, *Introduction to Sociology*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs N.J., 1973.

Bilgin, B., *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1995.

Bilgin, Vedat, "18 Nisan Seçimleri Üzerine: Gelenekten Moderniteye Geçişin Siyasal İzdüşümü", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 55, Mart-Nisan, 1999.

Bingöllü, Sayarı ve B. Toprak, "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın* içinde, der. N.

Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1979.

Bircan, A. Burak ve Kürşat Atalar, "İslâmi Hareket: Bir Tanım Denemesi I", *İktibas*, sayı: 163, Temmuz, 1992 (a).

Bircan, A. Burak ve Kürşat Atalar, "İslâmi Hareket: Bir Tanım Denemesi II", *İktibas*, sayı: 164, Ağustos 1992 (b).

Bircan, A. Burak ve Mehmed Kürşat Atalar, *Ercümend Özkan ile İslâmi Hareket Üzerine Söyleşi*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1997.

Birlikte Yaşayabilecek miyiz?: Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Blake, C. L., "Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire", *The Middle East Journal*, sayı: 56, Sonbahar 2002.

Bolay, S. Hayri, "Bir Filozof Müfessir, Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Bolay, Süleyman Hayri, *Milli Kültürler ve Küreselleşme* içinde, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Bora, Tanıl, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998 [1999].

Bora, Tanıl, "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Batıcılık*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Boratav, Korkut, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984.

Bourdieu, Pierre, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, Kesit Yayınları, İstanbul, 1995.

Bourdieu, Pierre ve J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage Publications, Londra, 1977.

Bruinessen, Martin van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Bülent Peker, Halil Turansal, Levent Kafadar, Leyla Keskiner, Nevzat Kıraç ve Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Bruinessen, Martin van, "The Kurds and Islam", *Islamic Area Study Project* içinde, Tokyo, 1999.

Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Bruinessen, Matin van ve Hendrick Boeschoten, *Evliya Çelebi Diyarbekir'de*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran*, çev. M. Ali Sönmez, Konya, tarihsiz.

Buğra, Ayşe, "İktisat ve Ahlâk", *Toplum ve Bilim*, sayı: 41, 1988.

Buğra, Ayşe, *Devlet ve İşadamları*, çev. Fikret Adaman, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Buğra, Ayşe, *Islam in Economic Organizations*, Friedrich Ebert Stiftung, İstanbul, 1999.

Bulaç, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1976 [1987] [İz Yayıncılık, İstanbul, 1997].

Bulaç, Ali, *İslam'ın Anlaşılması Üzerine*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980.

Bulaç, Ali, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985 [1995].

Bulaç, Ali, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1988.

Bulaç, Ali, "Soruşturma: Türkiye'de İslâmi Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1990.

Bulaç, Ali, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, sayı: 37, İstanbul, 1992.

Bulaç, Ali, "İslami Bir Perspektiften Kürt Sorunu", *Kürd Soruşturması* içinde, Sor Yayıncılık, Ankara, 1992.

Bulaç, Ali, *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1992.

Bulaç, Ali, *İslam ve Demokrasi, Teokrasi ve Totaliterizm*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1993 (a).

Bulaç, Ali, "Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 3, 1993 (b).

Bulaç, Ali, "Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefis ve Kimlikler", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 4, İstanbul, 1993 (c).

Bulaç, Ali, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 5, 1994.

Bulaç, Ali, "Açık Oturum: Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, 1995.

Bulaç, Ali, "Asr-ı Saadette Medine Vesikası", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* içinde, cilt: 2, der. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995.

Bulaç, Ali, "Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, 1995.

Bulaç, Ali, "Etnik Kimlik ve Azınlıklar", *Birikim*, sayı: 71-72, İstanbul, 1995.

Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Bulaç, Ali, *Islam ve Fundamentalizm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Bulaç, Ali, "Siyasal İslam", *Umran*, sayı: 70, 2000.

Bulaç, Ali, *Din, Devlet ve Demokrasi*, Zaman Kitap, İstanbul, 2001.

Bulaç, Ali, "Sistemin Kültürel Merkezi ve Kenarı Arasında İslam", *Bilgi ve Düşünce*, sayı: 7, İstanbul, 2003.

Bulut, Faik, *İslamcı Örgütler*, Tümzamanlar Yayınları, İstanbul, 1994.

Bulut, Faik, *Kim Bu Fethullah Gülen? Dünü-Bugünü-Hedefi*, Ozan Yayınları, İstanbul, 1998.

Bulut, Nigar, "İslamcı Kadınların 'Feminist' Deneyimleri", *Tezkire*, sayı: 19, 2001.

Burchell, Graham, Colin Gordon ve Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Burleigh, Michael, *The Third Reich: A New History*, Pan Books, Londra, 2000.

Calhoun, C. J., *The Question of Class Struggle: Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Calhoun, C. J., "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination", *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, der. C. Calhoun, Blackwell, Cambridge, 1994.

Can, Eyüp, *Fethullah Gülen ile Ufuk Turu*, AD Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Can, Kemal, "'Yeşil sermaye' laik sisteme ne yaptı?", *Birikim*, sayı: 99, s. 59-65, 1997.

Caporal, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982 [çev. Ercan Eyüboğlu, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 1999].

Carrier, James G., "Introduction", *Occidentalism: Images of the West* içinde, der. James G. Carrier, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Carullah, Musa, *Hatun*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 1999.

Ceyhan, Abdullah, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, Ankara, 1948.

Cizre, Ümit, "Kemalizm, Hyper-Nationalism and Islam in Turkey", *History of European Ideas*, sayı: 18, 1994.

Cizre, Ümit, *Muhtedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Cleveland, William L., "Ataturk Viewed by his Arap Contemporaries: The Opinions of Sati, al Husri and Shakip Arslan", *International Journal of Turkish Studies*, sayı: 2, 1983.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Coşkun, Ahmet Hakan, *Ali Bulaç ile İslamcılık Üzerine*, Eylül Yayınları, İstanbul, 2001.

Crone, Patrica ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Cündioğlu, Dücane, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.

Cündioğlu, Dücane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

Çağatay, N., *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

Çağlar, Mehmet ve İbrahim Kozak Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine (Bir Oturum)*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.

Çaha, Ömer, *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2000.

Çaha, Ömer, "Türkiye'de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası", *İslâmiyat*, sayı: 4, 2001.

Çakır, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisi Gerçeğini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992 [1997].

Çakır, Ruşen, *Derin Hizbullah: İslâmcı Şiddetin Geleceği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992 [2002].

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994 [1996].

Çalık, Mustafa, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Bazı Tartışma Notları", *Teorik Denemeler* içinde, Cedit Neşriyat, Ankara, 1999.

Çalış, Şaban H., *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlılar, Özal ve Balkanlar*, Çizgi Yayınları, Konya, 2001.

Çalış, Şaban H., İhsan D. Dağı, Ramazan Gözen, *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001 (a).

Çalış, Şaban H., *Türkiye ve AB İlişkileri: Kimlik Arayışı, Politik Aktörler ve Değişim*, Nobel, Ankara, 2001 (b).

Çalış, Şaban H. ve Birol Akgün, "Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, editör: T. Bora, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çalışkan, Koray, "Özenilesi Yaşamlar, İslâmî Romanlar Üzerine Bir İnceleme" *Birikim*, sayı: 91, İstanbul, 1996.

Çalışlar, Oral, *Fethullah Gülen'den Cemalettin Kaplan'a (İslâmiyet Üzerine Söyleşiler)*, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.

Çalmuk, Fehmi, *Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüşün Güneydoğu Politikası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Çalmuk, Fehmi, *Selamün Aleyküm Komutanım*, Kim Yayınları, İstanbul, 2002.

Çamuroğlu, Reha, "Alevi Revivalism in Turkey", *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* içinde, der. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Swedish Research Institute, İstanbul, 1998.

Çapa, Ebru, "Hocanın Karısı", *Yeni Yüzyıl Yaşam*, 15 Mayıs 1998.

Çelik, Hüseyin, "Bediüzzaman Said Nursî ve İttihad-ı İslam Meşkuresi", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995.

Çelik, Ömer, "Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslam", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, 1993.

Çelik, Ömer, "Siyasal Dil'in Röntgeni", *İslâmîyat*, sayı: 2, Nisan-Haziran 2002.

Çelik, Serpil, "Şeriat Partisi Kurulmak Üzere," *İktibas*, sayı: 151, 1991.

Çetinsaya, Gökhan, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought", *Muslim World*, sayı: 89, 1999.

Çetinsaya, Gökhan, "İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, editör: Mehmet Ö. Alkan, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çevik, Süleyman, "İhmalkirina Pirsa Kurdî Binketin e", *Nûbihar*, sayı: 15, 1993.

Çevik, Süleyman, "Li Nav û Dengé Xwe Xwedî Derkevin", *Nûbihar*, sayı: 13, Ekim 1993.

Çevik, Süleyman, "Medresé ji dîn û ziman re xizmet kiriye", *Nûbihar*, sayı: 63-63, 1998.

Çiçek, Sertuğ, "Demokrasiye Karşı İslam Partisi", *Cumhuriyet*, 08 Ağustos 1991.

Çiğdem, Ahmet, "Din ve İdeolojik Düşüncenin Eklemlenmesi Sorunu: İslam ve Marksizm", *Tezkire*, sayı: 4, 1992.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epigi: "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.

Çınar, Menderes, "Yükselen değerlerin işadamı cephesi: MÜSİAD", *Birikim*, sayı: 95, 1997.

Dağı, İhsan D., *Kimlik Söylem ve Siyaset/Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

Dağı, İhsan D., *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1998.

"Davamız İslam'ın İzzet ve Şerefi Davasıdır", *Sebilürreşad*, sayı: 5, Haziran, 1948.

Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Davutoğlu, Ahmet, "Bediüzzaman ve 20. Yüzyılda İslâm Dünyasının Siyasası", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995.

Davutoğlu, Ahmet, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul, tarihsiz.

Davutoğlu, Ahmet, *Civilizational Transformation And The Muslim World*, Mahir Pub., Kuala Lumpur, 1994.

Delaney, C., *The Seed and the Soil*, University of California Press, Berkeley, 1991.

Deleuze, Gilles, *İki Konferans*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Demir, Ömer, *Küresel Rekabette Etkin Devlet*, Nobel Basım Dağıtım, Ankara, 2003 (a).

Demir, Ömer, *İhtisat ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003 (b).

Demirci, Aliyar, "27 Mayısçıların Din Siyaseti", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 45, Mart-Nisan 1997.

Demirci, İbrahim, "Nuri Pakdil'in Dil Tutumuna Bakış", *Hece*, sayı: 85, 2004.

"Demokrasi ve İslam", *Yeni Şafak*, 21 Aralık 1997.

"Demokraside Allaha İman", *Sebilürreşad*, sayı: 94, Ocak 1951.

Derrida, Jacques, *Positions*, Athlone, Londra, 1987.

Dünyada Ali Şeriati, çev. Yasin Demirkıran, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Derrida, Jacques, *Other Headings: Reflections on Today's Europe*, çev. P. Brault ve M. B. Naas, Indiana University Press, Bloomingston, 1992.

Deveci, İbrahim Ethem, *Ben Dindar Bir Cumhuriyetçiyim*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1994.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, İstanbul, 1982.

Dilipak, Abdurrahman, "Soruşturma: Türkiye'de İslâmi Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Dilipak, Abdurrahman, *Bir Başka Açıdan Kadın*, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.

Dilipak, Abdurrahman, "Başlıksız", *Kürd Soruşturması* içinde, Sor Yayıncılık, Ankara 1992.

DiMaggio, P., "Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of U.S High School Students", *American Sociological Review*, sayı: 47, 1982.

Dinçer, Nahid, *1913'ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1974

[1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, Şule Yayınları, Istanbul, 1998].

Dinçer, Ömer, "21. Yüzyıla Girerken Dünya ve Türkiye Gündeminde Islam", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 12, Istanbul, 1995.

Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu, Cem Vakfı Yayınları, Istanbul, 1998.

Diriklik, Salih, *Fleşbek: Türk Sinema TV'sinde İslâmi Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar VI*, Söğüt Ofset, Istanbul, 1995.

Doğan, Ahmet, "Erol Güngör'ün Milliyetçilik Anlayışı", *Dolunay*, sayı: 18, Haziran 1987.

Doğan, Ahmet, "Erol Güngör'ün 'İslâm'ın Bugünkü Meseleleri'ne Bakış Açısı", *Dolunay*, sayı: 28, Nisan, 1988.

Doğan, Mehmet, *Camideki Şair-Mehmed Âkif*, Doğan Yayınları, Istanbul, 1998.

Doğan, Mehmet, "20. Yüzyılda Türkiye'de Islamdan Arıtma Uygulamaları Karşısında Islami Tebliğin Araçları ve Bediüzzaman Said Nursî", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, Istanbul, 1995.

[Doğrul], Ömer Rıza, "Islâm Meſkuresine Doğru", *Sebîlürreşad*, sayı: 400-401, 27 Mart 1335/24 Cemaziyelahir 1337, [1919].

Dorsay, Atilla, *Sinemamızın Umut Yılları*, Inkılap Kitabevi, Istanbul, 1989.

Durakbaşa, Ayşe, *Halide Edib-Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2000.

Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, Istanbul, 1989.

Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Istanbul, Varlık Yayınları, 1998.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Türkiye'de Islam ve Irkçılık Meselesi*, Istanbul, 1983.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Safahat*, İz Yayıncılık, Istanbul, 1991.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Akif Ersoy*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.

Edibali, Aykut, *Milli Mücadelede Kadroların Vazifeleri*, Otağ Yayınevi, Istanbul, 1970.

Edip, Eşref, "Günaltay'ın Başbakanlığı ve Akisleri", *Sebîlürreşad*, sayı: 30, 1949.

Eickelman, Dale F., "The Reconstruction of Islamic Thought: The View From Below", *Istanbul Büyük Şehir Belediyesi Doğudan-Batıdan Konferans Serisi* içinde, "Otorite Kayması: Islâm Dünyasında Islâmî Bilginin Yeniden Inşâsı, *Doğudan Batıdan: Uluslararası Konferanslar Dizisi 2*", IBŞB Yayınları, 1997.

Eickelman, Dale F., ve James Piscatori, *Muslim Politics*, University Press, Princeton, 1996.

Ekren, Nazım, "Değişen Çevre Koşulları ve Özel Finans Kurumları: Yeni Tercihler ve Stratejik Öncelikler", *Türkiye'de Özel Finans Kurumları: Teori ve Uygulama* içinde, 31 Mayıs 2000 tarihinde düzenlenen sempozyum metinleri, Albaraka Türk Yayınları, Istanbul, 2000.

El-Farukî, Râcî ve Luis Lâmia, *Islam Kültür Atlası*, Inkılap Yayınları, Istanbul, 1999.

El Halidî, Salah Abdulfettah, *el-Menhecu'l-Hareki fi Zilali'l-Kur'an*, Cidde, 1986.

El Mevdudi, Ebu'l Ala, *Islam'da Ihya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Pınar Yayınları, Istanbul, 1986.

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2000.

Elkins, David J. ve Richard E. B. Simeon, "A Course in Search of its Effects, or What Does Political Culture Explain?", *Comparative Politics*, sayı: 11, Ocak, 1979.

Emin, Ahmed, *Zuamau'l-Islah fi'l-Asri'l-Hadis*, Beyrut, tarihsiz.

Emre, Akif, "Bir Dünya Tasarımı ve Ortadoğu", *Hece*, s. 73, Ocak 2003.

Eraslan, Sibel, "Refahlı Kadın Tecrübesi", *Kadının Tarihi Dönüşümü*, içinde, der. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, Istanbul, 2000.

Eraslan, Sibel, "Uğultular, Silüetler", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, der. Aksu Bora-Asena Günal, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2002.

Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Siyasal Yayınları, Ankara, 1992.

Erdoğan, Mustafa, *Rejim Sorunu*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi, Laiklik, Resmi Ideoloji*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Erdoğan, Lâtif, *Fethullah Hocaefendi: Küçük Dünyam*, AD Yayınları, Istanbul, 1997.

Erdoğan, R. Tayyip, "Kuruluş Konuşması", *www.akparti.org.tr*, 2002.

Erişen, Necmettin, "Yeniden Milli Mücadele Sorgulanmalıdır", *Haksöz*, sayı: 39, Istanbul, Haziran 1994.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Islâmcı Bir Şairin Romanı*, Güzel Istanbul Matbaası, Ankara, 1956.

Erkilet Başer, Alev, "Sürgünden Ev'e, Eleştirellikten Uyum'a: Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni", *Tezkire*, sayı: 16, Kış 1999.

Erkilet Başer, Alev, *Ortadoğu'da Islâmcı Hareketler*, Yöneliş Yayınları, Ankara, 2000.

Erkilet Başer, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve Islami Hareketler*, Yöneliş Yayınları, Istanbul, 2000 (a).

Erkilet Başer, Alev, "Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik," *Islâmiyat*, sayı: 3, 2000 (b).

Erol, Mine, *Türkiye'de Amerikan Mandası Meselesi 1919-1920*, Giresun, 1972.

[Ersoy], M. Akif, "Tefsir-i Şerif". *Sebîlürreşad*, sayı: 214-232, 27 Eylül 1328/29 Şevval 1330, [1912].

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat IV, Mehmet Akif*, haz. Z. Güvemli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967.

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara,1986 [1989].

Ersôz, İsmet, "Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Ertürk, Ahmet, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve Islam*, sayı: 4, 1990.

Ertürk, Yakın, "Convergence and Divergence in the Status of Muslim Women: The Cases of Turkey and Saudi Arabia", *International Sociology*, sayı: 6, 1991.

Esen, Adem ve Kemalettin Çonkar, *Orta Anadolu (Konya, Kayseri, Sivas ve Tokat) Girişimcilerinin İşletmecilik Anlayışları ve Beklentileri Araştırması*, Konya Ticaret Odası Yayını, Konya, 1999.

Eski, Mustafa, *Kastamonu Basınında Millî Mücadele'nin Yankıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.

Esposito, John L. ve John O. Voll, *İslâmîyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998.

Esposito, John L., *Islam, the Straight Path*, Oxford University Press, New York, 1991.

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Oxford University Press, New York, 1992.

Esposito, John L., *İslâm Tehdidi Efsanesi*, çev. Ömer Baldık, Ali Köse ve Talip Küçükcan, Ufuk Kitapları, İstanbul, 1999 [çev. A. Köse ve diğerleri, Da Yayınları, İstanbul, 2002].

Evren, Burçak, *Yeşilçamla Yüzyüze*, Açı Yayınları, İstanbul, 1995.

Fakir, Fadiye, *Sükut Diyarının Gümüş Kadınları*, Doğan Kitap, İstanbul, 1999.

Fallers, L., *The Social Anthropology of Nation State*, Aldine, Chicago, 1974 (a).

Fallers, L., "Notes on an Advent Ramadan", *Center for Middle Eastern Studies Reprint Series 7*, University of Chicago Press, Chicago, 1974 (b).

Fallers, L. ve M. C. Fallers, "Sex roles in Edremit", *Mediterranean Family Structures* içinde, der. J.G. Peristiany, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Fatma Aliye Hanım, *Muhadarat*, yay. haz. Dr. Emel Aşa, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1996.

Fazlurrahman, *Islam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981.

[Fergan], Eşref Edib, *Mevâiz –Fâzıl-ı şehîr Manastırlı İsmail Hakkı Efendi Hazretlerinin Ayasofya Cami-i Şerîfindeki- aynen zabt olunan- takrîrât-ı hakîmâneleri Ders*: 2, İstanbul, 1331 [1914].

[Fergan], Eşref Edib, "Tanzimatçılık Bu Memleket İçin Mahz-ı Felaket Olmuştur", *Sebîlürreşad*, sayı: 486, 2 Temmuz 1337/26 Şevval 1339 [1921].

[Fergan], Eşref Edib, "Hakimiyet-i Milliye Devrinde Hükümetin Takip Edeceği Yol", *Sebîlürreşad*, sayı: 551-552, 16 Ağustos 1339/3 Muharrem 1342 [1923].

[Fergan], Eşref Edib, "Ebülulâ Beyle Beraber Nasıl Çalıştık? Sırat-ı Müstakîm'i Nasıl Çıkardık?", *Sebîlürreşad*, sayı: 238, 1956.

[Fergan], Eşref Edib, *Kur'an Garb Mü.eſekkirlerine Göre-Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şahadetleri*, Sebîlürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1957.

[Fergan], Eşref Edib, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı, Eserleri, Mesleği*, Sebîlürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1957.

[Fergan], Eşref Edib, "Sebîlürreşad'ın Romanı/ Sebîlürreşad İstiklal Mahkemelerinde", *Sebîlürreşad*, sayı: 282, 1960.

[Fergan], Eşref Edib, "Muhterem Abonelerimize", *Sebîlürreşad*, sayı: 320, 1961.

[Fergan], Eşref Edib, "İlmî İfşaat ve İtirafat- İslam Ansiklopedisinin Sayısız Hatalarla Dolu Oluşu", *Sebîlürreşad*, sayı: 329, 1961.

[Fergan], Eşref Edib, *Mehmed Akif Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Sebîlürreşad Neşriyatı, İstanbul, 1962.

[Fergan], Eşref Edib, *Kara Kitap- Milleti Nasıl Aldattılar? Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar?*, Sebilürreşad Neşriyat, İstanbul, 1967 [1976].

Feroze, Muhammed R., "Laiklik Yanlıları ve Karşıtları", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde, der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995 (a).

Feroze, Muhammed R., "Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde, der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995 (b).

Fukuyama, Francis, *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, çev. Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1998.

Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu mu?*, çev. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din*, çev. M.E. Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Gellner, Ernest, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Penguin Press, New York, Londra, 1994.

Genç, Mehmet, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi-Tebliğler* içinde, M.Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 1989.

Geniş, Arif, *Workers in the Small Industry: Employment, Social Space and Patterns of Class Formation*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara, 2002.

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara, 1986.

Georges, Fawaz A., "Islamists Have Come to a Halt" *Survival*, sayı: 1, 1999.

Georges, Fawaz A., *Amerika ve Siyasal İslam*, çev. A. E. Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Gerbner, G. ve L. Gross, N. Signorelli, M. Morgan ve M. J. Beeck, "The Demonstration of Power: Violence Profile No. 10", *Journal of Communication*, sayı: 29, 1979.

Gerbner, G., "Reclaiming Our Cultural Mythology", *The Ecology of Justice*, *www.context.org* 1994.

Gevgilili, Ali, "Türkiye Basını", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Giddens, Anthony, *Modernity and Self Identity*, Polity, Cambridge, 1991.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Londra, 1992 [*Modernliğin Sonuçları*, çev. Aykut Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul, 1996].

Giddens, Anthony, *Üçüncü Yol ve Eleştirileri*, çev. Nihat Sad, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001.

Gills, Barry, Joel Rocamora ve Richard Wilson, "Düşük Yoğunluklu Demokrasi", *Düşük Yoğunluklu Demokrasi* içinde, der. Samir Amin, Naom Chomsky ve André Gunder Frank, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Giritli, İsmet, "Komünizm ve Şeriatçılık," *Dünya*, 18 Ağustos 1967 (a).

Giritli, İsmet, "Şeriatçılığın Hortlaması," *Milliyet*, 14 Ağustos 1967 (b).

Goyanî, Mustafa, "Zanyarî û Rewşenbîrî û Çanda Milleté Kurd, Deyndaré Medresan û Feqiyan e", *Nûbihar*, sayı: 15, Ekim 1993.

Göçek, Fatma Müge, *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999.

Gökalp, Ziya, *Şiirler ve Halk Masalları, Ziya Gökalp Külliyatı I*, haz. Fevziye A. Tansel, Ankara, 1952.

Gökalp, Z., *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, Ankara, 1977.

Göksu, M. Emin, "İslamcılık Siyasallık'ın Açmazları Üzerinde Yükseliyor", *Umran*, sayı: 70, Haziran 2000.

Göktürk, Gülay, *Gidemeyenlerin Ülkesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Göle, Nilüfer, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", *Politics in the Third Turkish Republic* içinde, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1994.

Göle, Nilüfer, "Secularism and Islam in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, sayı: 51, 1997.

Göle, Nilüfer, "The Gendered Nature of the Public Sphere," *Public Culture*, sayı: 10, 1997.

Göle, Nilüfer, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Göle, Nilüfer, (der.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Gözübüyük, A. Şeref ve Zekai Sezgin, *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, SBF İdari İlimler Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1957.

Gramsci, A., *Hapishane Defterleri*, çev. A. Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 1986.

Granovetter, M., "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, sayı: 78, 1973.

Gusfield Joseph, R., *Protest, Reform and Revolt: A Reader in Social Movements*, John Wiley and Sons Inc, New York, 1970.

Gülalp, Haldun, "The Crisis of Westernization in Turkey: Islamism Versus Nationalism", *Innovation*, sayı: 8, 1995.

Gülalp, Haldun, "Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Özbudun ve Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle, Londra, 1997.

Gülalp, Haldun, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 33, 2001.

Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Gülen, M. Fethullah, *Altın Nesil*, Yayınevi Yok, İzmir, tarih yok.

Gülen, M. Fethullah, "At the Threshold of a New Millennium", *The Fountain*, sayı: 29, Ocak-Mart 2000.

Gülen, M. Fethullah, "A Comparative Approach to Islam and Democracy", *SAIS Review*, sayı: 2, 2001.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlaklılığı Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

Güler, İlhami, "Sağcılık Olarak Sünnilik", *Tezkire*, sayı: 17, 2000.

Güler, Ilhami, *Sabit Din, Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Gülnaz, Mualla, 'Biz Kimiz?', *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Gülnaz, Mualla, "Nisvan-ı İslam", *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* içinde, der. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

Gün, Fahrettin, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset-Laiklik (1948-1954)*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.

Güner, Zekâi ve Orhan Kabataş, *Millî Mücadele Dönemi Beyannâmeleri ve Basını*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.

Güneş, İsmail, "Soruşturma: Millî, Dini, İslami ya da İnanç Sinemasının Dünü Bugünü - Sanat Eserlerinin Tek Bir Türü Olmalıdır", *Antrakt*, sayı: 72, İstanbul, 2003.

Güngör, Erol, *Dünden Bugünden*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1982 [1984 (c)].

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1975 [1980].

Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980 [1984 (b)].

Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1981 [1989] [2000].

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982 [1984 (a)].

Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988.

Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, haz. R. Güler-E. Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1993.

Güngör, Şeyma, "Güngör, Erol", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 14, İstanbul, 1996.

Gürdoğan, Ersin, *Teknolojinin Ötesi*, Akabe Yayınları, İstanbul, 1985.

Güvenen, Orhan, "Türkiye Ekonomisi ve Zaman Dinamiğinde Sosyal Sermaye Eksikliği Kapsamında Bazı Yorumlar", *Doğu Batı*, sayı: 4, 2001.

Güz, Nurettin, *Türkiye'de Basın-İktidar İlişkileri (1920-1927)*, Gazi Üniversitesi-Basın Yayın Yüksekokulu Yayını, Ankara, 1991.

Güzel, M., "Siyasal İslâm Abalı mı?", *Tezkire*, sayı: 9-10, 1996.

Güzel, Murat, "Türkiye'de İslâmcılık ve Sağcılık", *Tezkire*, sayı: 17, 2000.

Habermas, J., "Modernity Versus Postmodernity", çev. S. Benhabib, *New German Critique* (Special Issue on Modernism), sayı: 22, 1981.

Haddad, Yvonne Y., "Seyyid Kutup: İslami Güçlenişin İdeoloğu" *Güçlenen İslam'ın Yankıları* içinde, der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Prof. Dr. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Hampden-Turner, C. ve A. Trompenaars, *The Seven Cultures of Capitalism: Value Systems for Creating Wealth in the United States, Japan, Germany, France, Britain, Sweden, and the Netherland*, Currency, New York, 1993.

Han, Şeref, *Şerefname Kürt Tarihi*, Hasat Yayınları, İstanbul, 1990.

Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 33, 1978.

Hassan, Ü., *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Yayınları, Ankara, 1982.

Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990.

Hatemi, Hüseyin, "İslam ve Demokrasi", *Yeni Dergi*, sayı: 11, 1997.

Hatiboğlu, Mehmet S., "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslamiyat*, sayı: 2, 2000.

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İngilizce'ye çev. William Lovitt, Harper Torchbooks, New York, 1977.

Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, North Humberside, 1985.

Hesse, Barnor ve Sayyid, S., "The 'War' Against Terrorism/The 'War' for Cynical Reason", *Ethnicities*, sayı: 2, 2002.

Hikmet, Hasan, "Asriliğin Manası", *Sebilürreşad*, sayı: 559-560, 1342 [1923].

Hikmet, Hasan, "İçtimaiyatta Muhafazakarlığa Niçin Muhtacız", *Sebilürreşad*, sayı: 589, 21 Şubat 1340/15 Recep 1342 [1924 (a)].

Hikmet, Hasan, "Muhafazakarlığın Mahiyeti ve Manası," *Sebilürreşad*, sayı: 588, 14 Şubat 1340/8 Recep 1342 [1924 (b)].

Hobsbawm, Eric, "Introduction: Inventing Traditions", *The Invention of Tradition* içinde, der. E. Hobsbawm ve T. Ranger, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Hodgson, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt ve diğerleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Hodgson, Marshall G. S, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Kanlıdere ve Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.

Houston, Christopher, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*, Oxford University Press, 2001.

Howard, A. Reed, "Atatürk's Secularizing Legacy and The Continuing Vitality of Islam in Re-

publican Turkey", *Islam in the Contemporary World* içinde, der. Cyriac K. Pullapily, Cross Roads Books, Londra, 1980.

http//www.yeniasya.com.tr/2003/09/04/kultur/h1.htmrk

http://mitglied.lycos.de/salihdiri/sinema/flesbek

Huntington, Samuel, P., *Medeniyetler Çatışması*, çev. Mustafa Çalık, der. Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Istanbul, 1995.

Hüdavendigar, Onur, "Erol Güngör", *Türk Sağı Sözlüğü* içinde, Burak Yayınları, Istanbul, 2001.

İhtiyar, Neşe, "Televangelism and the Case of Yaşar Nuri Öztürk", *ISIM Newsletter*, sayı: 9, 2002.

İlkkaracan, Pınar (der.), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, çev. Ebru Salman, İletişim Yayınları, Istanbul, 2003.

İlmen, Süreyya, *Dört Ay Yaşamış Olan Zavallı Serbest Fırka*, Muallim Fuad Gücüyener Yayınevi, Istanbul, 1951.

İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, Istanbul, 1994.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, Istanbul, 1993.

İnce, Selami, "Şeriat Partisi Ne Zaman?", *2000'e Doğru*, sayı: 8, 1991.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, Istanbul, 1990.

İnsel, Ahmet, "Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim*, sayı: 37, Istanbul, 1992.

İnuğur, M. Nuri, *Türk Basın Tarihi (1919-1989)*, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, Istanbul, 1992.

İnuğur, M. Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, Der Yayınları, Istanbul, 1993.

İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, 1999.

İrem, Nazım, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık* içinde, editör: Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, Istanbul, 2003.

İridağ, Osman, "Sokaktaki Ülkücüler, Koridordaki Mücadeleciler", *Aksiyon*, sayı: 424, Istanbul, 20 Ocak 2003.

İskilipli Atıf Hoca, *Frenk Mukallitliği ve Şapka*, Matbaa-i Kader, Istanbul, 1340/1924.

Islam ve Demokrasi Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, 1998.

Islam ve Modernlik: Fazlur Rahman Tecrübesi, Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, Istanbul, 1997.

'Islam'da Kadının Mevkii', *İslâm*, 1 Nisan 1956.

İslâmî Araştırmalar Dergisi (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), sayı: 4, 1990.

"Islami Hareket: Değerlendirme ve Öneriler", *İktibas*, Şubat 1998.

Islamoğlu, Mustafa, "Fıtrat ile Gelenek Arasında Kadın", *Eğitim Yazıları*, sayı: 3, 2000.

İslamoğlu, Mustafa, *İslâmî Hareketler ve Kıyamlar Tarihi*, Denge Yayınları, Istanbul, 2003.

"İsmail Kara ile Röportaj", *Artı Haber Dergisi*, sayı: 9, 1998.

Işık, Fehim, "Di Parastina, Zman, Çand, û Nasnameyé de Tesîra Medreseyén Kurdan", *Tîroj*, sayı: 1, 2003.

Işık, Hüseyin Hilmi, *Dinde Reformcular*, İhlas Yayınevi, Istanbul, tarihsiz.

Işık, İhsan, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, Elvan Yayını, Ankara, 2002.

Işık, Y., *Siyasal İslâm ve Sendikalar*, Öteki Yayınları, Ankara, 1996.

Iz, Mâhir, *Yılların İzi*, İrfan Yayınları, Istanbul, 1975.

Jalali, R., "Civil Society and the State: Turkey After The Earthquake", *Disasters*, sayı: 26, 2002.

Jäschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.

Jeannaire, A., "Modernite Nedir", *Modernite Versus Postmodernite* içinde, der. M. Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Jocelyne, Cesari ve John L. Esposito, *Islam'dan Korkmalı mı: Yeşil Tehlikenin Ötesi*, çev. A. Aydoğan, Birey, Istanbul, 1999.

Kabaklı, Ahmet, "Hizb-üt Tahrir," *Tercüman*, 28 Mayıs 1967.

Kabaklı, Ahmet, *Sultanü'ş-Şuara Necip Fazıl*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, Istanbul, 1995.

Kadıoğlu Ayşe, "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?", *Middle East Journal*, cilt: 48, 1994.

Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, Istanbul, 1999.

Kafadar, Osman, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Kafadar, Osman, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, Istanbul, 2002.

Kahraman, Hasan Bülent ve Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, sayı: 2, 1998.

Kandiyoti, Deniz, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, sayı: 13, 1987.

Kandiyoti, Deniz, "Kadın, Islam ve Devlet Karşı-

laştırmalı Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, sayı: 53, Bahar 1991.

Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç ve Ferhunde Özbay, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Kanık, Mahmut, "Diriliş Akımının Öncüleri", *Hece*, sayı: 73, Ocak 2003.

Kaplan, Yaşar, "Soruşturma: Türkiye'de İslami Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Kapu, Hüsnü, *Orta ve Güneydoğu Anadoluda Yaşayan Girişimci/Yöneticilerin Yaşam ve Girişimcilik Değerleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.

Kara, İsmail, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not", *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30, 1985.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986 [1987] [Kitabevi Yayıncılık, (1997) (1998)].

Kara, İsmail, "12 Eylül Sonrası Din-Siyaset İlişkileri", *Dergah*, sayı: 72, 1996.

Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994 [genişletilmiş 2. baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001].

Kara, İsmail, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998 (a).

Kara, İsmail, *Amel Defteri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998 (b).

Kara, İsmail, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, editör: Mehmet Ö. Alkan, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Kara, İsmail, *Hilafet Risaleleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Kara, Sabah, "Ne zalim be, ne mazlum!", *Nûbihar*, sayı: 1, Ekim 1992.

Kara, Sabah, "Zimané Nûbihar, Kurdî; û İdeolojiya Wé İslam e", *Nûbihar*, sayı: 4, 1993 (a).

Kara, Sabah, "Misliman Gereke Muheqeq li Pirsgirêka Kurdan Xwedî Derkevin", *Nûbihar*, sayı: 5, 1993 (b).

Karakoç, Sezai, *Sütun*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1969.

Karakoç, Sezai, *Sur*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1975 [1986 (c)].

Karakoç, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1976.

Karakoç, Sezai, *İnsanlığın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1976.

Karakoç, Sezai, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1977.

Karakoç, Sezai, *Çağ ve İlham II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1977 [1979 (b)].

Karakoç, Sezai, *Dirilişin Çevresinde*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1979 (a).

Karakoç, Sezai, *Çağ ve İlham III*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1980.

Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1982.

Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986.

Karakoç, Sezai, *Çağ ve İlham IV*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986 (a).

Karakoç, Sezai, *Düşünceler I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986 (a) (b)

Karakoç, Sezai, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986 (b).

Karakoç, Sezai, *Gün Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986 (d).

Karakoç, Sezai, *Günlük Yazılar II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1989 (a).

Karakoç, Sezai, "Hatıralar", *Diriliş*, sayı: 50, 30 Haziran 1989 (b).

Karakoç, Sezai, "Şair, Düşünür ve Diriliş Partisi Lideri Sezai Karakoç'[la bir konuşma]", Konuşan: Fehmi Koru, *Zaman*, 12 Ocak 1992.

Karakoç, Sezai, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1996 (a).

Karakoç, Sezai, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1996 (b).

Karakoç, Sezai, *Düşünceler II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997.

Karakoç, Sezai, *Gün Doğmadan* [Bütün Şiirleri], Diriliş Yayınları, İstanbul, 2000.

Karaman, Hayreddin, *Gerçek İslam'da Birlik*, Nesil Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Türk Tarih Kurumu Basımevi), Ankara, 1975.

Karaman, Hayreddin, "Tecdidden İslâmcılığa", *İzlenim*, sayı: 19, 1995.

Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Karaman, Hayreddin, *Laik Düzende Dini Yaşamak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Karaman, Hayreddin, "İslâmcılık", *Yeni Şafak*, 23 Şubat 2003.

Karan, Hayrettin, "Millî Mücadele'de *Sebîlürreşad*-Mehmet Akif ve Eşref Edip", *Sebîlürreşad*, Aralık 1956, sayı: 234; Aralık 1957, sayı: 258.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*, İstanbul, 1964 [İletişim Yayınları, İstanbul, 2004].

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Politikada Kırkbeş Yıl*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1968 [İletişim Yayınları, İstanbul, 2002].

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Panorama*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971 [İletişim Yayınları, İstanbul, 2003].

Karataş, Turan, *Doğu'nun Yedinci Oğulu Sezai Karakoç*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

Karay, Refik Halid, *Minelbab İlelmihrab-1918 Mütarekesi Devrinde Olan Biten İşlere ve Gelip Geçen İnsanlara Dair Bildiklerim*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1964.

Karpat, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.

Karpat, Kemal H., "Cumhuriyet Rejiminin Tarihî Kökenleri Üzerine", *Yeni Türkiye*, sayı: 23-24, 1998.

Kars, Memduh, "Hayatı ve Mücadelesi", *İktibas*, sayı: 205, 1996.

Kasaba, Reşat, "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Özbudun ve Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle, Londra, 1997.

Kaya, Rıdvan, *Kesintisiz Darbe Düzeni ve İslâmi Direniş Sorumluluğu*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Kayalı, Kurtuluş, "Sezai Karakoç'un Düşünceleri Konusunda Bazı Gözlemler Yapmayı Denemek", *Hece*, sayı: 73, 2003.

Kayalı, Kurtuluş, "Nuri Pakdil ya da Edebiyat Eksenli Dünya Açılımı", *Hece*, sayı: 85, 2004.

Kazamias, A., *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966.

Keane, John, "Introduction", *Civil Society and the State* içinde, der. John Keane, Verso, Londra, New York, 1988 [Türkçesi: *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994]

Kemal, Namık, "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 2", *Hürriyet*, 2 Teşrin-i evvel 1285.

Kemal, Namık, "Veşavirhüm fil Emr", *Hürriyet*, 30 Temmuz 1285.

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard University Press, Harvard, 2000 [Türkçesi: *Cihat/İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. H. Bayrı, Doğan Yayınları, İstanbul, 2001]

Keyman, Fuat, "AKP ve Muhafazakâr Demokrasi", *Radikal*, 25 Ocak 2004.

Khan, M. F., *Essays in Islamic Economics*, The Islamic Foundation, İngiltere, 1995.

Khosrokhavar, Farhad ve Olivier Roy, *Iran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Kılıç, Recep, "Erol Güngör'ün Ahlak Anlayışı", *Milli Kültürler ve Küreselleşme* içinde, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul, 1982.

Kırçak, Çağlar, *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik*, Bilar Yayınları, Ankara, 1989.

Kırçak, Çağlar, *Türkiye'de Gericilik: 1950-1990*, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeologya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1968 [1973] [1986].

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 1*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1976 [1993 (e)].

Kısakürek, Necip Fazıl, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1977 [1987].

Kısakürek, Necip Fazıl, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1985.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 4/6*, 2. baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993 (a).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 7/9*, 2. baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993 (b).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 10/13*, 2. baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993 (c).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993 (d).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Benim Gözümde Menderes*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1993 (f).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1994 (a).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Babıali*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1994 (b).

Kısakürek, Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1996.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Çerçeve 2*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999.

Kıvanç, Ümit, "İslamcılar ve Para Pul: Bir Dönüşüm Hikâyesi", *Birikim*, sayı: 99, 1997.

Kileci, Mehmet, *Risale-i Nur'da Kur'an Mucizesi*, İz Yayınları, İstanbul, 1997.

Koç, Y., *Şeriatçılar, İşçi Hakları ve Hak-İş*, Öteki Yayınları, Ankara, 1995.

Koç, Y., *Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1998.

Koçak, Cemil, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Koçak, Cemil, "Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, editör: T. Bora, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Koçer, H. A., *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2001.

Kosebalaban, Hasan, "The Making of Enemy and Friends: Fethullah Gülen's National Security Identity", *Turkish Islam and the Secular State:*

The Gülen Movement içinde, der. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, New York, 2003.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2001.

Koyuncu, Berrin, "Küreselleşme ve MÜSİAD: Eklemlenme mi Çatışma mı?", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* içinde, der. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

Kök, Mustafa, "Erol Güngör'ü Anmak", *Dolunay*, sayı: 4, 1984.

Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, İstanbul, 1995.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 [1993].

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Kömeçoğlu, Uğur, *A Sociologically Interpretative Approach to the Fethullah Gülen Community Movement*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1997.

Kömeçoğlu, Uğur, "Kutsal ile Kamusal, Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, der. Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Kuntay, Mithat Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif*, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986.

Kural, Sevda Alankuş, "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 72, 1997.

Kuran, Ercüment, *Milli Kültürler ve Küreselleşme*, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Kuran, Timur, *Yalanla Yaşamak: Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları*, çev. Alp Tümertekin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Kuran, Timur, "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity", *Social Research*, sayı: 2, 1997.

Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurnaz, Şefika, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Kuru, Ahmet, "Fethullah Gülen's Search for a Middle Way between Modernity and Muslim Tradition", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, der. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, New York, 2003.

Kushner, David, "Self-Perception and Identity in Contemporary Turkey", *Journal of Contemporary History*, sayı: 32, 1997.

Kuşpınar, Bilal, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, İstanbul, 1995.

Kutay, Cemal, *Necid Çöllerinde Mehmet Âkif*, Tarih Yayınları, İstanbul, 1963.

Kutub, Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'an*, I. 623, Beyrut, 1971 [Türkçesi: Hikmet Yayınları, Dünya Yayınları, İstanbul].

Küçükağa, Ahmet, "Türkiye'de İslami Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Laclau, Ernesto, *The New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londra, 1990.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1993.

Laçiner, Ömer, "Dinî Akımların Yükselişi ve Türkiye'de İslâmi Hareket", *Birikim*, sayı: 6, İstanbul, 1989.

Landau, Jacob M., *Pan-İslam Politikaları: İdeoloji ve Örgütlenme*, çev. Nigar Bulut, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.

Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, sayı: 151, 1996.

Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi, Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay, cilt: 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Laroui, Abdullah, "Çağdaş Arap İdeolojisi", *Değişim Sürecinde İslam* içinde, der. John Esposito ve John Donohue, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 1993 [1999].

Lazarev, M. S. ve Ş. X. Mıhoyan, *Kürdistan Tarihi*, Avesta Yayınları, İstabul, 2001.

Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, 1997.

Lekesiz, Ömer, "Diriliş ve Uygarlık", *Hece*, sayı: 73, 2003.

Levend, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara, 1984.

Lewis, Bernard, "Islamic Revival in Turkey", *International Affairs*, sayı: 28, 1952.

Lewis, Bernard, "The Return of Islam", *Religion and Politics in the Middle East* içinde, der. Michael Curtis, Boulder, Westview Press, Colorado, 1981.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 1961 [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984 (1988)].

Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.

Lia, Brynjar, *Müslüman Kardeşler'in Doğuşu, 1928-*

1942, çev. İhsan Toker, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

Magneralla, P., *Tradition and Change in a Turkish Town*, John Willey, New York, 1974.

Mahçupyan, Etyen, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yayınları, İstanbul, 2000.

Mandaville, Peter, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Routledge, Londra, 2001.

Marcus, J., *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Zed Books, Londra, New Jersey, 1992.

Mardin, Şerif, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 2, 1971.

Mardin, Şerif, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci," *Felsefe Yazıları* içinde, Yazko Yayınları, İstanbul, 1983.

Mardin, Şerif, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", *Türk Modernleşmesi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 [1992] [1998] [2000] [2001] [2004].

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı ve Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 [1997] [1999] [2002].

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, SBF Yayınları, Ankara, 1969 [İletişim Yayınları, İstanbul, 1992 (1993) (1997)].

Mardin, Şerif, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslâm: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, der. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Margulies, Roni ve E. Yıldızoğlu, "The Political Uses of Islam in Turkey", *Middle East Report*, sayı: 153, 1988.

Maruf, S., "İslâm İktisadında İhtiyaçlar," *Çerçeve*, sayı: 4, 1995.

Meeker, Michael E., "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", *Islam in Modern Turkey* içinde, der. Richard Tapper, IB. Tauris, Londra, 1991 [1994] [Türkçesi: "Türkiye Cumhuriyetinde Yeni Müslüman Aydınlar", *Çağdaş Türkiye'de İslâm* içinde, der. Richard Tapper, çev. Özlem Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1994].

Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976.

Meriç, Nevin, *Osmanlı'da Adab-ı Muaşeret, Gündelik Hayatın Değişimi*, Kaknüs Yayınevi, İstanbul, 2000.

Meriç, Ümit, *İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, İSAV Yayınları, İstanbul, 1987.

Mert, Nuray, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: *Yarın* ve *Müsavat*", *Toplum ve Bilim*, sayı: 69, 1996.

Mert, Nuray, *İslâm ve Demokrasi: Bir Kurt Masalı*, İz Yayınları, İstanbul, 1998.

Mert, Nuray, "Muhafazakârlık ve Laiklik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık* içinde, editör: Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Messick, Brinkley Morris, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California, Berkeley, 1993.

Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1991.

Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Bacon Press, Boston, 1966 [Türkçesi: *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Alaattin Şenel ve Şirin Tekeli, Verso Yayınları, Ankara, 1989]

Mouffe, Chantal, "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy", *Deconstruction and Pragmatism* içinde, der. Chantal Mouffe, Routledge, Londra, 1996.

Mouffe, Chantal, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", *Social Research*, sayı: 66, 1999.

Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, Londra, 2000.

Mumcu, Uğur, *Rabıta*, Tekin Yayınları, İstanbul, 1993.

Müftüoğlu, Atasoy, "Türkiye'de İslami Hareket", *Girişim*, sayı: 54, 1990.

Mürsel, Safa, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1995.

MÜSİAD Araştırma Raporları-9: İş Hayatında İslâm İnsanı - İslâmî Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri, MÜSİAD, İstanbul, 1994.

MÜSİAD Asya-Pasifik ve Ortadoğu'da, MÜSİAD Yayınları, İstanbul, 1988.

MÜSİAD Üye Tanıtım Kataloğu, MÜSİAD Yayınları, İstanbul, 1994.

Naim, B. Ahmet, "İslâmda Dava-yı Kavmiyyet", *Sebilürreşad*, sayı: 293, 10 Nisan 1330/27 Cemaziyelevvel 1332 [1914].

Naqvi, S. N. H., *Islam, Economics, And Society*, Kegan Paul International, Londra, New York, 1994.

Narlı, Nilüfer, "The Rise of the Islamist Movement in Turkey", *Revolutionaries and Refor-*

mers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East içinde, der. Barry Rubin, State University of New York Press, Albany, 2003.

Nasr, S. Veli Rıza, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

Navaro-Yashin, Y., "The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities", *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey* içinde, der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber, IB Tauris, Londra, New York, 2002.

"Ne İçin Sosyalizm", *Hareket*, sayı: 26, 1968.

Nebi, Malik bin, *İslam ve Demokrasi*, çev. Ergun Göze, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992.

Nihat, Mustafa, *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934.

Nikki, R. Keddie "Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies", *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* içinde, der. Fred Halliday ve Hamza Alavi, Monthly Review Press, New York, 1988.

Nikki, R. Keddie, "The Revolt of Islam and Its Roots", *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives* içinde, der. Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul Ericson, Harper Collins Publishers, New York, 1991.

Norozî, Emîn, "Xwendin û Feqîtî", *Bîrnebûn*, Sonbahar 2002.

Noth, Albrecht, *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, çev. İ. Çatay, Özne Yayınları, İstanbul, 1999.

Nurettin Topçu'ya Armağan, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Nursi, Bediüzzaman Said-i, *Hanımlar Rehberi*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1981.

Nursi, Bediüzzaman Said, *Bediüzzaman Said Nursi: Tarihçe-i Hayatı*, Tenvir Yayınları, İstanbul, 1987.

Nursî, Bediüzzaman Said, *Risale-i Nur Külliyatı*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996 [2002].

Ocak, Ahmet Yaşar, "Küreselleşme Karşısında İslam Yahut İslam'ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak", *Milli Kültürler ve Küreselleşme* içinde, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000 [2002].

Oğuzhan, Zekiye, *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996 [1998].

Okay, Orhan, "Büyük Doğu", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

Okay, Orhan, "Hareket", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Okay, Orhan ve Âlim Kahraman, "İslâmcılık-Edebiyatta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 23, 2001.

Okyar, Fethi, *Üç Devirde Bir Adam*, der. C. Kutay, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1960.

Orr, John, *Sinema ve Modernlik*, çev. Ayşegül Bahçıvan, Ark Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul, 1995 [İletişim Yayınları, İstanbul, 2004].

Öğün, S. Seyfi, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Öncül, Hatice, "Muhammed'i İsteyen Hatice'lere, Aişe'lere, Sevdelere", *Zaman*, 10 Kasım 1987.

Öz, Baki (der.), *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, Can Yayınları, İstanbul, 1995.

Özcan, Ahmet, "İslami Hareket I: Pratiğin ve Eylemin Birliğine Doğru", *Yeryüzü*, sayı: 6, 1991 (a).

Özcan, Ahmet, "İslami Hareket II: İslami Mücadele Anlayışı", *Yeryüzü*, sayı: 7, 1991 (b).

Özcan, Ahmet, "İslami Hareket III: Diriliş Sürecinde Netleşen Üç Çizgi", *Yeryüzü*, sayı: 8, 1991 (c).

Özcan, Ahmet, "İslami Hareket IV: İslami Mücadelenin Önderliği", *Yeryüzü*, sayı: 9, 1991 (d).

Özcan, Ahmet, *İslâmi Uyanıştan İslâmi Harekete*, Bengisu Yayınları, İstanbul, 1996.

Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1992.

Özcan, Azmi, "İslâmcılık-İkinci Meşrutiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 23, 2001.

Özcan, Azmi, "İttihâd-ı İslâm, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 23, 2001.

Özdalga, Elizabeth, "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997.

Özdalga, Elizabeth, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Quadrant, Richmond Surrey, Curzon, 1998 [Türkçesi: *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998].

Özdalga, Elizabeth, "Education in the Name of 'Order and Progress', Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey", *The Muslim World*, sayı: 89, 1999.

Özdalga, Elisabeth, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique*, sayı:17, 2000.

Özdemir, Şennur, *Religious and Socio-Economic Transformation of Turkey: The Case of the MÜSİAD (The Independent Industrialists and Busi-*

nessmen's Association), Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara, 2001.

Özdemir, Şennur, "Özgün Bir (Orta) Sınıflaşma Öyküsü Olarak MÜSİAD," *Tezkire*, sayı: 30 (Ocak-Şubat), 2003 (a).

Özdemir, Şennur, "Pre-Sendikal Gelenek(ler) ve Kültürel Faktör: 'Ekonomik İnsan'a Karşı 'İslâm İnsanı' Mı?" *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, sayı: 239, 2003 (b).

Özdemir, Şennur, "(*Doğulu* ve *Batılı* Bağlamlarda) Din-Sendikal Hareket Etkileşimi: Hak-İş ve MÜSİAD Örnekleri", *2003 Petrol-İş Yıllığı* içinde, Ankara, 2003 (c).

Özdemir, Şennur, "Uluslararasılıkta Kaos ve İslâmî Faktör," *Panel: Küreselleşme ve Türkiye* içinde, Başkent Üniversitesi'nde Sunulan Bildiri Metni, 2003 (d).

Özden, Mehmet ve Fahri Unan, "Erol Güngör ve Bir Medeniyet Amili Olarak Din", *Milli Kültürler ve Küreselleşme* içinde, Türk Yurdu Yayınları, Konya, 1998.

Özdenören, Rasim, *İlki Dünya*, Akabe Yayınları, Ankara, 1977 [İz Yayınları, İstanbul, 1998].

Özdenören, Rasim, *Gül Yetiştiren Adam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1979 [2002 (a)].

Özdenören, Rasim, *Denize Açılan Kapı*, Akabe Yayınları, Ankara, 1983.

Özdenören, Rasim, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, İnsan, İstanbul, 1985 [2002 (b)].

Özdenören, Rasim, *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı*, Akabe, İstanbul, 1987.

Özdenören, Rasim, *Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Özdenören, Rasim, *Yaşadığımız Günler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Özdenören, Rasim, *Müslümanca Yaşamak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002 (c).

Özek, Çetin, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964.

Özek, Çetin, *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1968.

Özel Finans Kurumları Birliği, *Bankalar Kanununda Özel Finans Kurumları: Değişikliğin Kamuoyuna Yansımaları*, Özel Finans Kurumları Birliği Yayınları, İstanbul, 2000.

Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dâru'l-islâm ve Dâru'l Harb*, İklim Yayınları, İstanbul, 1988 [İz Yayınları, İstanbul, 1998].

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1984 [Şule Yayınları, İstanbul, 1995].

Özel, İsmet, *Zor Zamanda Konuşmak*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986 (a).

Özel, İsmet, "Hem Perukalı Hem Fodul", *Kitap*, sayı: 9, 1986 (b).

Özel, İsmet, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, Risale Yayınları, İstanbul, 1988.

Özel, İsmet, *Sorulunca Söylenen*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1989.

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları-5*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1992.

Özel, İsmet, *Neyi Kaybettiğini Hatırla*, İklim Yayınları, İstanbul, 1995 (a).

Özel, İsmet, "Türkiye'deki İslâmî Hareket bir Rövanş Hareketidir", *Gençlik*, sayı: 38, 1995 (b).

Özel, İsmet, "Deniz Dalgalanır Türkiye Müslümanlaşır", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* içinde, haz. İsmail Kara, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Özel, İsmet, "Hilafet ve Demokratlaşma", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* içinde, haz. İsmail Kara, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları-1*, Şule, İstanbul, 1998 (a).

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları-3*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998 (b).

Özel, İsmet, "İskele Sancak'ta İsmet Özel ile Sohbet", *Tezkire: Özel Basım*, Ankara, 2001.

Özel, İsmet, "Türklüğün Şartı Beştir", *Gerçek Hayat*, sayı: 76, 2002.

Özervarlı, Sait, "Hâni'nin Tasvirlerine Göre XVII. yüzyılda Cizre", *Cizre Kaymakamlığı Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu* içinde, haz. M. Sait Özervarlı, İstanbul, 1999.

Özgüç, Agah, *Türk Filmleri Sözlüğü*, Sesam Yayınları, İstanbul, 1997.

Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu Sempozyumu (Seyid Kutub'un Şehadetinin 35. Yıldönümü Münasebetiyle), Özgür-Der Yayınları, İstanbul, 2001.

Özkan, Ercümend, "Aylık Dergi: İktibas Dergisi Sahibi ve Yayımcısı Ercümend Özkan ile Bir Söyleşi", *İktibas*, sayı: 74, 1984.

Özkan, Ercümend, "Selam İle", *İktibas*, sayı: 104, 1985.

Özkan, Ercümend, "Ercümend Özkan (Sor Yayıncılığın Sorularına Cevapları)", *Soruşturma - 2 Kur'an ve Sünnet* içinde, Sor Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988.

Özkan, Ercümend, "Değişen Dünyada Yerimiz", *İktibas*, sayı: 140, 1990 (a).

Özkan, Ercümend, "Tebliğ ve Parti", *İktibas*, sayı: 136, 1990 (b).

Özkan, Ercümend, "Timsahın Gözyaşları", *İktibas*, sayı: 147, 1990 (c).

Özkan, Ercümend, "İslami Parti Olur mu?", *İktibas*, sayı: 150, 1991 (a).

Özkan, Ercümend, "Satılmışlıkta Ortak Olanlar İslam Olamazlar", *İktibas*, sayı: 148, 1991 (b).

Özkan, Ercümend, "İslam ve Terör (Dehşet)", *İktibas*, sayı: 164, 1992.

Özkan, Ercümend, *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1993 [2000].

Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak I*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1995.

Özkan, Ercümend, *Selam İle I*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1997.

Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak II*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1999.

Özkan, Ercümend, *İnanmak ve Yaşamak III*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 1999.

Özkan, Ercümend, *Ercümend Özkan Yazıları*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 2001.

Özkan, Ercümend, *Selam İle II*, Anlam Basın Yayın, Ankara, 2002.

Özkan, Mukaddes, "Ercümend Özkan", *İktibas*, sayı: 205, 1996.

Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Öztürk, Kâzım, *Türk Parlamento Tarihi TBMM-IX. Dönem 1950-1954*, cilt: VII, TBMM Vakfı Yayını, Ankara, 1998.

Öztürk, Osman ve Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975.

Öztürk, Osman ve Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1975.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Yeniden Yapılanmak*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1996 (a) [1998].

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 1996 (b).

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1992 [1993].

Öztürk, Yaşar Nuri, *Ehli Beytin Annesi Hazreti Fâtıma*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1996.

Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2000.

Paçacı, M ve Y. Aktay, "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey", *The Muslim World*, sayı: 89, 1999.

Pakdil, Nuri, *Biat: 2*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1977.

Pakdil, Nuri, *Korku*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1980.

Pakdil, Nuri, *Derviş Hüneri*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1997 (a).

Pakdil, Nuri, *Ahid Kulesi*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1997 (b).

Pakdil, Nuri, *Kalem Kalesi*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1998.

Pakdil, Nuri, *Bir Yazarın Notları 1*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1999 (a).

Pakdil, Nuri, *Çarpışan Sesler*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1999 (b).

Paksüt, Fatma, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Pamak, Mehmet, "Başlıksız", *Kürd Soruşturması* içinde, Sor Yayıncılık, Ankara, 1992.

Parla, Taha, *Türkiyenin Siyasal Rejimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Paşa, Ziya, "Mesele-i Müsavat", *Hürriyet*, sayı: 15, 5 Ekim 1868.

Piştkul, "Medresa Mîr Hesen Welî", *Nûbihar*, sayı: 63-64, Haziran-Temmuz 1998.

Plagemann, G., "Türkiye'de İnsan Hakları Örgütleri: Farklı Kültürel Çevreler, Farklı Örgütler", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, der. Stefanos Yerasimos, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Polat, Z., "Münteha ile konuşma", *Zaman*, 20 Aralık 1988.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982 [Türkçesi: *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çev. H. Kırbaşoğlu ve Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1990].

Ramazanoğlu Yıldız (der.), *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

Reed, H.A., "Revival of Islam in Secular Turkey", *Middle East Journal*, sayı: 7, 1954.

Reed, H.A., "Religious Life of Modern Turkish Muslims", *Islam and the West* içinde, der. R.N. Frye, Mounton and Co., Lahey, 1956.

Reed, Howard A., "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik* içinde, der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Refiğ, Halit, *Ulusal Sinema Kavgası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

Resulan, Osman, 'Di bin siya minaré de Melayé Cizîrî', *Nûbihar*, sayı: 62, 1998.

Reyhan, M. F., "Bizden Hatırlatması", *İlk Adım*, sayı: 144, 2000.

Rıza, M. Reşit, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri: Mezahibin Telfîki ve İslâm'ın bir Nokta-ya Cem'i*, çev. Ahmet Hamdi Akseki (1914'teki ilk baskıya notlar ekleyerek sadeleştiren Hayreddin Karaman), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1974.

Robinson, Francis, *Atlaslı Uygarlıklar Ansiklopedisi: İslam Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Rodinson, Maxime, *Mohammed*, Pelican, Harmondsworth, 1973.

Rouleau, E., "Turkey: Beyond Ataturk", *Foreign Policy*, sayı: 103, 1996.

Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 1992 [1995].

Roy, Oliver, "Crisis of Legitimacy in Iran", *Middle East Journal*, cilt: 53, sayı: 2, 1999.

Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Roy, Oliver, "AKP Muhafazakâr Demokrat", *Zaman*, 25 Ocak 2004.

"Rönesans Hareketleri", *Hareket*, sayı: 1, 1939.

Rustow, Dankwart A., "Türkiye'de İslâm ve Politika: 1920-1955", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, içinde, der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Sachedina, Abdülaziz, "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları* içinde, der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

Safi, L. M., *The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World*, Lanham, University Press of America, New York, Londra, 1994.

Safran, Janina, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus*, Harvard University Press, Harvard, 2001.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul, 1991 [1993].

Said, Edward W., *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1985 [Türkçesi: *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahattin Ertürk, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992].

Sakallıoğlu, Ümit Cizre, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 28, 1996.

Saktanber, Ayşe, "Muslim Identity in Children's Picture-Books", *Islam in Modern Turkey* içinde, der. R.L. Tapper, IB Tauris, Londra, 1991.

Saktanber, Ayşe, "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, sayı: 11, 1994.

Saktanber, Ayşe, *Islamic Revitalization in Turkey: An Urban Model of a "Counter-Society"*, A Case Study, ODTÜ, Ankara, 1995.

Saktanber, Ayşe, "Formation of a Middle-Class Ethos and its Quotidian: Revitalizing Islam in Modern Turkey", *Space, Culture and Power* içinde, der. A. Öncü ve P. Weyland, Zed Books, Londra, New Jersey, 1997.

Saktanber, Ayşe, "Women, Islamism and Politics in Turkey: A Critical Perspective", *Middle East Policy*, sayı: 5, 1997.

Saktanber, Ayşe, *Living Islam, Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, IB Tauris, Londra, New York, 2002.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selamet Partisi Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Saruhan, İdris, "Nilüfer Pehlivan'ın Ağlatan Savunması", *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 1999.

Sayarı [Toprak], Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, E.J. Bril, Leiden, 1981.

Sayyid, S., *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

Sayyid, S., "Beyond Westphalia: Nations and Diasporas", *Unsettled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, Transruptions* içinde, der. Barnor Hesse, Zed Press, Londra, 2000.

Sayyid, S., "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslâmcılık", çev. Nuh Yılmaz, *Tezkire*, sayı: 18, Aralık-Ocak 2000-01.

Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, MIT Press, Cambridge, 1990 [İlk baskı: 1923].

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, çeviri, notlayan ve giriş: George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago, 1996 [İlk baskı: 1932].

Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Torchbooks, New York, 1950.

Schwalbe, M., S. Godwin, D. Holden, D. Schrock, S. Thompson ve M. Wolkomir, "Generic Process in the Reproduction of Inequality: An Interactionist Analysis", *Social Forces*, sayı: 79, 2000.

Selami, Ahmet, "Dünya Kadınlarına Sancak Oluş", *Şura*, sayı: 31, 14 Ağustos 1978.

Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.

Sennett, Richard, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindehi Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2002.

Sennett, Richard, J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, W.W. Norton&Company, New York, Londra, 1972.

Sertel, Zekeriya, *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1968.

Sevindi, Nevval, *Fethullah Gülen ile New York Sohbeti*, Sabah Yayınları, İstanbul, 1997.

Sevindi, Nevval, "Refahlı Kadınlar", *Kadınlar Olmadan Asla* içinde, der. Zeynep Göğüş, Sabah Yayınları, İstanbul, 1998.

Seyyid Bey, "Hilafetin Şer'i Mahiyeti" [1925], *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içinde, der. İsmail Kara, Risale Yayınları, İstanbul, 1986.

Shaw, Martin, *Theory of the Global State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Sıbai, Mustafa, *İslam Sosyalizmi*, çev. A. Niyazoğlu, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.

Sıddıki, Necatullah, "İslami Hareketin Geleceği", *Encounters Journal of Intercultural Perspectives*'den çev. Rıdvan Kaya, *Haksöz*, sayı: 115, 2000.

Sırma, İhsan Süreyya, "Çağdaş Sömürünün Çağdaş Rejimi", *Milli Gazete*, 17 Ocak 1992.

Sitembölükbaşı, Şaban, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, İsam Yayınları, Ankara, 1995.

Smart, A., "Gifts, Bribes and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital", *Cultural Anthropology*, sayı: 8, 1993.

Solak, F., "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Fonksiyonları ve Bugünkü Kurumlar," *Çerçeve*, MÜSİAD Yayınları, 1996.

Sonyel, Salahi, R., *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, Sonyel Yayınları, Ankara, 1987.

Soydan, Mehmet Ali, *Dünden Bugüne ve Yarına, Türkiye'de Refah Gerçeği*, Birey Yayıncılık, Erzurum, 1994.

Soydan, Mehmet Ali, *Devlet, Medya ve Siyaset Üçgeninde Fethullah Gülen Olayı*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Soysal, İlhami, 'Bacılarımız', *Akşam*, 18 Nisan 1968.

Sözen, Edibe, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Muhafazakârlık*, editör: Ahmet Çiğdem, cilt: 5, İletişim Yayınları, Ankara, 2003.

Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida*, University Of Nebraska Press, Nebraska, 1984.

Stirling, P., "Religious Change in Republican Turkey", *Middle East Journal*, sayı: 12, 1958.

Su, Hüseyin, "Diriliş Düşüncesi ve Yöntemi", *Hece*, sayı: 73, 2003.

Suavi, Ali, "Terk-i Meşveret", *Muhbir*, sayı: 20, 18 Ocak 1868.

Suavi, Ali, "Hutbe", *Muhbir*, sayı: 24, 13 Mayıs 1868.

Suavi, Ali, "Serbestlik", *Muhbir*, sayı: 28, 3 Mart 1868.

Suavi, Ali, "Usul-ü Meşveret", *Muhbir*, sayı: 34, 14 Mart 1868.

Suavi, Ali, "Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsavat", *Ulum*, sayı: 18, 1870.

Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Subaşı, Necdet, "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 93, 2002.

Sullivan, A., "Cultural Capital and Educational Attainment", *Sociology*, sayı: 35, 2001.

Süreya, Cemal, *99 Yüz: İzdüşümler/Söz Senaryosu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1992.

Şahiner, Necmeddin, *Belgelerle Bediüzzaman'ın Kabir Olayı*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996.

Şar, Selahattin, *İslâm Tasavvufu: Tasavvufun Temel İlkeleri*, Toker Yayınları, İstanbul, 1991.

Şasa, Ayşe, *Yeşilçam Günlüğü*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1993.

Şaylan, Gencay, *Türkiye'de İslâmcı Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara, 1992.

Şehbenderzade, Filibeli Ahmet Hilmi, "Türklük ve Türkler", *Hikmet*, sayı: 60, 26 Mayıs 1327/11 Cemaziyelahir 1329 [1911].

Şehbenderzade, Filibeli Ahmet Hilmi, *Asr-ı Hamidi'de Alem-i İslâm ve Senusiler*, haz. İ. Cömert, Ses Yayınları, İstanbul, 1992.

Şen, Abdurrahman, *Renk Renk Sinema*, Adam Yayınları, İstanbul, 2001.

Şen, Mustafa, *Turkish Enterprises in Central Asia: The Case of Kazakhstan and Kyrgyzstan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara, 2001.

Şen, Serdar, *Refah Partisi'nin Teori ve Pratiği: RP, Adil Düzen ve Kapitalizm*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.

Şengüler, İsmail Hakkı, *Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmet Akif Külliyatı*, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1992.

Şenlikoğlu, Emine, *İslam'da Erkek*, Mektup Yayınları, İstanbul, 1988.

Şeriati, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya, tarihsiz.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul, 2001.

Şişman, Nazife, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Şişman, Nazife, *Anlatılmamış Öyküler*, İz Yayınları, İstanbul, 1998.

Şişman, Nazife ve Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Şişman, Nazife, *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

T.C. Ankara I. Ağır Ceza Mahkemesi Karar, Ankara Yarı Açık Cezaevi Matbaası, Ankara, 1968.

Taci-Faruki, Süha, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

Tan, Altan, "Başlıksız", *Kürd Soruşturması* içinde, Sor Yayıncılık, Ankara, 1992.

Tanilli, Server, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz?*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1988 [1997].

Tapper, R.L., ve N. Tapper, "'Thank God, We're Secular!', Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town", *Aspects of Religious Fundamentalism* içinde, der. L. Caplan, MacMillan, Londra, 1987.

Tapper, R. L. (der.), *Islam in Modern Turkey*, IB Tauris, Londra, 1991.

Tarhanlı, Işıtar B., *Müslüman Toplum Laik Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, Afa Yayınları, 1993.

Taşgetiren, Ahmet, "İslam'ın Bugünkü Meseleleri", *Türk Edebiyatı*, sayı: 97, 1981.

Tekeli, İlhan, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*, Mimarlar Odası Yayınları, Ankara, 1980.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993.

Tekin, Yusuf, "Osmanlıda Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt: 55, sayı: 3, 2000.

Therborn, G., "Go To/Through Modernity", *Global Modernities* içinde, der. M. Featherstone, S. Lash ve R. Robertson, Sage, Londra, 1995.

Thomas, L. V., "Recent Developments in Turkish Islam", *Middle East Journal*, sayı: 6, 1952.

Tocqueville, Alexis de, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur, İstanbul Yayınları, İstanbul, 1962.

Toker, Nilgün ve Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasi'ye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Batıcılık*, editör: Uygur Kocabaşoğlu, cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Topaloğlu, Bekir (der.), *Nesillerin El Kitabı*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1976.

Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1988.

Topçu, Nurettin, "Bizde Milliyet Hareketleri", *Hareket*, sayı: 3, 1939 (b).

Topçu, Nurettin, "Siyaset ve mes'uliyet/Vazife adamı-kalp adamı", *Hareket*, sayı: 3, 1939 (b).

Topçu, Nurettin, "Yeni nizamın ana hatları/Din hayatı 2", *Hareket*, Şubat 1953.

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1960 [1970].

Topçu, Nurettin, "Hareket'in Otuz Yılı", *Hareket*, sayı: 37, 1969.

Topçu, Nurettin, "Bahtiyar Belde", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı: 54, 1970.

Topçu, Nurettin, "İslâmı sömüren siyaset", *Hareket*, Ocak-Şubat, 1971.

Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997.

Topçu, Nurettin, *İradenin Davası: Devlet ve Demokrasi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

Topçu, Nurettin, *Mehmet Âkif*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, E.J. Brill, Leiden, 1981.

Toprak, Binnaz, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30, 1985.

Toprak, Binnaz, "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology", *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, der. Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer, IB Tauris, Londra, 1993.

Toprak, Binnaz, "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", *Identitiy Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* içinde, der. V. M. Moghadam, Boulder, Westview Press, Colorado, 1994.

Toprak, Binnaz, "Civil Society in Turkey", *Civil Society in the Middle East* içinde, der. A. R. Norton, Leiden, E.J. Brill, New York, Köln, 1996.

Toprak, Metin, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ekonomisi, 75. Yıl Armağanı*, Kara Harp Okulu Yayınları, 1998.

Toprak, Metin, "Osmanlı'dan Devreden Kriz Potansiyeli ve Tek Parti Dönemi Ekonomik Krizleri", *Türkler* içinde, cilt: 17, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de "Milli İktisat" 1908-1918*, Yurt Yayınları, Ankara, 1982.

Toprak, Zafer, "Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı", *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)* içinde, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950): Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Toros, Elif H., "Feminist Kime Derler", *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Tosun, Necip, *Mesut Uçakan'la Sinema Söyleşileri*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları İstanbul, 1994 [1995].

Tozduman, Aysel Z., *Islam'da Kadının Hakları*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1986.

Troçki, Leon, *Onların Ahlakı, Bizim Ahlakımız*, çev. Sertaç Canbolat, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

Tuğal, Cihan, "Islamism in Turkey: Beyond instrument and meaning", *Economy and Society*, sayı: 31, 2002.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı (İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler)*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962 [*İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1991].

Tuncer, Tuba, "Babaların Koçları", *Zaman*, 10 Kasım 1987.

Tunçay, Mete, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınları, İstanbul, 1992.

Tunuslu, Hayrettin, "Tensik-i İdare", *Basiret*, 3 Teşrinisani 1293 [1880].

Tunuslu, Hayrettin, "Millet Meclisi", *Basiret*, 27 Mayıs 1292 [1880].

Turam, Berna, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, McGill University, Montreal, 2000.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.

Turner, Bryan S., *Weber and Islam: A Critical Approach*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974 (Türkçesi *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991 [1997]).

"Türbanlı Feministler", *Nokta*, 20 Aralık 1987.

Türk Dili Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/ Terimler, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977.

Türk, Eylem, "Gümüş Yüzükle, Türban da Olmasa Ayıramayacağız Valla", *Milliyet Business*, sayı: 12, 2003.

Türk, İbrahim, *Halit Refiğ Düşlerden Düşüncelere Söyleşiler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Türkiye Ekonomisi 2002: 2001 Yılı Değerlendirmesi, 2002 Yılı Beklentileri, MÜSİAD Yayınları, 2002.

Türkiye Gündemi 2000 Araştırmaları, Anar Yayınları, Ankara, 2001. (*www.anararastirma.com.tr*)

Türkmen, Hamza, "Millileştirilmiş Din Anlayışının Türkiye'de İlk Ciddi Örneği: Yeniden Milli Mücadele", *Haksöz*, sayı: 39, İstanbul, 1994.

Türkmen, Hamza, "Hareket Dergisi 1939-1982: Milli İslâm Teorisi ya da Milli Dindarlık", *Haksöz*, sayı: 41-42, Ağustos-Eylül 1994.

Türkmen, Hamza, "Dayanışmada Ölçü ve Açıklanmamış Bir Özeleştiri," *İktibas*, sayı: 205, 1996.

Türköne, Mualla, "Erol Güngör'ün Hayatı ve Şahsiyeti", *Erol Güngör İçin* içinde, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991 [1994].

Türköne, Mümtaz'er ve Ümit Özdağ, *19. Asırda Batı'nın Gözüyle Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, Rehber Yayınları, Ankara, 1993.

Türköne, Mümtaz'er, *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınevi, Ankara, 1994.

Türköne, Mümtaz'er, "İslâmcılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 23, 2001.

Uçakan, Mesut, *Türk Sinemasında İdeoloji*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1977.

Uçan, Hilmi, "Sezai Karakoç'un *Günlük Yazıları*'nda İnsana, Türkiye'ye, Ortadoğu'ya, Batı'ya ve Dünyaya Bakış Açısı", *Hece*, sayı: 73, 2003.

Uğur, Aydın ve Haluk Alkan, "Türkiye'de İşadamı-Devlet İlişkileri Perspektifinden MÜSİAD", *Toplum ve Bilim*, sayı: 85, 2000.

Ulunay, Refî Cevad, *Bu gözler neler gördü?*, Çatı Kitapları, İstanbul, 2002.

Uran, Hilmi, *Hatıralarım*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1959.

Us, Asım, *Hatıra Notları (1930-1950)*, Vakit Matbaası, İstanbul, 1964.

Uygur, Ziya, *Tevrat'a Göre Siyonizm'in Ana Prensipleri ve Protokolleri*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1963.

Uzunoğlu, Ahmet, *En Son Değişikliklerivle Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1978.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994 [1996].

Ülsever, Cüneyt, "Bu Ülkeden Neden Umutluyum?", *Hürriyet*, 26 Mart 2001 (a).

Ülsever, Cüneyt, "Muhafazakar Değişimciler ve Demokratik İslam", *Görüş*, Kasım 2001 (b).

Ülsever, Cüneyt, "İlkokul Mezunu Hacıbabalar ve Beyazyakalı Oğulları", *Hürriyet*, 29 Aralık 2001 (c).

Ünal, Ali, "Çağdaş İslami Hareketlerin Sorunları" (İhvan'ı Müslimin, Cemaat-i İslami ve Demokratik Parti hareketleri ile Selefilik ve Haricilik Akımlarının Genel Bir Değerlendirmesi), *Şehadet*, tarihsiz.

Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30, 1985.

Vergin, Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, Istanbul, 2000.

Verschoyle, T., "Education in Turkey", *International Affairs*, sayı: 26, 1950.

Voll, John O., "Islam Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen Islam'ın Yankıları* içinde. der. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, Istanbul, 1989.

Watt, Montgomery, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Edinburg University Press, Edinburg, 1968 [Türkçesi: *Islam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu: Hz. Muhammed'den Günümüze Islam'ın Siyasetteki Rolü*, çev. U. M. Kılavuz, Birey Yayınları, Istanbul, 2001].

Watts, W., "Islamic Modernities? Citizenship, Civil Society and Islamism in a Nigerian City", *Public Culture*, sayı: 8, 1996.

Weber, Max, "The Social Psychology of the World Religions" *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, der. H. H. Gerth ve C. W. Mills, Oxford University Press, New York, Oxford, 1958.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, Routledge, New York, Londra, 1992.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1993.

White, J. B., "The Islamist Paradox", *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey* içinde, der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber, IB Tauris, Londra, New York, 2002.

White, Jenny, "Islam and Democracy: The Turkish Experience", *Current History*, sayı: 94, Ocak 1995.

Wood, James E., Jr., "Public Religion Vis-á-Vis the Prophetic Role of Religion", *The Power of Religous Publicus: Staking Claims in American Society* içinde, der. William H. Swatos ve James K. Wellman, Westport, Connectitut, Londra, 1999.

Wuthnow, R., *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, Londra, 1987.

Wuthnow, R., "Sociology of Religion", *Handbook of Sociology* içinde, Sage, N. Smelser, 1988.

Yalçın, Soner, *Hangi Erbakan*, Ankara, Su Yayınları, 1994.

Yalman, N., "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey", *European Journal of Sociology*, sayı: 10, 1969.

Yalman, N., "The Centre and Periphery: The Reform of Religious Institutions in Turkey", *Current Turkish Thought*, sayı: 38, 1979.

Yalsızuçanlar, Sadık, *Rüya Sineması*, Kırkambar Yayınları, Istanbul, 1998.

Yaman, Ahmet, *Islam Hukukunda Uluslararası Ilişkiler*, Fecr Yayınları; Ankara, 1998 (a).

Yaman, Ahmet, *Islam Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yayınları, Istanbul, 1998 (b).

"Yaşar Hoca CHP Yolcusu", *Yeni Yüzyıl*, 17 Mayıs 1998.

Yaşın, Abdullah, "Nûh'un Gemisi, Cûdî ve Cizre", *Cizre Kaymakamlığı Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu* içinde, yay. haz. M. Sait Özervarlı, Istanbul, 1999.

Yavuz, Fehmi, *Din Eğitimi ve Toplumumuz*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.

Yavuz, M. Hakan, "Yayına Dayalı Islami Söylem ve Modernlik: Nur Hareketi", *Uluslararası 3. Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Nesil Yayınları, Istanbul, 1995.

Yavuz, M. Hakan, "Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen," *The Middle East Journal*, sayı: 53, 1999.

Yavuz, M. Hakan, "Being Modern in the Nurcu Way", *ISIM Newsletter* (Leiden University), sayı: 6, 2000.

Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2003 (a).

Yavuz, M Hakan, "Nur Study Circles (Dershanes) and the Formation of New Religious Consciousness in Turkey", *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursî* içinde, State University of New York Press, New York, 2003 (b).

Yavuz, M. Hakan ve John L. Esposito, (der) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, Syracuse University Press, New York, 2003 (c).

Yayla, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.

Yazak, Beste, *Refah Partisi 1995 Izmir ve Genişletilmiş Ege Bölgesi Divan Toplantısı Konuşması*, Izmir, 1995.

Yazıcı, E., *Osmanlı'dan Günümüze Türk İşçi Hareketi*, Sistem Yayıncılık, Ankara, 1996.

[Yazır], Elmalılı Muhammed Hamdi, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir", *Sebilürreşad*, tarih yok, sayı: 544-554.

[Yazır], Elmalılı Muhammed Hamdi, "Dibace", *Tahlil-i Tarih-i Felsefe-Metalib ve Mezahib* içinde, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi [Yazır], Matbaa-i Amire, Istanbul, 1341 [1924].

[Yazır] Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirme editörü Ali Bulaç, Çelik-Şura Yayınevi, Istanbul, tarihsiz.

Yeğen, Mesut, "The Turkish state discourse and exclusion of Kurdish Identity", *Middle East Studies*, sayı: 32, 1996.

Yerasimos, Stefanos, "Sivil Toplum, Avrupa, Türkiye", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, der. Stefanos Yerasimos, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Yetiş, Kazım, *Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Atatürk Kültür, Dil, Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1992.

Yetkin, Çetin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, Karacan Yayınları, İstanbul, 1982.

Yıldırım, Ergun, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilge Yayınları, İstanbul, 1999.

Yılmaz, Murat, *Tek Parti Döneminde Müstakil Mebuslar ve CHP Müstakil Grubu (1936 – 1946)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.

Yılmaz, Murat, "Erol Güngör", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, editör: Tanıl Bora, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002 (a).

Yılmaz, Murat, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Milliyetçilik*, editör: Tanıl Bora, cilt: 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002 (b).

Yücekök, Ahmet N., *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1983.

Yücekök, Ahmet N., *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

Yüksel, Müfit, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993.

Zeki, Mehmet Emin, *Kürdistan Tarihi*, Beybûn, Ankara, 1992.

Zinar, Zeynelabidin, *Xwendina Medrese*, Pencînar, Stockholm, 1993.

"Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Hareket*, sayı: 108, 1974.

Zubaida, Sami, "Turkish Islam and National Identity", *Middle East Report*, sayı: 199, 1996.

YAZARLAR HAKKINDA

DR. YALÇIN AKDOĞAN
Siyaset Bilimci, Yazar, Siyasî Danışman

YRD. DOÇ. DR. BİROL AKGÜN
Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. BAHATTİN AKŞİT
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

CİHAN AKTAŞ
Araştırmacı, Edebiyatçı, Yazar

DOÇ. DR. YASİN AKTAY
Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

FAHRETTİN ALTUN
İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

DR. CANER ARABACI
Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. MUSTAFA AYDIN
Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

MÜCAHİT BİLİCİ
University of Michigan Sosyoloji Bölümü

ALİ BULAÇ
Araştırmacı, Yazar

YRD. DOÇ. DR. YÜCEL BULUT
İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

MUSTAFA KEMAL COŞKUN
Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü

DOÇ. DR. ÖMER ÇAHA
Fatih Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi, Öğretim Üyesi

RUŞEN ÇAKIR
Araştırmacı, Yazar

DOÇ. DR. ŞABAN H. ÇALIŞ
Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

FEHMİ ÇALMUK
Gazeteci

DOÇ. DR. GÖKHAN ÇETİNSAYA
İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Enstitüsü

YRD. DOÇ. DR. MENDERES ÇINAR
Başkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. AHMET ÇİĞDEM
Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. ÖMER DEMİR
İktisatçı, Devlet İstatistik Enstitüsü Genel Müdürü

AHMET DEMİRHAN
Araştırmacı, Yazar

MEHMET D. DOĞAN
Yazarlar Birliği Eski Başkanı, RTÜK Üyesi

DOÇ. DR. BURHANEDDİN DURAN
Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

SİBEL ERASLAN
Gazeteci, Yazar

DR. ALEV ERKİLET
Sosyolog, Yazar

DOÇ. DR. İSMAİL KARA
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

METİN KARABAŞOĞLU
Yazar

YRD. DOÇ. DR. TURAN KARATAŞ
Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. FERHAT KENTEL
Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. ZERRİN KURTOĞLU
Ege Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

ÖMER LAÇİNER
Yazar

ÖMER LEKESİZ
Yazar, Eleştirmen

YRD. DOÇ. DR. HİLMİ MAKTAV
Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. NURAY MERT
Yazar, Siyaset Bilimci

ÖZGÜR ORAL
İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

ESRA ÖZCAN
Bahçeşehir Üniversitesi İletişim Fakültesi Sinema Televizyon Bölümü, Öğretim Görevlisi

DR. ŞENNUR ÖZDEMİR
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Öğretim Üyesi

RASİM ÖZDENÖREN
Araştırmacı, Edebiyatçı, Yazar

DR. ERTAN ÖZENSEL
Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

YRD. DOÇ. DR. BEKİR BERAT ÖZİPEK
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

YILDIZ RAMAZANOĞLU
Araştırmacı, Edebiyatçı, Yazar

DOÇ. DR. OLIVIER ROY
CNRS (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi-Fransa) üyesi

DOÇ. DR. AYŞE SAKTANBER
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. ALİ YAŞAR SARIBAY
Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Öğretim Üyesi

DR. S. SAYYID
University of Leeds, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

AYŞE SERDAR
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

YRD. DOÇ. DR. NECDET SUBAŞI
Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Böjlümü Öğretim Üyesi

SERDAR ŞENGÜL
Araştırmacı

PROF. DR. SAİT ŞİMŞEK
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

BAHAR TABAKOĞLU
Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

DR. MUSTAFA TEKİN
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bölümü, Öğretim Görevlisi

YRD. DOÇ. DR. YUSUF TEKİN
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. LEVENT TEZCAN
Siyaset Bilimci, Bielefeld Üniversitesi Disiplinlerarası Çatışma ve Şiddet Araştırmaları Merkezi

DOÇ. DR. ABDULLAH TOPÇUOĞLU
Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. CİHAN TUĞAL
University of Northwestern, Sosyoloji Bölümü

HAMZA TÜRKMEN
Araştırmacı, Yazar, *Haksöz* Dergisi Yayın Yönetmeni

FATMA BOSTAN ÜNSAL
Malezya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

DOÇ. DR. AHMET YAMAN
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

IŞIK YANAR
Araştırmacı, Edebiyatçı, Yazar

YRD. DOÇ. DR. M. EMİN YAŞAR
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. M. HAKAN YAVUZ
University of Utah Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. MURAT YILMAZ
Siyaset Bilimci

NUH YILMAZ
Yazar

Dizin

II. Meşrutiyet 45, 55, 58, 73, 74, 96, 98-101, 115, 120, 129, 133, 136, 147, 150, 160, 203, 632, 633, 654-656, 662, 804, 809
II. Mahmut 54, 55, 58
II. Abdülhamit 53, 58, 80, 120, 412, 691, 804, 892
III. Selim 54
1 Mayıs 862
11 Eylül 21, 32, 618, 692, 697, 763, 803, 901, 902, 934, 936, 937
12 Eylül 1980 30, 134, 213, 637-639, 643, 646-648, 721, 723, 891, 899, 900
12 Mart 636
100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar 904
1933 Üniversite Reformu 64
1961 Anayasası 212, 634, 635
1982 Anayasası 179
27 Mayıs İhtilali 46, 160, 164, 634, 635, 657
28 Şubat Darbesi/Postmodern Darbe/Post darbe 20, 23, 29, 50, 130, 382, 405, 600, 601, 603, 615, 616, 622, 640, 641, 643-649, 663, 702, 713, 723, 738
31 Mart Vakası 14, 272, 647

A

Abant Platformu/Toplantıları 305
Abbas Halim Paşa 86
Abbasîler/Abbasî dönemi 54, 57, 152, 699, 889, 890
ABD/Amerika Birleşik Devletleri/Amerika/Amerikan 104, 114, 310, 381, 368, 599, 603, 609-613, 618, 630, 636, 637, 645, 656, 691, 697, 894, 899, 902, 928, 942, 944
Abduh, Muhammed 53, 55-57, 61, 63, 64, 74, 75, 79, 82, 701, 711, 809, 906, 907
Abdulaziz Caviş 74, 75
Abdulgaffar Hoca 86
Abdullah Cevdet 55
Abdulvahhap, Muhammed bin 57, 924
Abdülaziz Bekine Efendi 326
Abdürreşid, İbrahim 34, 103, 127
Aczmendi 641
Adalet Partisi 257, 576, 579, 581, 586, 588-590, 592, 627, 630, 635, 636, 658
Adana 85
Adıvar, Adnan 115
Adıvar, Halide Edip 104, 828, 976
Adil Düzen 419, 519, 596-598, 608, 622, 623, 630
Afganistan 21, 52, 621, 636, 899, 900, 923, 942
Afrika 40, 46, 54
AGİAD (Anadolu Genç İşadamları Derneği) 882
Ağaç 132, 964
Ağaoğlu, Ahmet 55, 74, 82, 127, 244
Ağırakça, Ahmet 730
Ağrı İsyanı 242, 244
Ahbar Tarikatı 935
Ahid Kulesi 859
Ahmed, Celal Ali 924
Ahmed, Mahmud 918
Ahmet Muhip 145
Ahmet Naim 809
Ahunzade, Fethi Ali 55
Ak-Der (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği) 668, 669, 676, 823
Akabe Yayınları 771
Akad, Lütfi 996, 1012
Akademizm 613
Akçura, Yusuf 55, 96, 45, 164, 412
Akevler Komünü 519
Akıncı Güç 898, 899
Akıncı, Nuri 990
Akıncılar 898
Akınan, Nuriye 302
AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi) 29, 92, 155, 215, 601-605, 607, 609-616, 618-620, 624-631, 644, 645, 663, 691
Aksay, Faruk 995
Akseki, Ahmet Hamdi 656, 657, 809
Aksiyon 305
Akşam 104
Akşit, Bahattin 408
Aktaş, Cihan 95, 818, 835, 836
Aktaş, Hülya 835
Aktaş, Melahat 833
Aktay, Yasin 759, 776
Ahvam-ı İslâmiye 127
Al Azmeh, Aziz 358
Al Baraka Türk 873

Âlâb 810
Albayrak, Sadık 199
Alevî 194, 196, 602, 631, 647
Algal, Hamid 925
Ali Abdürrezzak 64, 65, 69, 913
Ali Haydar Efendi 99
Ali İmran Sûresi 653, 699, 705
Ali Saip 117, 118, 119
Ali Suavi 52, 653, 654
Ali Şükrü Bey 84, 86, 113
Aliye, Fatma 809
Almanya 76, 77, 84, 96, 611, 630
Alptekin, İsmail 624
Althusser, L. 19
Altıkulaç, Tayyar 192-194
Amme Cüzü (sure) 702
Anadolu 313
Anadolu Hareketi 84-86, 128
Anadolu kaplanları 870
Anadolu sermayesi 872, 874-878, 880, 881
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 162
Anadoluculuk 137, 224, 715, 716
Anavatan Partisi (ANAP) 214, 257, 627, 630, 644, 658
Anayasa Mahkemesi 191, 579, 580, 601, 624, 636
Ancien régime 71
Andıç 641
Anıtkabir 29
Ankara 784
Ankara Kadın Platformu 835
Ankara Üniversitesi 226
Anlaroğlu, Fehmi 687
Anti-kolonyalizm 20
Anti-komünizm 635-637
Apostallar Fırkası 254
Arabî, Muhyiddin 717, 915
Arap/Arabistan 60, 74, 78, 83, 88, 246, 589, 594, 637, 661, 892
Arap Edebiyatı 912
Arap-İsrail Çatışması 901
Arap İsyanı 82
Arapça 28, 58, 87, 97, 212, 592, 703, 705
Aras Nehri 54
Ardahan 85
Arık, Remzi Oğuz 357, 715, 716
Arınç, Bülent 601, 624
Arifler in Menkıbeleri 915
Arkan, Seyfettin 311
Arnavut İsyanı 82, 83
Arnavutlar/Arnavutluk 21, 83, 892, 901
Arslan, Abdurrahman 729, 731, 734, 776
Arvasi, Abdülhakim 139, 324, 344
Asad, Talal 610, 611
Asaf, Fevzi 55
Asarı İlmiye Kütüphanesi 123, 912
Asiltürk, Oğuzhan 584
ASKON (Anadolu Aslanları İşadamları Derneği) 882
Aslan Yürekli Rişar 46
Aslani, M. Rıza 1000
Asr-ı Saadet 62, 129, 152, 165, 725, 897, 912
Asr-ı Saadet 912
Asya 46, 150
Aşere-i Mübaşere 64
Aşık Garip 82
Aşık Kerem 82
Ataseven, Gülsen 835
Atatürk, Mustafa Kemal 55, 56, 69, 91, 110, 123, 124, 142, 184, 192, 244, 596, 632-634, 637, 703, 704, 715, 948, 951, 953-956, 961
Atatürk'ü Koruma Kanunu 29
Atay, Falih Rıfkı 241
Ateizm 677
Ateş, Ahmet 122
Ateş, Süleyman 193
Atik Ali Paşa Camii 97
Atilhan, Cevat Rifat 121, 656
Atsız, Nihal 137
Avrupa/Avrupalılaşma 37, 42, 46, 54, 64, 85, 150, 280, 610, 630
Avrupa Birliği (AB) 49, 152, 156, 598-603, 609, 610, 614, 616, 618, 619, 624, 625, 630, 645, 691, 800, 801, 803, 896, 901, 902
Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET) 895, 896
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 242, 609, 610, 930
Avrupa Topluluğu (AT) 897, 902
Avrupalı Gözüyle İslâm 919
Avustralya 310, 610
Ay, Arif 850, 973
Ayan 59
Ayasofya Camii 120, 189, 898
Ayasofya Kürsüsü 98, 99
Ayça 834
Aydemir, Şevket Süreyya 258
Aydın, Mustafa 730, 759, 776
Aydınlanma/Aydınlanma Felsefesi 61, 627, 652
Aydınlar Ocağı 637
Ayetullah Humeyni 636, 694
Ayhan, Ece 979
Aykaç, Fazıl Ahmet 184
Aykenal, Emine 832
Ayvazoğlu, Beşir 909
Azerbaycan 127, 901
Azzam, Abdullah 697

B

Baas Rejimi 940, 957
Baban, Cihat 686
Babıâli 98, 101
Babil 151
Bacon, F. 62
Baethold, V. 912
Bağdat 124
Bağlantısızlar Hareketi 895
Bakanlar ve Görenler 785
Bakara suresi 705, 712
Balkanlar 900, 901
Balıkesir 84, 252
Balkan Savaşları 84, 202
Balkan Slavları 73
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 132, 603
Bammat, Haydar 63, 919
Banarlı, Nihat Sami 962
Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık 835, 836
Baş, Haydar 884
Başar, Ahmet Hamdi 196, 200
Başaran, Tunç 990
[Başer], Alev Erkilet 756
Başgil, Ali Fuat 126
Başkent Kadın Platformu 824
Başörtüsü 13, 239, 244, 601, 610, 643-647, 669, 676, 692, 806-809, 811, 812, 817, 829-835
Batı 41, 42, 48, 53, 56, 60, 65, 599, 607-610, 616, 619, 620, 627, 628, 634
Batı Avrupa 645, 890
Batı Bloğu 894
Batı Çalışma Grubu 244, 640
"Batı Kulübü" 609, 610
Batı Rönesansı 152

Batı Sineması 1000
Batı Trakya 901
Batıcılık 619
Batılı/Batılılaşma 27-29, 37, 48, 51, 54, 55, 58, 72, 130, 132-134, 143, 147, 149, 161, 164, 262, 395, 593, 594, 618, 619, 635, 717, 893, 954
Baudelaire 139
Bayramoğlu, Ali 734
Bazergan, Mehandis 51
Bedir, Atıf 972
Bedr, Abdülaziz 917
Bedran, Margot 818
Bekaroğlu, Mehmet 730
Bengal 53
Bengladeş 934
Benna, Hasan El 46, 661, 898, 920, 921
Bereketzâde İsmail Hakkı Bey 103, 654
Bergson, H. 63, 139
Berk, Bekir 290
Berlin 76
Berlin Duvarı 723
Beşli Sivil İnisiyatif 640
Beyanü'l Hak 184, 232, 655
Beyaz sinema 997
Beyazıt, Erdem 850, 973
Beyrut 702
Bilgi ve Düşünce 721, 722
Bilgi ve Hikmet 517, 520, 721, 722, 729, 731-734, 740, 776-779
Bilgiyet, Musa Carullah 922
Bilinmeyen İnsan 913
Bill, Shariat 933
Bilmen, Ömer Nasuhi 192
Bin Ladin, Usame 927
Bingöl, Güzeyya 823
Bir Başka Açıdan Kadın 836
Bir, Çevik 244, 601
Bir Din Adamının Din Düşmanlığı 343
Bir Yusuf Masalı 784
Birdal, Akın 641
Birikim 733, 758
Birinci Cihan Harbi 37, 76, 83, 87, 112, 127
Birinci Dil Kurultayı 115
Birinci, Mehmet Emin 290
Birinci Safahat 81
Birleşen Yollar (film) 990
Birleşmiş Milletler (BM) 611, 697, 896
Birlik Partisi 191
Birtek, Faruk 161
Biz ve onlar 18
Bizans 54, 151
Blair, Tony 629
Blondel, Moris 716
Bolşevik Devrimi 85
Bora, Tanıl 135, 234
Borazan 142
Bosna Hersek 21, 65, 599, 900, 945
Bostan 915
Bourdieu, P. 800
Bôhürler, Ayşe 836
Brockelmann, Carl 914
Bucaille, Maurice 708, 709
Buğra, Ayşe 862, 868, 871, 877
Bulaç, Ali 20, 133, 152, 153, 517, 620, 621, 657, 659, 661, 696, 700, 722, 725, 729-733, 736-738, 776
Bulgur Palas 104
Burç FM/Dünya Radyo 305
Burdur 84
Burjuvazi 838, 847-851, 860, 868
Bursa 75
Bush, George 943
Bush, George W. 618
Bürde 974
Büyük Anadolu Holding 873
Büyük Doğu 132, 224, 633, 721, 826, 827, 893, 964-967, 970, 973, 975
Büyük Doğu Cemiyeti 142, 143, 577
Büyük İslâm Federasyonu 144
Büyükanıt, Yaşar 169

C

Cabbar, Emir 933
Cahit Yeşilyurt 973
Can, Kemal 872
Canatan, Kadir 730, 733
Cangızbay, Kadir 239
Carrel, Alexis 912
Carullah, Musa 809, 810
Cebeci Tevfikhanesi 116
Cebesoy, Ali Fuat 115
Cehd ü İctihad 40
Celladıma Gülümserken 784
Cemaat-i İslâm Partisi 659, 661, 927, 928, 930, 935
Cemile, Meryem 832
Cenevre Sözleşmesi 938, 939
Cerrahoğlu, A. 916
Cevheri, Tantavi El 63
Ceylan, Mevlûk 972
Cezayir 21, 53, 260, 621, 661, 662, 894, 900, 939
Cidde Ekonomik Forumu 618
Cihad 59, 60, 593, 661, 683, 706, 891, 897, 900, 902
Cihad; Bir Temel Tasarım 785
Cinayetler Kitabı, 784
Cinnah, Muhammed 65
Civelek, Mustafa 719
Clinton, Bill 629
Comte, Auguste 61, 362, 401
Conker Nüri 249
Coşan, Esat 332, 597, 715
Coşan, Nurettin 335
Coşkun, Ali 730
Cuma Mektupları 784, 785, 791, 794
Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası 910
Cumhuriyet Halk Fırkası (CHP) 22, 122, 139, 160, 164, 170, 172, 188, 376, 581, 583, 584, 588, 589, 592, 632-635, 655-657, 686
Cumhuriyetçilik 158-161

Ç

Çağlayangil, İhsan Sabri 589
Çakır, Serpil 822
Çakırgil, Selahaddin 730
Çakmak, Fevzi 633
Çakmaklı, Yücel 989-994, 996, 997, 1004, 1011, 1013, 1014
Çalış, Şaban H. 887
Çamurcu, Metin 997, 1011, 1012, 1015
Çanakkale 45
Çankırı 784
Çantay, Hasan Basri 105
Çarpılmışlar 765
Çarşaf 826-828, 831, 832
Çeçenistan 21, 900, 938, 946
Çelik, Mehmet Vehbi 182
Çelik, Ömer 726, 729, 732, 775, 776
Çevik, İsmail 850
Çıdam Yayınları 785
Çığır 234
Çınar Kadın Platformu 824
Çiçek, İlhami 850
Çiftçi, Halise 823
Çiğdem, Ahmet 725, 759, 774
Çin 937

Çoğulculuk/Çoğulcu demokrasi 30, 49, 629, 700
Çok partili hayat 172, 194
Çok sesli bir ölüm 765
Çorum 872
Çöle İnen Nur Kitabı 139
Çözülme 765

D

D-8, 609, 618
[Dağlarca], Fazıl Hüsnü 145
Dahiliye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlüğü 911
D'Alema, Massimo 629
Dallas, Ian 785
Damat İbrahim Paşa 54
Daniş, Münire 835, 836
Danişmend, İsmail Hamdi 357
Darül İslâm 66, 686, 796, 888, 891, 898, 902
Darül Harp 70, 888, 898, 902
Darü'l - Hikmet- ül İslâmiye 84
Darül Sulh 278, 889
Darül Küfr 70
Darülfünun 74, 127, 132
Darülfünün İlahiyat Fakültesi 911
Daudet, Alphonso 81
Davran, Lütfü 311
Değişim 721, 722, 777
Dehlevi, Şah Veliyyullah 59, 906
Dehrîlik 58
Demirağ, Dilaver 773
Demirci, İbrahim 850, 972
Demirel, Süleyman 587-590, 635, 658, 686
Demokrat Parti (DP) 20, 29, 65,135, 162, 211, 579, 584, 592, 618, 624, 627, 630, 633-635, 655, 657
Demokratik Siyaset 157, 158
Denize Açılan Kapı 763, 765, 767
Denizli 872
Dergâh 721, 329, 332, 591, 966
Dergah Yayınları 722
Dermenghem, Emile 914
Dernekler Kanunu 668
Dershane modeli 295, 303, 304
Derveze, İzzet 924
Derviş Hüneri 855
Derviş, Kemal 602
Derviş, Suat 253
Descartes 42, 62
Devalibi, Maruf 917
Devlet feminizmi 811
Devlet Güvenlik Mahkemesi (DGM) 624
Devletçi muhafazakâr 91
Devrim/Devrimcilik 15, 21, 135, 208, 655
Dış politika 899
Dışarı 60
Dilipak, Abdurrahman 734, 836, 995
Dilipak, Asiye 824
Din Görevlileri Federasyonu 310
Din ve vicdan özgürlüğü 15, 244
Dine Dönüş 913
Dindar muhafazakârlar 876-879
Dindar kadınlar 806-808, 812, 826
Dinî defile/dinî moda 872
Dini İslah Beyannamesi 912
Dinî modernizasyon 73
Dinin dünyevîleşmesi/Dinin sekülerleşmesi 191, 769
Dinin Türk Toplumuna Etkileri 516
Dinsel Ekümen 28
Dirik, Kazım 249
Diriklik, Salih 989, 990, 992, 995, 998, 999, 1002, 1004, 1006
Diriliş 721, 964, 968, 970, 971, 975, 979, 982, 983
Diriliş Yayınları 987
Diriliş Partisi (DİRİ-P) 985, 986
Divan 721
Divan-ı Harp 162
Divan-ı Kebirden Seçme Şiirler 915
Diyanet İşleri Başkanlığı 31, 162, 178, i80, 194, 209, 585, 587, 634, 655, 703, 709, 714, 715
Diyarbakır 624, 979
Doğru Yol Partisi (DYP) 622
Doğrul, Ömer Rıza 94, 108, 148, 227, 912, 913, 963
Doğu Anadolu 264, 271, 276
Doğu Avrupa 900
Doğu Bloku 67, 895
Doğu Türkistan Sorunu 901
Doğuculuk 23
Doktriner İslâmcılık 130
Dowenpoet, John 913
Dönem 234
Dua 913
Düçar - ı Zaaf 35
Durkheim, Emile 56, 61, 167
Dursuni, Davut 617, 730
Dücane Cündioğlu 730
Dünya Ticaret Merkezi 946
Dünya ve İslâm 926
Dünya Yayınevi 899
Düşünce 721, 722, 730, 736, 739, 740, 785

E

Ebu'l - a'la Mevdudi 65, 898
Ecnebi 85
Edebiyat Dergisi 83, 844, 848-850, 852, 853, 855, 964, 970, 972, 973, 975
Edibali, Aykut 884
Efgani, Cemalleddin 53, 55, 63, 73, 74, 75, 79, 167, 168, 701, 711, 742, 891, 906, 907, 913
Ehli Sünnet 701, 703
Ehl-i Tarikat 273
Ehl-i Kehf 49
Ehli Salip Orduları 111
Eickelman, Dule 381
Ekim Devrimi 274
Ekmel-i mahlukat 695
Ekoloji ve Da – Diyalog - Avrasya 305
Ekonomik cihad 838
Ekonomik pragmatizm 802
El Ezher 643, 934
El-Himemu't - Ataiye 915
El-Hüseyni, M. Reşid Rıza 922
El Kaide 902, 928, 945, 946
El-Kevakibi, Abdurrahman 61
El-Medinetu'l - Fâzıla 915
El-Tahtavi, Rifara Rafi 906
El-Ubeydi, Sidi Muhammet 261
Elif Film 994
Elitist İslâm 730
Elverdi, Ezel 717
Emeviler 54, 152, 165, 890
Emperyalizm/Emperyalist 660, 892
Emre, Mehmet 311
Emre, Süleyman Arif 580, 581, 584
Encümen-i Daniş 909
Endonezya 636, 892, 900, 945
Endülüs 889
Endüstri Holding 873

Engizisyon 42
En-Nebhani, Takiyeddin 686, 921
Entelijansiya 28, 31, 52
Entelektüel/Entelektüalizm 28, 600, 613, 657, 669, 722, 726, 729, 738, 758, 760
Er-Razi, Fahruddin 708
Eraslan, Sibel 836
Erbakan, Necmettin 27, 29, 30, 62, 174, 331, 414, 576, 578, 580, 583, 585, 587, 588, 590-594, 596, 597, 601, 609, 610, 618, 619, 622, 624, 625, 636, 644,
Erdem, Hasan Hüsnü 192
Erdem, Şemsettin 995
Erdoğan, Recep Tayyip 29, 601-603, 618, 624-627, 631, 640, 644, 663
Eren, Tahsin 759
Ergani 979
Erinç, Ömer 973
Ermeni/Ermenistan 85, 599
Ersoy, Bakiye (marangoz) 830
Ersoy, M. Âkif 24, 34-37, 43, 45, 46, 53, 55, 57, 60, 63, 69, 73-75, 78, 79, 83, 88, 97, 101, 103, 121,122, 621, 698, 701, 704, 809, 892, 911, 963, 964
Ertunç, A. Cemil 734
Ertürk, Ahmet 921
Erzurum 84, 295, 658
Esad, Hafız 930
Es-Sadr, Muhammed Bakır 917
Estetik kaygı 766
Esendemir, Şerif 759
Esposito, John L. 925
Eşed, Muhammed 925
Etnisite/Etnik kimlik/Etnosantrik 136, 238, 240, 246, 945
Eve Dönen Adam 909
Evet İsyanı 784
Evren, Kenan 637
Evrim teorisi 77
Evrin, Saadettin 192
Eygi, Mehmet Şevket 636, 925
Eyüp Sultan Konuşması 916
Eyyubî, Selahaddin 46

F

Fadallah, Muhammed 924
Faisal Finans 873
Faiz 917
Faizci Kapitalist Sistem 896
Faizsiz Banka 917
Fanatizm 51
Fanoni, Frantz 924
Farabî 197, 915
Farklılık 67, 129, 150, 172, 362, 402
Fars 60
Fars edebiyatı 912
Faruki, İsmail R. 60, 731, 925
Fatıma Fatmadır 833
Fatih 36, 612
Faydasız Yazılar 785
Fazilet Partisi (FP) 383, 601, 607, 609, 610, 615, 618, 624, 630, 641, 644
Fazilet Partisi Kadın Politikaları 824
Feminist Harekete Karşı Müslüman Kadın 832
Feminist kadın hareketleri 805, 811, 812
Feminizm/Feminist 23, 154, 394, 676, 677, 762, 811, 832, 834
Ferdî haklar 45
[Fergan], Eşref Edip 74, 96-100, 101, 104, 105, 108, 112, 113, 117-119, 121-123, 126, 127, 131, 132, 233, 656, 914, 963, 964
Fetih 235
Fetret Dönemi 49, 52
Fetva Emini Halil Efendi 58
Fevzi Lütfü 118
Feyerabend, Paul 802
Feza Film 989, 1007
Fıkıh 43, 51, 56, 69, 70, 94, 139, 142, 361, 377, 688
Fındıkoğlu, Z. Fahri 716
FIS 927, 930
Fihi mâ – fih 915
Fikir ve Sanatta Hareket 966
Fikret, Tevfik 35, 75
Fikr-i Karmiyyet 83
Fil suresi 63
Filibeli Ahmet Hilmi Efendi 64, 135, 147
Filistin 21, 60, 93, 127, 610, 667, 894, 898, 900, 939, 945
Filistin Sorunu 895, 896, 901, 923
Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) 897
Frank, Andre G. 791
Fransa/Fransız 37, 53, 54, 77, 84, 96, 139, 582, 717
Fransız İhtilali (1789) 52, 64, 582
Fransız muhafazakârlığı 627
Fukuyama, F. 353, 880, 900
Fundamentalizm/Fundamentalist 32, 51, 927, 930
Fusûsu'l - Hikem 915
Fuzulî 81

G

Gannuri, Raşid el 662, 924
Garaudy, Roger 719, 915
Garbda Müslümanlık Cereyanı 913
Gariplerin Kitabı 785
Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü 919
Garp Müteşekkirlerine Göre Kur'an: Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında dünya Müteşekkirlerinin Şehadetleri 914
Gaspıranski, İsmail (Gaspıralı) 55, 56, 96, 127
Gazalî 42
Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı 304
Gaziantep 872
Gaziantep Lisesi 980
Geceleyin Bir Koşu 784
Gellner, Ernest 50, 664
Genç Osmanlılar 129, 133, 139, 146
Gençlik ve Toplum 789
Gerçek Hayat 785, 794-796
Gerçek İslâmcı Birlik 45
Gerçeker, Mustafa Fehmi 182
Geylanî, Abdülkadir 260, 265
GİA 930
Giddens, A. 520, 629, 630
Girişim 695, 696, 721, 722
Girit Isyanları 73
Giritli, İsmet 687
Goldziher, Ignaz 925
Gorbaçov, M. 52
Göçer, Ali 850, 972
Gökalp, Ziya 55, 56, 103, 114, 168, 218, 413, 703, 704, 715, 909
Gökkuşağı Istanbul Kadın Platformu 666, 668, 670-672, 676, 824, 835
Gökmen, Fatih 121

Göktepe, Metin 676
Göle, Nilüfer 129, 650, 816, 836
Göndoğan, Ersin 973
Gözübüyükzade Ziya Hoca 86
Gramsci, A. 350
Grozni 938
Guantanamo 946
Guenon, Rene 360
Gücdevanî, Abdulhalik 323, 324
Gül, Abdullah 601, 624, 625
Gül Yetiştiren Adam 81, 82, 760-766, 769, 770
Güleç, Mehmet Nuri 290
Gülek, Kasım 163
Gülen, Fethullah 287, 291, 639, 711, 715, 901
Gülnaz, Mualla 822, 834
Gülpınar, Serhat 518
Gümüşhanevi, Almed Ziyaüddin 325
Gün, Mine Alpay 836
Günaltay, M. Şemseddin 122, 135, 158, 164, 166-168, 173, 633, 656, 657, 911, 913,
Gündüz, Aka 253
Gündüz, Şinasi 759
Güneş, Ismail 1006, 1015, 1016
Güneş, Mü'mine 830
Güneş, Tufan 995
Güney, Yılmaz 996
Güneydoğu Kadın Platformu 824
Güneydoğu sorunu 623
Güngör, Erol 24, 702, 968
Gürsel, Cemal 635, 658
Gürsel, Deniz 770
Gürses, Muharrem 990
Güzel, Murat 759, 764

H

Haberlerin Ağında Islâm 926
Habermas, J. 283
HADEP 627
Haedley, Lord 913, 919
Hairi, Şeyh Abdülkerim 55
Hakan, Mehmet 759
Hakikat 341
Hakimiyet-i Milliye 112, 118
Hak-İş 671, 837, 842-845, 847, 854, 856, 861-863, 866, 868, 869
Hakkaniyet 235
Hakkı Kemahi, Ibrahim 654
Hakyol Vakfı 332, 333
Halifelik 70, 72, 83, 84
Halil Halid 148
Halk Sineması 992
Halkın Dostları 784, 795
Hall, Stuart 799
Hallac-ı Mansur 713, 715, 716
Halputi, Abdullatif 654
Halvetîlik 260
HAMAS 927, 930, 941
Hamdullah Suphi 86
Hamidullah, Muhammed 914, 917
Hamza, Idris 850
Hamzaoğlu, Ercan 759
Han, S. Ahmed 55, 906
Hanbel, Ahmed Ibn 57, 907
Hanedani, Yusuf 323
Hanımlar Ilim ve Kültür Derneği 832
Hanımlar Rehberi 827
Hanımlara Mahsus Gazete 804
Hareket 224, 715, 716, 718-722, 736, 738, 740, 964, 966
Hareket Yayınları 917
Harf Inkılâbı (1928) 290, 910
Harran Ovası 717
Hasan Lâmi Efendi 107
Haşema 879
Haşimi, Cemaleddin 95, 759
Hatemi, Fatma 812
Hatemi, Hüseyin 660, 719, 836, 917
Hatemi, Muhammed 50
Hatlapoğlu, Necla 824
Hatun 809
Hayatu'd - din 49
Hazreti Muhammed Mustafa 912
Hazreti Muhammed ve Kur'an-ı Kerim 913
Hazreti Muhammed'in Hayatı 914
Hazreti Peygamber zamanında Hadisin Tedvini 914
Hece 975, 976
Hegel, W. 61, 64, 717
Heidegger, Martin 787, 793, 798
Hermenötik 89, 362, 729
Heroizm 791
Heyd, Uriel 768
Heyet-i İçtimaiye 80
Heykel, Muhammed 912
Hıristiyan 37, 42, 53, 63, 71, 96, 127, 134, 168, 611, 631, 652, 660, 686, 687, 728, 888
Hıristiyan demokrat 630, 931
Hıristiyan Kulübü 896
Hicret 68, 94, 376
Hicri Akbaşlı 990
Hikmet-i Hükümet 931
Hikmet 232
Hikmet, Hasan 127
Hilafet 28, 37, 44, 56, 57, 64, 65, 68-70, 75, 80, 81, 85, 90, 128, 133, 167, 208, 632, 654, 661, 902
Hindistan 33, 49, 53, 54, 55, 65, 107, 124, 892, 937
Hindistanlı Ahmet Han 711
Hintli/Hindu 65, 37, 114
Hisar 968
Hizbu-t Tahrir, 614, 684-686, 921
Hizbullah 638, 871, 901, 941
Hollanda 122
Horhor Medresesi 276
Hourani, Albert 56
HSBC Bank 44
Hukuk Ilmine Islamın Mühim Yardımları 914
Huntington, S. 620
Hurşit Ahmed 662
Husrev u Şirin 915
Hutbe-i Şâmiye 265
Hutuvat-ı Sitte 275
Huzur Sokağı 29
Hükümet-i Osmaniye 120
Hüner 974
Hür Adam 235
Hürriyet ve Itilaf Fırkası 83
Hüseyin, Saddam 662
Hüseyniye-i Irşad 923
Hüsrev, Nasır 915
Hz. Adem 43
Hz. Ali 712
Hz. Ayşe 832
Hz. Hasan 283, 712
Hz. Hüseyin 712
Hz. Muhammed/Hz. Peygamber 43, 189, 303, 515, 516, 618, 657, 675, 701, 707, 709, 710, 712, 713, 715
Hz. Ömer 341

I

Ilgaz, Afet 836
Ilıcak, Nazlı 313
Illich, Ivan 802

IRA 611
Irak 609-611, 658, 942, 957
Irak Savaşı 923
Irmak, Sadi 586
Islahat Fermanı (1856) 48, 52, 53, 55, 58, 164
Işık, Emin 719
Işık Evleri 298, 299, 303
Işık, Hüseyin Hilmi 341, 925
Işıkçılık/Işıkçılık Hareketi 17, 341, 728

İ

İbadet dili 912
İbn Abbas 712
İbn Haldun 61, 152, 915
İbn Rüşt 77, 197
İbn Sina 42, 197
İbn Teymiyye 57, 134, 922
İbn-i Erkan 303
İbnu Arabi 713
İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye 57
İbrahim suresi 707, 708
İbrahim Arif 16
İdeoloji 244, 579, 581, 593, 620
İdeolojik hegemonya 33
İdeolocya Örgüsü 139, 142, 143, 147, 148, 149
İhlas Finans 874
İhvan-ı Müslimin 49, 898
İhvan-ı Müslimin Hareketi (Mısır) 46, 66, 659, 930
İhya Gecesi 99
İkbal, Muhammed 55, 57, 63, 282, 711
İkdam 115
İkinci Dünya Savaşı 37, 45,47, 49, 65, 225, 633, 892, 893
İkinci Yeniciler 145
İktibas 660, 694
İlahi Hikmet'te Kadın 836
İleri, Celâl Nuri 172
İletişim teknolojileri 382
İlim ve Sanat 335, 721, 899
İlköğretim Genel Müdürlüğü 913
İlmi Tefsir Ekolü 707
İltica Kapısı 712
İlyasoğlu, Aynur 836
İmam-Hatip Liseleri 31, 195, 225, 349, 401, 584, 586, 587, 590, 593, 603, 615, 622, 657, 702, 711, 714, 826, 832, 934
İmam Rabbani (Ahmed Faruki) 266, 341, 690
İnan, M. Akif 850
İnanç özgürlüğü 704
İncil 380, 707, 714
İngiltere/İngiliz 37, 54, 55, 84, 96, 106, 610, 611, 629
İnönü, İsmet 29, 115, 163, 634, 635, 686
İnsan Yayınları 899
İnsan Hakları Derneği (İHD) 673, 675, 676
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 242, 675
İnsan-ı Kamil 695
İnsani Yardım Vakfı (IHH) 666, 668, 670, 677
İnsel, Ahmet 519, 733
İpekçi, Abdi 580
İran 32, 48-52, 54, 594, 604, 609, 618, 621, 636, 657, 696, 956
İran İslâm Devrimi 21, 27, 46, 50, 414, 419, 636, 638, 689, 690, 898, 899, 923, 929
İran Pehlevileri 956
İrtica 15,125, 126, 132, 244, 636, 640, 642, 646, 648
İrtica Elden Gidiyor 785
İSAM 910
İskenderani, Ataullah 915
İshaki, Ayaz 127
İskenderpaşa Cemaati/İskenderpaşa Dergâhı 323, 329, 591, 592, 597, 599
İskenderpaşa Camii 327
İskilipli Atıf Hoca 69, 71, 72, 654
İslam 899
İslam Açısından Sosyalizm 917
İslam Aleminin Gerileme Sebepleri: İslamiyet ve Terakki 918
İslam Ansiklopedisi 912
İslâm Demokrat Partisi 656
İslâm Devleti 37, 689
İslam Devletleri ve Milletleri Tarihi 914
İslâm dünyası 621, 652, 738, 742, 892, 895, 897, 901, 907, 925, 926, 940
İslâm Ekonomik Doktrini 917
İslam Ekonomisi: Teorik ve Pratik 918
İslâm Hidayeti 922
İslam İktisadı: Mukayeseli bir Tetkik 918
İslam-Kapitalizm Uyuşmazlığı 917
İslâm Konferansı Teşkilatı 895-897
İslâm Mecmuası 232
İslâm Medeniyeti 129, 144, 147, 150, 151, 155, 721
İslam Nasıl Yozlaştırıldı 713
İslâm Ortak Pazarı 608, 618, 897
İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü 917
İslâm Türk Ansiklopedisi 122, 123, 222, 963
İslam ve Kapitalizm 918
İslâmcı/Müslüman Hareket 927, 929, 932, 935, 936
İslâmcı kadın hareketi 811, 818
İslâmcı muhafazakâr 671
İslâmcı oksidentalist literatür 154
İslâmcı sermaye 870, 875
İslâmcı terör 411
İslâmcılık Cereyanı 137
İslam'da Erkek 835
İslâm'da İktisadi Nizam: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli 917
İslamda Kadın 832
İslam'da Kadının Hakları 834
İslâm'da Siyasi ve İktisadi Mezhepler 918
İslam'da Sosyal Adalet 916
İslâm'ın Türkifikasyonu 29
İslami Araştırmalar Dergisi 721
İslâmî Büyükdoğu Akıncıları Cephesi 660
İslâmî hareket 13, 15, 20, 27, 49, 51, 60, 64, 66, 67, 595, 636, 659, 682-684, 688, 689, 693, 694, 696, 697, 711, 721, 731
İslâmi Kültür 930
İslâmî Selamet Cephesi 659, 661, 662
İslâmî sinema 989, 996, 999, 1002, 1006, 1008, 1010, 1015-1017, 1019
İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi 926
İslami Sosyalizm 916
İslâmî Türk Edebiyatı 963, 966
İslâmî Yeniden Doğuş Partisi 927
İslâmî Yöneliş Hareketi (Nahda) 662, 927

İslamiyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir mi? 916
İslâmiyet'in Manevi ve Kültürel Değerleri 919
İslâmlar ve Moderniteler 358
İslâmofobi 32
İsmail Müştak 118
İsmet Paşa Hükümeti 116
İspanya 63
İsrail 599, 610, 689, 897
İstanbul 36, 45, 127, 602, 624
İstanbul Üniversitesi 912
İstibdad 100, 137, 279, 283
İstiklal Harbi 79, 90, 91, 115
İstiklâl Mahkemeleri 48, 86, 87, 105, 114-117, 119, 122, 128, 647
İstiklâl Marşı 74
İş Hayatı Dayanışma Derneği (İŞHAD) 304, 882
İşaret Yayınları 899
İttifak Holding 873
İttihad 42, 160
İttihad-ı İslâm 232
İttihad-ı İslâm 26, 55, 60, 96, 128, 282, 892, 609, 652
İttihad-ı Muhammedi Fırkası 58
İttihat ve Terakki Cemiyeti 58, 83, 96, 97, 162, 164, 168, 173
İzlenim 370, 721
İzmir'e Doğru 106
İzmirli, İsmail Hakkı 56, 172, 963
İzzetbegoviç, Aliya 65, 924
İzzettin Yıldırım 292

J

Japon 63, 102
Jet-Pa Holding 873
Jöntürkler 19, 96, 275
Jurnal 106, 109

K

Kabaklı, Ahmet 759
Kaçа, Kemal 312, 315
Kadı Seyfeddin Efendi 64
Kadın gazetesi 830
Kadınlar Dünyası 804
Kadınlar Halk Fırkası 822
Kadiriye Tarikatı 260
Kadives 931
Kaf suresi 712
Kafkasya 54, 900
Kaftarriye Tarikatı 935
Kahire 702
Kalp Huzuru 913
Kam, Ferid 203
Kamusal Alanda Başörtülüler 836
Kanada 610, 945
Kandoğmuş, Şahin Selvigül 835
Kanun-i Esasi 53, 58, 111
Kanuni Sultan Süleyman 55
Kapıya Vuran Kim 767
Kapitalizm 27, 45, 64, 130, 599, 600, 638, 639, 802, 839-842, 846, 848, 849, 860. 866
Kaplan, Cemalettin 660
Kaplan, Mehmet 715, 716, 718
Kaplan, Yaşar 696, 974
Kara, İsmail 413, 661, 663, 720, 903, 911, 912
Kara Kitab 223
Karabekir, Kâzım 115
Karaçalı, Ali 850, 972
Karakoç, Sezai 94, 133, 150, 621, 844, 845, 917, 967-971, 973, 974, 979-988
Karaman, Hayreddin 105, 353, 359, 660
Karay, Refik Halit 115
Karayipler 611
Karlofça Antlaşması 889
Karpat, Kemal 913
Kars 84, 85
Kartezyen felsefe 49, 56, 60, 62, 63
Kastamonu 85, 784
Katolik Kilisesi 380
Kavakçı, Merve 676, 820, 821
Kavmi, Oğuz 715
Kavmiyetçilik 82, 83
Kavur, Ömer 1012
Kaya, Şükrü 244
Kayalar, Cevdet 916
Kayalı, Kurtuluş 969, 971
Kayıtlar 975
Kayseri 624, 784
Kazakistan 901
Kazan, Şevket 584, 624
Kebir, Rabah 930
Keddie, Nikki R. 925
Kelile ve Dinme 356
Kelime-i Tevhid 108
Kemalist devrimler 208, 211
Kemalizm 23, 24, 29, 30, 129, 133-135, 139, 142, 150, 170, 171, 208, 595, 615, 948, 951-957
Kentleşme 30, 49, 396
Keskin, Hüsrev 759
Kessler, G. 64
Keşmir 898, 939, 946
Kevni ayet 34
Keyman, Fuat 630
Kheebane, Kamaraddine 930
Kıbrıs 585, 589, 614, 625, 894, 897, 901
Kıdvay, Hüseyin 107
Kılıç, Mehmet 995
Kılıhoğlu, İsmail 850
Kırçak, Çağlar 905
Kırkıncı, Mehmet 292
Kısakürek, Necip Fazıl 24, 77, 94, 129, 130, 132, 134-137, 139, 141-144, 146-150, 341, 357, 577, 597, 621, 633, 637, 844, 845, 893, 964, 966
Kısakürek, Neslihan 826
Kıvılcımlı, Hikmet 916
Kıyafet Kanunu 827
Kierkeggard, S. 766
Kinizm 15, 88
Kitabi İslâm 50, 51
Kitab-ı Kökne 35
Kitap 721, 740
Klientalizm 723, 929
Koç, Turan 850, 972
Koçi Bey Risalesi 56
Kolonizasyon/kolonyalizm 27, 30, 32, 33
Kombassan Holding 873
Komünizm/komünist 30, 124, 125, 126, 130, 133, 134, 139, 143, 150, 519, 517, 687
Konformizm 153
Kopenhag Kriterleri 602
Kopenhag Zirvesi 625
Kore 634
Kore Savaşı 894, 933
Koru, Nebahat 833
Kotku, Mehmet Zahit 591
Koytak, Necla 835
Köktaş, Eyüp 730
Köprü Derneği 721
Köprülü, Fuat 912
Körfez Krizi 662
Körfez Savaşı 692
Kösemen, Yusuf Ziya 180, 656
Krişna, Rama 909
Kumaş, Hüseyin 311
Kuntay, Mithat Cemal 80
Kural, Sevda Alankuş 836
Kuran İslamı 711-713

Kurtoğlu, Ayşenur 825
Kurtuluş Savaşı 131, 657
Kutan, Recai 601, 624
Kutlu, Mustafa 966
Kutlutaş, Neşe 836
Kuttub, Seyyid 21, 65,134, 419, 691, 694, 710, 714, 898, 916, 917, 921
Kutub, Muhammed 921
Kuvayı Milliye 122
Kuveyt 940
Kuveyt Türk Finans 873
Küçük Kaynarca Antlaşması 53
Kudüs 46, 895, 897
Kültür emperyalizmi 706, 896, 902, 930
Kültürel çoğulculuk 408
Kültürel hegemonya 270
Kültürel İslâm 26, 51, 621, 633, 725, 730, 761
Kültürel sermaye 800
Küpeli, Ünal 1007
Küreselleşme/küresel düzen 49, 630, 799-803, 935, 937, 940, 943, 944
Kürt/Kürdistan 83, 88, 90, 292, 591, 594-596, 598, 600, 602, 892
Kürt milliyetçiliği 292, 638
Kürt Sorunu 243, 292, 602, 631, 638, 641, 648, 672
Kürtçe 645, 671, 672, 676
Küskün, Ahmet 759
Küttüb-i Sitte 711

L

Laclau, E., 661
Laikçi 15
Laiklik/Laisizm 22, 25, 28, 55, 126, 130-132, 168, 208, 211, 382, 582, 593, 594, 600, 601, 603, 631, 655, 952
Laroni, Abdullah 724
Latin Amerika 943
Latin Harfleri 208
Laz 83, 88
Lefebvre, Henri 728
Leibniz 42
Levend, Agah Sırrı 962
Lewis, Bernard 595, 925
Leyal-i azab 35
Liberal Demokrasi 672
Liberal İslâm 901
Liberalizm 23, 64, 67, 158, 159, 162, 163, 644, 645, 940
Libarelleşme 878
Libya 601, 897
Liebman, Joshua Loth 913
Link, Henry C. 913
Londra 611
Lozan Antlaşması 86, 114, 115, 140
Luis-Massignon 716, 717
Lübnan 689, 898
Lübnan Hizbullahı 927
Lyotard, F. 801

M

M. Reşid Rıza 55, 56, 57, 64, 65
Maaişet-i hayatiye 35
Maarif Vekâleti 180, 914
Mağrib 702
Mahitürl Maârif Mecmuası 963
Mahmut Esad Efendi 809
Mahmut Şevket Paşa 116
Maide suresi 713
Malatya 658
Malezya 621
Nebi, Malik B. 924
Manastırlı İsmail Hakkı Efendi 98, 99, 103, 120
Manisa 624
Mannan, M. A. 917, 918
Maraş 85, 596, 771
Mardin, Ebül U'la 74, 97
Mardin, Şerif 50, 606, 621, 657, 910
Marksizm/Marksist 37, 52, 519
Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslam 917
Marx, Karl 61, 857
Masonluk 125, 127, 287
Masonik oluşumlar 896
Matbuat ve İstihbarat Matbaası 113
Materyalizm 518
Mavera 721, 771, 964, 973, 974
Mâziden Âtiye 165
Mazlum-Der 638, 649, 665-670, 672-676, 680, 681
Mecelle 38
Meclisi Mebusan 162, 185
Medeniyet-i İslam Tarihi 912
Medeniyetler Çatışması 27
Medine 516
Medine Vesikası 30, 133, 154, 516, 608, 618, 732-734
Medresetü'l Kuzat 190
Medresetü'l Mütehassisin 190
Medresetü'z-Zehra 265, 292
Med-Zehra Vakfı 292
Meeker, Michael E. 783
Mehmed Fahreddin Efendi 103
Mehmed Tahir Bey 103
Mehmet Feyzi Efendi 291
Mehmet izzet Bey 45
Mekke 47, 112, 369, 707
Mekteb-i Nüvvab 190
Mektup 835
Menderes, Adnan 691
Menemen Olayı 221, 257
Menfaat-i Uhreviye 132
Mercan, Ahmet 734
Meriç, Cemil 734, 909
Meriç, Nevin 836
Mert, Nuray 759
Mescid-i Aksa 895
Mesevi 195, 244
Mesnevi-yi Nuriye 272
Meşrutiyet rejimi/Meşrutî idare 44, 64, 58, 179
Meşrutiyetten Günümüze Gericilik 905
Meşveret 44, 285, 286
Metiner, Mehmet 292
Mevdudî 21, 661, 694, 710, 832, 917, 918, 923
Mevlana 915
Mevlana Muhammed Ali 913
Mevlana Şibli Numani 912
Meyve Risalesi 277
Mezopotamya 957
Mısır 21, 49, 53-55, 65, 69, 75, 80, 87, 112, 122, 124, 412, 589, 657, 658, 659, 661, 890
Mihrap Yayınevi 291
Millet Partisi 216, 686
Milletler ve Hükümdarlar Tarihi 915
Millî Birlik Komitesi (MBK) 634, 635, 657, 658
Millî Eğitim Bakanlığı 181, 909, 913
Milli Gazete 47, 661, 784, 785, 791
Milli Gençlik 994
Millî Gençlik Vakfı 671
Millî Görüş 27-29, 62, 158, 130, 175, 581, 582, 589, 591, 593-597, 600, 603, 607 608, 615, 618-622, 627, 630, 631, 644, 660, 661
Millî Güvenlik Kurulu (MGK) 213, 215, 601, 622, 634, 637, 640, 659
Millî Mücadele 110, 111, 113-115, 632

Millî Nizam partisi (MNP) 29, 383, 576-580, 592, 614, 618, 622, 636, 639, 658, 715
Millî Selamet Partisi (MSP) 29, 30, 193, 331, 383, 580, 583-587, 589, 590, 592-594, 606, 609, 614, 618, 622, 636-639, 658, 715
Millî Sinema 989-998, 1002, 1004, 1008, 1017
Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) 658, 898
Milliyetçi Cephe 585, 586, 588-590
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 135, 586, 588, 597, 636, 638
Milliyetçi Toplumcu Anadolucular Derneği 719
Milliyetçiler Derneği 718
Minyeli Abdullah (film) 989
Miras, Kâmil 56, 656, 963
Mirza Malkum Han 55
Mirzabeyoğlu, Salih 660
Mittilman, J. 799
Mizan 189
Modern İktisat ve İslam 917
Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme 836
Modern Mahrem 816
Modern muhafazakârlık 135
Modernist İslâmcılar 699
Modernlik/Modernleşme 27, 30, 32, 33, 35, 39, 41, 43, 44, 46, 51, 53, 66, 70, 131, 145, 166, 365, 517, 594, 619, 631, 800, 953
Moğol Müslümanları 54
Molla Abdullah 264
Mondros Mütarekesi 127
Moskova 687, 938
Mouffe, C. 675, 681
Muahede-i Sulhiye 85
Mudanya Mütarekesi 255
Muhafazakâr burjuvazi 875, 879
Muhafazakâr demokrasi 419, 602, 613, 617, 618, 625-628, 630, 631
Muhafazakâr işadamları 872
Muhafazakârlık 19, 23, 24, 28-30, 51, 58, 68, 90, 129-134, 138, 154, 167, 628, 629
Muhibban 232
Muhittin, Nezihe 253, 822, 823
Mukaddesatçı Hanımlar Derneği 832
Mukaddime 915
Musaddık Devrimi/Hareketi 49, 287
Musavat 53
Mushaf-ı Şerif 102
Mustafa Feyzi Efendi 325
Mustafa Sabri Efendi 706
Mustafa Taki Efendi 103
Musul 119
Mutahhari, Murtaza 662, 923
Mutezile mezhebi 19, 61, 701
Mücahede 118
Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 108
Mülkiye Mektebi 190
Münevveran Grubu 31
Mürsel, Sefa 603
MÜSİAD 639, 666, 668, 669, 671, 672, 677, 680, 681, 837-839, 841, 847, 854, 855-857, 859, 863, 866, 869, 876
Müslüman Kardeşler 46, 65, 661, 662, 920, 921, 927, 929-931
Müslüman reaya 870
Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler 766
Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti 918

N

NAFTA 618
Naim, Babanzade Ahmet 56, 103
Nakşibendî, Bahaddin 324
Nakşibendilik 29, 323, 591, 592, 711, 932
Namık Kemal 52, 53, 55, 63, 81, 633, 653, 654, 742
Nasır 956
Nasr, Seyyid Hüseyin 360, 731, 925
Nasrullah Camii 85, 105, 109, 110, 117
NATO 297, 634, 894, 896
Nazi Almanyası 64
Nazım Hikmet 82
Nebi, Malik bin 662
Nene Hatun 822
Neomark, F. 64
Nesrin, Teslime 811, 934
Neşet Çağatay 905
New York 928
Newton 62, 63
Neyi Kaybettiğini Hatırla 785
Nietzsche, F. 63
Nihat, Mustafa 962
Nisâ suresi 705
Nokta 834
Nubihar 292
Nuh suresi 708
Nur Cemaati/Nurculuk/Nurculuk Hareketi 17, 29, 220, 264, 592, 621, 633, 639, 658, 688, 711, 728, 899, 901, 920, 932, 935
Nur Postacıları 267
Nur suresi 713
Nuroğlu, Fevziye 832
Nursî, Bediüzzaman Said 56, 127, 264, 701, 707
Nusret Paşa 58

O

Oğuz, Orhan 1013
Oksidentalizm 150
Okyar, Fethi 245
Oligarşi 241
Oran, Bülent 989
Orhan Veli 977
Orta Asya/Orta Asya Ülkeleri 21, 171, 900, 901
Ortaç, Yusuf Ziya 259
Ortaçağ 42, 63, 130, 147
Ortadoğu 33, 143, 689, 893, 898, 900
Ortak Pazar 618, 897
Oruç, Arif 254
Oryantalizm/Oryantalizm 26, 36, 46, 187, 204, 207, 606, 648, 716, 803, 925, 926
Oryantalizm 926
Osmanlı/Osmanlı İmparatorluğu 16, 19, 20, 21, 36, 47, 48, 52, 73, 400, 579, 594, 595, 599, 609, 612, 620, 672, 889, 892
Osmanlı Kadın Hareketi 822
Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti 804
Osmanlıcılık 901
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü 836
Osmanlı-Rus Savaşı (1786) 54
OYAK 606

Ö

Öcalan, Abdullah 641
Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği 824
[Öğütçü] Abdülkadir Kemalî 118, 119
Ökten, Celalettin 400
Öncül, Hatice 834
Öniş, Ziya 623
Ören, Enver 342
Örtülü Kimlik 816, 836
Örtünme 808, 811, 828
Özal, Turgut 29, 519, 642, 644, 649, 692, 693, 899
Özbekistan 901
Özcan, Salih 920
Özdemir, Cengiz 995
Özdenören, Alaeddin 850
Özdenören, Rasim 77, 95, 152, 730, 766-772, 850, 973, 974
Özek, Çetin 904, 920
Özel, Ismet 40, 46, 47, 94, 152, 156, 414, 609, 638, 659, 660, 663, 782-798, 845
Özelleştirme 304
Özgür-Der 666, 669, 676, 677
Özkaya, Cevat 734
Öztürk, Osman 910
Öztürk, Yaşar Nuri 350, 376, 380, 711-713

P

Pakdil, Nuri 83, 94, 771, 844-855, 970-972, 975
Pakistan 33, 49, 54, 583, 621, 637, 657, 659, 710
Paksu, A. Tevfik 291
Pancermenizm 96
Panislâmizm/Panislâmist 19, 20, 60, 96, 907, 934, 945
Panslavizm 96
Paris 45
Pasarofça Antlaşması 889
Pehlevi Ailesi 48
Peker, Recep 111, 115
Pekin 687
Pekin Konferansı 808
Pentagon 946
Perestroika 52
Pınar Yayınları 734, 899
Pınarhisar Cezaevi 624
Pilavoğlu, Mehmet Kemal 261
Piyasa ekonomisi 285, 877
PKK 292, 638, 643
Popüler Islâmcılık 15
Popülizm 309, 318
Post-Islâmcılık 927, 933, 934
Postmodern eleştiri 801, 802
Postmodernite/Postmodernizm 154, 158, 355, 799, 802, 803
Prens Abbas 101
Prens Sabahaddin 55, 909
Protestanlık 48, 76, 96, 728

R

Rabıta 39, 662
Radikal Islâm 16, 600, 622, 682, 684-687, 691
Rafsancani, Faize 812
Rahman, Fazlur 366-368, 419, 731, 925
Ramazanoğlu, Yıldız 834-836
Rasyonalizm 56, 57, 62, 159, 166, 345
Rabıtatu'l Alemi'l Islam 707
Refah Partisi (RP) 50, 214, 383, 596-601, 607-610, 615, 618, 619, 622, 623, 624, 630, 638, 641, 644, 645, 684, 715
Refiğ, Halit 992, 993
Reichtag 88
Renan, Ernest 166
Resmî ideoloji 14, 15, 135, 244, 667
Resmî Islâm 51, 725
Reşid Rıza 35, 45, 57, 343
Ricalü'l yayb 39
Rimbaud, A. 139
Risale-i Nur 223, 273, 592
Riviore, George 918
Robert Kolej 76
Robertson, R. 799
Rodinson, Maxime 618, 918
Rolland, Romain 909
Roma 47
Roy, Oliver 21, 630, 662, 838
Rönesans 63
Ruh-i Islâm: Müslümanlığın ve Islâm Mefkurelerinin Tarihi Tekamülü 912
Rustow, Dankwart 910
Rusya 37, 54, 79, 81
Rüşdi, Salman 610, 611

S

Saadet Partisi 383, 601, 615, 622, 624, 644
Saadet Zinciri 873
Saâdet-i Ebediyye 341
Saadetnâme 915
Sabah 104, 576
Sabit, Halim 96
Sâd suresi 705
Sadak, Necmettin Sadık 254, 259
Sadaka 877
Sadevi, Neval El 811
Sadi-i Şirazi 915
Sadr, Ayetullah Bakır 659
Sadr, Hasan Beni 924
Sadrazam Mithat Paşa 64
Sadrazam Talat Paşa
Sadrazamlık 182, 183
Safa, Peyami 135, 160
Safahat 81, 87, 701
Sagir, Mustafa 114
Sağ muhafazakâr 671, 687
Sağcılık 19, 23, 29, 30, 82, 90, 139, 761
Sağ muhafazakâr 92, 135, 173
Sahabi 278
Sahra, Süyeyman 973
Said Halim Paşa 47, 57, 64, 131, 132, 143
Said Nursî 55, 57, 63, 69, 88, 89, 90, 91, 95, 130, 143, 632, 633, 655, 715, 892, 911
Said, Edward 926
Sakarya Meydan Muharebesi 113
Sakarya Türküsü 77
Saltanat 44, 169, 170
Sanayi Devrimi 52, 61, 150
Sanayi toplumu 380
Sarı, Osman 850
Sarıbay, Ali Yaşar 605, 734, 910
Saruhan, Sudi Reşat 291
Satı Bey 55
Savaş Çağrısı 833
Saydam, Nejat 990
Sayha Holding 873
Sayyid, S. 18, 166
Schimmel, Anne Macie 925
Schmitt, Larl 617, 619, 793
Schröder, Gerhard 629
Sebil 898, 899
Sebilünnecât 103
Sebilürreşad 46, 74, 87, 96, 104-106, 109, 113, 114, 116, 119, 121-124, 126, 127, 131, 132, 138, 184, 656, 657, 701, 721, 809, 964-966, 970, 973, 975
Sebilürreşad Kütüphanesi 98
Sedat, Enver 659
Sefername 915
Selânik 272

Selâmet 964
Selçuklu 54, 889
Selefî 57, 67, 925
Selefiye 51
Sendikal Mücadele 862
Senegal 659
Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) 655
Sertel, Zekeriya 251
Server Holding 334, 339
Sevilgen, Gündüz 291, 584
Sevindi, Nevval 302
Sevr Antlaşması 84, 85, 105, 109
Seyl-i Hurûşan 37
Seyyid Ahmed 55, 63
Seyyid Emir Ali 63, 69
Sıbaî, Mustafa 662, 916
Sınav, Osman 992
Sınıf mücadelesi 860, 863
Sırat-ı Mustakim 73, 74, 82, 96, 98, 100, 101, 119, 120, 127, 128, 161, 184, 655, 656, 701, 721, 749, 963-965
Sırma, İhsan Süreyya 661
Sızıntı 303
Sicilya 63
Siirt 625
Silistre 317
Silistre Rüştiyesi 317
Sincan 601
Sivil İslâm 51, 725
Sivil toplum 521, 664, 665, 668, 673, 674, 677-679, 803
Sivil toplum örgütleri 334, 339, 664-672, 675-681
Siyasal/politik İslâm 21, 26-28, 51, 620, 622, 630, 660, 679, 723, 725, 731, 761, 887, 891, 900-902
Siyasal şiddet 928
Siyasetin toplumsallaşması 164
Siyasî kinizm 788
Siyasî sinema 1016, 1017
Siyonizm/Siyonist 27, 127, 594, 897, 902, 938
Skolastizm 355
Sofuoğlu, Ebubekir 53
Soğuk Savaş 49, 65, 133, 419, 894, 900, 938, 939
Sol 23, 134, 581
Sol liberal 619
Son Telgraf 118
Sorulunca Söylenen 785
Sosyal dayanışma 516
Sosyal demokrat 645
Sosyalizm/Sosyalist 23, 45, 52, 244, 627, 794, 894
Sosyalizm ve İslâm 917
Sosyalizm ve Islamiyet 915
Sosyoloji 520
Sovyet komünizmi 67
Sovyetler Birliği 21, 636, 892, 894, 895, 896, 899, 900, 901, 923
Sömürgecilik 168, 260
Spinoza 42
Spiritüalist felsefe 132, 134
Stoiber, Wolfgang 630
Su, Hüseyin 970, 972
Sudan 621, 662
Sufî/Sufizm 134, 260
Sufi, Abdulkadir 925
Sukharto 636
Surat Asmak Hakkımız 785
Suriye 21, 61
Sûruş, Aldülkerim 51, 662, 924
Susurluk 641, 646
Suudi Arabistan 897
Süveyş Kanalı 54
Süleymancılık 220, 309, 320, 321, 592, 621, 658, 688, 711, 728, 899
Süleymaniye Camii 329
Sünnet 58, 60, 62, 71, 77, 661, 685-687, 689, 690, 693, 699-701, 705, 711
Sünnî 49, 70, 129, 130, 134, 366, 519, 600, 684, 696
Süreya, Cemal 979

Ş

Şadırvan 832
Şafiî 90
Şahin, Fadime 640
Şamanlık 137
Şapka Devrimi 70-72, 75, 81, 208
Şartan, Hamdi 190
Şen, Ercan 759
Şenliklioğlu, Emine 835
Şeriat 14, 15, 26, 45, 58, 130, 131, 154, 518, 648, 654, 660, 684, 691, 933-935
Şeriati, Ali 51, 662, 923, 924
Şerif Hüseyin Paşa 84
Şeriye ve Evkaf Vekâleti 48, 128, 181
Şeyh Sait İsyanı 86, 90, 91, 116-119, 647
Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi 654, 809
Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi 80, 130
Şeyhüsislâm Haydarîzâde İbrahim Efendi 107
Şeyhülislâmlık 182, 183
Şia Mezhebi 923
Şiî 618, 899
Şiir Okuma Kılavuzu 784
Şirk 660, 712
Şişman, Nazife 836
Şizofrenik İlişki 766
Şenler, Şule Yüksel 818, 820, 830
Şura 832, 898, 899
Şura suresi 653
Şüphecilik 270

T

Tabiatçılığa Red 913
Taceddin Dergâhı 85, 113
Tacikistan 901
Tahman, Mataş İbn 810
Tahrir Vazifeleri 785
Takrir-i Sükun 48, 86, 116, 246
Taliban 618, 933
Tanin 114
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 189, 248
Tanzimat Fermanı 48, 52-55, 58
Tarancı, Cahit Sıtkı 145
Tarih Tezi Işığında Allah-Peygamber Kitap 916
Tarihselciliğin Sefaleti 163
Tarikat 30, 31, 34, 39, 44, 47, 166, 195, 308, 595, 601, 621, 647, 665, 678, 893
Tasavvuf 39, 43, 137, 142, 517, 689, 690, 909
Tasviri Efkâr 118
Taşları Yemek Yasak 785
Taşpınar, Ahmet Hamdi 145, 146, 962, 964, 976
Tavşanın Randevusu 785
TBMM 69,107, 119, 124, 162, 601, 612, 624-626, 655, 703, 821
Tearüf-i Müslimin 232
Tebliğ 898, 899
Teceddüd Fırkası 162
[Tecer], Ahmet Kutsi 145, 964
Tehdit Değil Teklif 785
Tefekkür 110, 139, 143, 148, 149, 271

Tefhimu'l Kuran 710
Tefsir 56, 84, 99, 266, 702, 703, 729, 911
Tek Parti 20, 29, 65, 67, 122, 137, 209
Tekdal, Ahmet 624
Tekeli, Şirin 811
Tekelleştirme 168
Tekke 182, 195, 244
Telegani, Azem 812
Temel, Ali Ulvi 850, 972
Teoloji/teolojik 209, 351
Teorik Şizofreni 766
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 115, 655
Tercüme Encümeni 909
Tercüme Kurulu 909
Terör/terörist/terörizm 706, 803, 928, 931, 937, 939, 940, 947
Tesettür 809, 826, 829, 830, 832, 834
Tesettür ve Toplum 818
Teşkilat-ı Mahsusa 84,122
Tevhid-i mezahib 42
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 48, 119, 632, 637, 910
Tevrat 707, 714
Tezkire 724, 729, 734, 758, 759, 761, 765, 767-769, 771-777, 780
TGRT 343
Ticanî, Muhammet 260
Ticanîler 29, 260, 633
Tiyatro 769
Tohum 990, 998
Töksöz 118, 119
Tolstoy, L. 245
Topaloğlu, Bekir 832, 910
Topçu, Nurettin 24, 40, 46, 82, 133, 715-718, 720-722, 917, 966, 967
Toplumsal cinsiyet 407, 816
Toprak, Binnaz 787
Toros, Halime 834-836
Toros, Muharrem 759
Toynbee, Arnold 61
Tozduman, Aysel Z. 834
Tözüm, İrfan 1012
Trablusgarp 40, 84
Trabzon 84
Troçki L. 682, 693, 697
Tuğal, Cihan 773
Tuksal, Hidayet 824
Tunahan, Süleyman Hilmi 308, 314, 715, 892, 911
Tunaya, Tarık Zafer 137, 655, 682, 904, 905, 907
Tuncer, Tuba 834
Tunç, Mustafa Şekip 132
Tunus 64, 244, 662, 702
Tunuslu Hayrettin Paşa 906
Turabi, Hasan 924
Turan, Haribe 836
Turbanlı Feministler 834
TÜBİTAK 679
Türban 409, 641
Türk Demokrasi Tarihi 913
Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 966
Türk İslâm Ansiklopedisi 964
Türk İslâmcılığı 27, 68, 82, 91, 92, 129, 130, 595, 900
Türk Kadınlar Birliği 831
Türk Medeniyeti Tarihi 912
Türk Ocağı 686
Türksağı 130, 131, 133, 228, 592, 602
Türk Silahlı Kuvvetleri 213, 601
Türk Sineması 989, 992, 996, 1004, 1005, 1016-1018
Türk Tarih Tezi 160, 171
Türk-İslâm Sentezi 637, 899
Türk-Yunan çatışması 901
Türkçe ezan 703
Türkçe Kuran 703, 704
Türkçülüğün Esasları 168
Türkçülük 619
Türkeş, Alparslan 634
Türkistan 892
Türkiye 342
Türkiye İslâmcılığı 694, 697, 710, 892, 923, 925
Türkiye Odalar Birliği 576
Türkiye Öğretmen Vakfı 304
Türkiye'de Geçici Eylemler 905
Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İç yüzü 904
Türkiye'de Gericilik 905
Türkmenistan 901
TÜSİAD 601, 842, 856
Tüyloğlu, Harun Reşit 311

U

Uçakan, Mesut 992, 994-997, 1004, 1013, 1014, 1018
Uçman, Abdullah 964
Udeh, Abdulkadir 662
Ulema 43, 48, 50, 51, 54-57, 69, 74, 85, 94, 96, 134, 379, 695, 696, 738, 905, 906
Ulunay, Refik Cevat 115
Ulusal sinema 992-994, 996
Uluslararası ilişkiler 887, 888, 890, 895, 896, 902
Umran 724, 734-739, 746-748, 755, 758, 773, 776-781
Urfalı Hattat Behçet Efendi 123
Us, Asım 247
Uzakdoğu 33, 892

Ü

Üç Cereyan 413
Üç Mesele - Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma 46, 151, 783, 785, 787, 798
Üç Tarzı Siyaset 74
Üçüncü Dünya Halkları 692
Üçüncü Dünyacılık 896
Üçünçü yol 629, 630
Ülgener, Sabri F. 64
Ülke dergisi 721, 722
Ülken, Hilmi Ziya 156, 603, 715
Ülkü ve Kültür Birliği Teşkilatı 634
Ülsever, Cüneyt 875, 885, 886
Ümmet 27, 28, 54, 87, 130, 579, 595, 605, 608, 609, 613, 618, 653, 660, 891, 898, 900-902, 906
Ümmet-i Muhammet 891
Ünlü, Sabiha 836
[Ünsal], Fatma Bostan 835
Ürdün 659, 662, 686

V

Vahdet-i İslâmiye 42
Vahhabî 618, 925
Vakit 104, 127
Van 91, 266, 596
Varşova Paktı 901
Vatan 117
Veda Hutbesi 675
Vefaspor 250
Vehbi Koç 637
Velayet-i Fakih 695, 696
Veliaht Abdülmecit Efendi 108
Velid, Ebüzziya 115, 118, 119
Vicdan Hürriyeti 578
Viyana 53
Volkan 184, 189, 232
Voll, John O. 925
Vunsdorf Kampı 84

W

Waldo Sen Neden Burada Değilsin 782, 785

Wallerstein, Immanuel 791
Watt, W. Montgomery 925
Weber, Max 517
Weberci Protestan Ahlak 345
Weis, Leopold 919
Wilson Prensipleri Cemiyeti 104

Y

Yabancılaşma/Yabancılaştırma 325, 411, 787
Yalta 16
Yağmur 305
Yahudi 71, 125, 127, 518, 594, 888
Yahya Kemal 36, 715, 909
Yalçın, Hüseyin Cahit 114
Yalman, Ahmet Emin 114, 127, 718
Yalsızuçanlar, Sadık 998, 1009, 1010
Yalıkaya, Şerafeddin 172
Yaman, Kemal 687
Yargıtay 244, 643
Yarın 721
Yaşar, Fehmi 1013
Yavuz, Serap 836
[Yazır], Elmalılı Hamdi 56, 69, 80, 81, 87, 88, 148, 190, 703, 704, 709, 761, 910
Yedi İklim 975
Yemen Islah Partisi 927
Yeni Anadolu burjuvazisi 292
Yeni Asya 291
Yeni Asya Cemaati/Vakfı 287, 671
Yeni Devir 784, 785, 791
Yeni Fundemantalizm 935
Yeni İstiklal Gazetesi 830
Yeni Osmanlılar 52, 58, 164, 653, 655, 656, 662, 663
Yeni Şafak 784, 785, 902
Yeni Ümit 305
Yeni Zemin 292
Yeniden Yapılanmak 712
Yeni Gazete 104
Yenigün 104
Yenigün, Sedat 730
Yerasimos, Stefanos 672
Yeryüzü Yayınları 785
Yesevi, Hoca Ahmed 323
Yesevîlik 323
Yeşil Kemalizm 600
Yeşil kuşak 636, 899
Yeşil pop 879
Yeşil sermaye 691, 837, 870, 872, 877
Yetkin, Çetin 259
Yıldırım, Ergün 730
Yıldız, Abdullah 734
Yılmaz, Nuh 759
Yinanç, Mükrimin Halil 715, 717, 718
Yirmisekiz Mehmet Çelebi 54
Yugoslavya 702
Yol 234
Yozgat 872
YÖK 188, 394, 409, 603, 631
Yönelişler 721, 974
Yunan felsefesi 699
Yunanistan 73
Yunanlılar 75
Yusuf Kemal Bey 109
Yücekök, Ahmet N. 910
Yücel, Hasan Âli 122, 634, 909, 912
Yüksek Askerî Şura 642, 649
Yüksek İslâm Enstitüsü 657, 702
Yüksek Seçim Kurulu (YSK) 625

Z

Zabıt Ceridesi 254
Zağanoş Camii 84, 105, 106
Zaman 302, 305, 740, 756, 902
Zarifoğlu, Cahit 850, 973
Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı 292
Zehra, Muhammed Ebu 917, 922
Zengin, Bahri 974
Zeyd, Ebu 934
Zeydan, Corci 912
Zeytuniyye Üniversitesi 702
Zikir 308, 324
Zina 829
Zion 93, 738
Ziya Osman 145
Ziya Paşa 46, 52
Ziya-ül Hak 637, 659
Zor Zamanda Konuşmak 785, 791
Zummer 916
Zümer suresi 712

Seçme Metinler

MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKLÜK ÜZERİNE

A. N. BABANZADE

.. Burada müslümanlar arasında milliyetçilik ve ırkçılık davasının, başka bir tabirle millî ve ırkî asabiyetin belirmesi 15-20 senelik bir şey ise de en ziyade açığa vurulması, memleketin ölüm-kalım meselelerinden biri haline getirilmesi Meşrutiyet'ten başlıyor. Bu da cehalet sebebiyle Avrupa'dan ödünç aldığımız zararlı- nacizane fikrime göre- İslâm vücudunun veremi kadar öldürücü bir yabancı bidattır. Zaten Avrupa'nın en fena şeylerini almak, iyi şeylerini de bozmadıkça tatbik etmemek bizim en dikkate değer felaketlerimizden biridir. Dışta sahte bir zindelikle, geçici bir faaliyetle tecelli eden bazı asabi hastalıklar gibi bu da ilk bakışta ve Avrupa gözlüğüyle tetkik edilirse mühim bir terakki adımı, ruhu yücelten bir hayat mayası gibi görünüyorsa da bu frenk asabiyeti hastalığı İslâmın basiret gözüyle tetkik edilirse ümmet-i merhumenin ölüm sebebi olmak şanından olan, tedavisi müşkil bulaşıcı bir hastalık olduğu anlaşılır.

[...] Bizim iddiamız şudur: Irkçılık davası -Musa Kâzım Efendi Hazretleri'nin buyurdukları gibi- şeran kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şerî tabirine göre bir cahiliyet devri davasıdır. İslâmın kıvamı ve devamlılığına, müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Özellikle hemen hemen bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç müslümanın "ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim" gibi iddia ve sebeplerle birbirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri -hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza bastığı bir sırada- cinnettir ve millî asabiyet bayrağını ellerinde tutanların aldığı mânaca da vatanperverliğe aykırıdır. Din ve iman, akıl ve izan sahasından uzaklaşılsa bile, aldatıcı bir serap olan millî saadet ardında koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet bize müthiş bir ibret dersidir. "Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur" tabii ve makul kaidesine göre bu meslekte devam ettiğimiz takdirde ergeç bizim de başımıza gelecek musibet budur. Bu gidişle İslâmın son sığınağı olan bu diyar Allah korusun -Arnavutluk gibi- küfür yurduna dönüşecektir. [...]

Türkçülerle olan münakaşa ve münazaralarımızdan -beş senelik mesaiye rağmen- hâlâ kendilerine sağlam bir gaye edinmekte müttefik olmadıklarını anlıyoruz. Nereye ve niçin gittiğini idrakten âciz ve bütün yaygaraları uydum kalabalığa demekten ibaret olan cemaatın ekseriyeti bertaraf edilirse Türkçülük savunucularını, imamlarını, önderlerini, ululârını ikiye bölünmüş görüyoruz: Bir takımı halis "Türkçü", diğer takımı ise "Türkçü-İslâmcı"dır.

Halis Türkçüler büsbütün yeni bir "mefkûre" (müşterek gaye demek olacak) ihdas etmek, biraz eski ananelerle münasebet bağını keserek, yeni ananeler vücuda getirmek, "yeni bir iman" ile "yeni bir kavim", "yeni bir millet" meydana getirmek iddiasındadırlar. [...] "Türkçü-İslâmcı" olan diğer ulular ise ne serden, ne yardan geçemiyorlar. İslâmî mefkûre ile millî mefkûrenin hiçbirini feda etmek istemezler. Birincilerle burada uzun uzadıya münakaşa etmeyi abes görüyoruz. Açıklamak istedikleri şey açıkça dinsizlik mefkûresidir. Halkın dinini çekip çıkarıp yerine ona denk başka bir şey

ikame edilemiyeceğini, ilâ-yı kelimetullah uğruna kılı kıpırdamayan bir herifin tâ Kamçatka yaylalarındaki ırkdaşları için silaha sarılamıyacağını, bin yıldan beri kardeşimdir dediği, bin yıldan beri üzüntü ve sevincine ortak olduğu, uğrunda hayatını feda etmekten çekinmediği din kardeşini bırakan bir kimsenin Sibirya'nın bilmem hangi boz ovalarında Hıristiyan mı, Şamanist mi belli olmayan Yakut kardeşini sevemiyeceğini düşünemiyen; Türklerin ikbal devrinin İslâm dinine sıkısıkıya bağlanma devirlerine rasladığını, gerilemesinin ise iman ve akîdenin gerilemesinden itibaren başladığını gizleyen kişilerle münakaşa etme yeri herhalde bu makale değildir. Biz yalnız "Türkçü-İslâmcı"larla dertleşebiliriz. Zira bunlarla İslâm dairesinde anlaşmak, onlara hakikatı din adına kabul ettirmek daha kolaydır kıyasındayım.

"Türkçü-İslâmcı" olan ululara yaptığımız tartışmalar diğer yoldaşlarından nisbet kabul etmeyecek derecede insaflı olduklarını isbat ediyor. Bunlar vakıa Türk unsurunun zaafından, yardıma muhtaç olduğundan bahsediyorlar. Lakin İslâm camiasını kırmak istemezler. Bu camiayı diğer İslâm unsurlarının ayrılmaması, hem de Türklerin kolaylıkla terbiyesi ve yükselmesi için çok lüzumlu addederler. Yalnız bir noktada yanılıyorlar: "Türklük camiası İslâm camiasını takviye eder. Asabiyet davası İslâma mugayir değildir. İki mefkûre birdiğerine zahmet vermez, aksine birdiğerini tamamlar ve vücut bulmasını kolaylaştırır. Ne yazık ki iman ve İslâmdan nasibini almamış olan birçok genci hiç olmazsa millî ve vatanî hamiyet adına İslâma ısındırmaya çalışabiliriz" diyorlar. "Dinî iman"ın yanıbaşında bir de "millî iman" ikame ediyorlar. Hatta içlerinde iman ve İslâma olan sıkı bağlılıklarında hiç şüphe etmediğim bazı kişilere tesadüf ettim ki "milliyetle övünmek İslâmî duyguya hiç zarar vermez, aksine bir insan - isterse müslüman olsun - diğer milletlere karşı bir varlık gururu duygusuyla övünürse pek yüksek bir terakki mertebesine ulaşır" diye cidden inanmaktadır. [...]

Türkün yardıma ve sizlerin irşadına muhtaç olduğu inkâr edilmez. Türkü bundan sonra da zararına yol açacak yorgunluklara salıp dünya ve ahıret saadetini düşünemiyecek hale getirmek reva değildir. Onun içtimaî durumunu yükseltmek, istihsal gücünü çoğaltmak, maneviyatını takviye etmek, fazilet melekelerini geliştirmek, aşağılık melekelerini gidermek cidden takdire şayan, Allah indinde ve insanlar katında makbul ve güzel, hayırlı bir iştir. Buna ulaşmak için diline hizmet etmek, edebiyatını cidden ruha gıda olacak hale getirmek, milletin ilmî ve amelî gücünü artırmak pek mübarek bir vazifedir. Hatta bu vazifede aslen Türk olmadığı halde Türk diliyle konuşan diğer müslüman kardeşlerin de size yardımda acele etmeleri dinî bir vazifesidir. Nitekim bizim yaptığımız başka bir şey değildir. Fakat bu ictimaî hizmetlerin yapılması hiç bir zaman sizleri cevap sınırının ötesine geçerek cahiliyet davasına, neseple, ecdatla övünmeye sevketmemelidir. Dil, lugat bir anlaşma vasıtasından ibarettir. Bunu güzel kullanınız da kötülüklere alet etmeyiniz. Türkü muhtaç olduğu dinî, dünyevî ilimlerin bütününü anlayacağı basit veya yüksek bir dille aşina ediniz. Kütüphanesini dünyanın en zengin kütüphanesi haline koyunuz. Fakat daima -evet bundan gaflet etmeyiniz- daima kendisine "ey Türk" diyecek yerde "ey müslüman" diye hitap ediniz. Kendisine daima müslümanlığından bahsediniz, Türklüğünden bahsetmeyiniz. Gayretini gıdıklamak istediğiniz vakit Türklük adına değil müslümanlık adına gıdıklayınız. Türkün tarihini İslâm tarihinden ayırmayınız. [...]

Siz yine halis İslâm gayesinden şaşmayınız. İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez. İnsaf edin, size tâbi olanlar Türklüğü mü çok sevecek, yoksa İslâmiyeti mi? "Her ikisini aynı derecede sevsin" derseniz olmaz. Çünkü bir gaye, gaye olabilmek için aşk derecesinde sevilmelidir. Elbette tasdik edersiniz ki aşk bölünme ve parçalanma kabul etmez. İki gaye takip eden kimse mutlaka birini daha ulvi bir gaye kabul ettikten sonra diğerini onun içinde eritecek, kaynatacak ve iki gayeden altta olanını en ulvi tanıdığı gayeye olan alakası nisbetinde sevecektir. Yani birine olan muhabbeti diğerinin hatırı için olacak. Öyle ise Allah rızası için Türklerin yüzünü Kâbe'den Turan'a çevirmekten vazgeçiniz. Her iki tarafa bakmayı kimseye tavsiye etmeyiniz. Zira yönler birdiğerine zıttır. Aynı anda her ikisi birden görülemez. Türkler ya Kâbe'ye dönüp -bin yıldan beri olduğu gibi- Turan'ı arkada bırakacaklar, ya Turan'a bakıp Kâbe'yi unutacaklardır. Kâh birine kâh diğerine bakanlar ise "Tereddüt ve şaşkınlık içindedirler. Ne bunlardandır, ne de onlardan" (Nisa 4/143) zümresine dahil olacaklar. Bir şaşkın ve müteredditin (müzebzeb) mefkûreden ne hayır gelebileceğinin teşrihi lüzumunu ise umarım ki bana bırakmazsınız. Dinsiz olan gençliği imana getirmek, onları din namına avlamak için milliyet oltasını kullanmaya hacet yok. Hatta bu hareket zarar bile verir. Zira milliyet zokası zehirlidir. Onu yutanlar zaten dinsizlikle malul hastalar ise bu zehir ile şifa bulamazlar. Eğer dindar iseler o zehri yuttuktan sonra felah bulamazlar. Herhalde şuna emin olmalısınız

ki İslâmiyeti şiddetle nehyettiği şeylerle barıştıramazsınız. Irkî asabiyetin şeran nehyedilenlerden olması, dünyada en uç gaye olan müslümanların birliğini vücuda getirmek içindir. [...] Bilirsiniz ki dünyadaki bütün bu ihtilaflar ve çekişmelerin kaynağı ya iki bâtılın, ya hak ile bâtılın temayüz etmesidir. İslâm arasındaki ihtilaf ve çekişmelerin yekûnuna bir şey daha eklemeyiniz. Binaenaleyh en sâlim olanı seçerek "Türk ananeleri" diye İslâm binasını yıkmaya çalışmış bir takım müşriklere tapınmayı menetmek, vaftiz isimlerine benzeyen garip isimlerden vaz geçmek, Ergenekon'ları bir daha tazelememeye samimi bir tevbe ile tevbe etmek "Türk ve müslüman", yahut "müslüman Türk" tabirleri gibi başkalık mânasını vehmettiren çirkin atıflardan sırfınazar etmek, hasılı ayrılık korkusunu verecek her türlü tavır ve hareketten kaçınmak şartıyla Muhammedî (s.a.) şeriatın çizdiği selâmet ve saadet dairesi içinde Türkler için istediğiniz kadar çalışınız, Türkleri istediğiniz kadar irşad ediniz. Yalnız dikkat ediniz ki irşadlarınız, hizmetleriniz "Türklük" adına değil, "müslümanlık" adına olsun. "Türkler" hitabı yerine daima "müslümanlar" hitabını kullanınız. Hulasa Türklüğe değil, zaetn müslüman olan Türklere hizmet ediniz. [...]

İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet [1332]

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ'NDE

ELMALILI HAMDİ YAZIR

31- "Allah'dan başka bir de hahamlarını (yahudiler) ve rahiplerini (hıristiyanlar) kendilerine rab edindiler". Allah'ın emrine, hakkın hükmüne değil, onların hükümlerine, onların iradelerine tabi oldular. Onlara Allah'a tapar gibi taptılar, hatta Allah'ı bırakıp onlara taptılar, Allah'ın emirlerini bırakıp, açıkça Allah'ın emirlerine ters düşen keyfî arzularına itaat eylediler. Allah'ın haram kıldığı şeyleri onların emriyle helâl gördüler. Allah'ın "yapmayın" dediği şeyleri yaptılar, "yapın" dediklerini de yapmadılar. Allah'ın emir ve yasaklarını değil de onların emir ve yasaklarını dinlediler. Onlara, Allah'ın emirlerini uygulayan, O'nun dininin hükümlerini anlayıp anlatan kimseler gözüyle değil de, dinde sanki Allah gibi hükümler vermeye ve kurallar koymaya yetkili imişler gibi baktılar. Doğrudan doğruya kendi yanlarından şeriat vaz'etmeye, dini hükümler koymaya hakları varmış, sanki birer müdebbir rabmış gibi baktılar. Onların iradelerine heva ve heveslerine uydular. Nitekim bu âyetin mânâsı hakkında meşhur Hatim-i Tâî'nin oğlu Adiy demiştir ki: "Resulullah'a geldim, boynumda altından bir haç vardı, ki Adiy o zaman henüz müslüman olmamıştı ve hıristiyandı, Resulullah Berâetün Sûresi'ni okuyordu, bana 'ya Adiy şu boynundaki veseni at' buyurdu. Ben de çıkardım attım. 'Allah'tan başka hahamlarını ve rahiplerini de rab edindiler' anlamına olan âyetine geldi, ben, ya Resulallah, onlara ibadet etmezlerdi," dedim. Resulullah buyurdu ki: "Allah'ın helal kıldığına haram derler, siz de haram tanımaz mıydınız? Allah'ın haram kıldığına helâl derler, sizde helâl saymaz mıydınız?" Ben de "evet" dedim. "İşte bu onlara ibadettir." buyurdu.

Rebi' demiştir ki, "Bu rablık İsrailoğulları'nda nasıl idi?" diye Abdul'âli-ye'ye sordum. O da "Genellikle Allah'ın kitabında hahamların sözlerine aykırı olan âyetler bulurlar, bununla beraber kitabın hükmünü bırakırlar da hahamların sözlerini tutarlardı" dedi.

Bu rivayetler şunu gösterir ki, herhangi birini rab edinmiş olmak için behemahal ona "rab" adını vermiş olmak şart değildir. Allah'ın emrine uygun olup olmadığını hesaba katmayarak, onun emrine uymak ve özellikle de dinin hükümlerine ait olan hususlarda onu kural koymaya yetkili sanıp ne söylerse, ne emrederse doğru farzetmek, ona uyduğu zaman Allah'ın emrine ters düşeceğini düşünmeden hareket etmek, onun emirlerini taparcasına yerine getirmek onu rab edinmek ve ona tapmak demektir. Şu halde burada din âlimlerine, ulul'emr adı verilen devlet başkanlarına itaat etmek, Allah'ın emri olan bir farz değil midir? O halde yahudilerle hıristiyanların kendi âlimleri ve yöneticileri demek olan "ahbar" ve "ruhban"a itaat etmeleri niçin muaheze olunuyor? Şeklinde düşünmeye gerek yoktur. Çünkü burada sözü edilen şey, Allah için itaat ve teslimiyet değil, "min dunillah" olan, yani Allah'ın emrine ters düşen itaattir. Gerçekten de ilmî hakikatleri kabul ve âlimlere itaat etmek ve saygı göstermek Allah'ın emridir. Ve Allah'ın emrine itaat de Allah'a itaattır. Fakat bu doğrudan doğruya

değil "Allah'a, Resule ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz." (Nisa 4/59) âyetinde de işaret buyurulduğu üzere Allah'a ve Resulü'ne itaatın bir bölümü olarak ve ona bağlanarak yapılacak olan bir itaattır, Allah'a ve emirlerine rağmen bir itaat değildir. Allah için bir itaat demek, Allah'ın emirleri doğrultusunda olan, en azından mahluka itaatte yaratıcıya isyan bulunmayan bir itaat demektir. Böyle bir itaat halka isyan bulunmamak şartıyla meşru olur. İlmin hükmünün hak, emrin de maruf olması şartına bağlıdır. İlmin hakkı, hak ve hakikatı izlemesinde, gerçekle olan ilişkisinde, hakkın emrine uygun düşmesinde ve daima Allahın rızasını araştırmasında, hakkın ahkâmını tanıyıp kavramasında, hasılı Allah için olmasındadır. Yoksa gerçekle uyum sağlamayan, hak temeli üzerinde yürümeyen Allah'ın hukukuna aykırı olan, Allah'ın koyduğu kanun ve kurallara karşı gelmek isteyen kuruntular ne kadar süslenirse süslensin ilim değildir. Ve âlimlerin değeri, ilim zihniyetine ve haysiyetine bağlılıkları ile ölçülür. Ulu'l-emr olmaları sırf bilgileri ve ilmî haysiyetleri bakımındandır. Yani emredilen marufu tanımaları, uyulacak âyetin hükmünü iyi bilmeleri ve ondan elde edilecek mânâyı iyi kavramaları sebebiyledir: "Bunların hüküm çıkarmaya gücü yetenleri elbette onu anlarlardı" (Nisâ, 4/83). "Allah'ın kulları içinde O'ndan en çok korkanlar âlimlerdir" (Fâtır, 35/28) özelliklerini taşımaları ve "Eğer bilmiyorsanız, ilim ve hikmet ehline danışınız" (Nahl 16/43) buyurulduğu üzere, âlimlerin ehl-i zikir olmaları bakımındandır. Âlim, bilgi sahibi olması bakımından hiçbir şeyin değil, ancak hakkın kuludur. Delillerin ve hakkın âyetlerinin emrindedir. Lâkin delilin şerefi bizzat kendinden değil, medlulü olan hakka delalet etmesi ve hakkın açığa çıkmasına yardımcı olması yüzündendir. Hakkı batıl, batılı hak yapmaya çalışanlar ise ilmî haysiyetten mahrum birer tağutturlar. İlme ve ilmin ortaya koyduğu verilere, Hak Teâlâ tarafından yaratılmış gerçekler olduğu bakımından itaat, Allah'ın emrine itaat ve hakkın farizasını yerine getirmektir. Hakka bağlı olduğu müddetçe ilme ve âlime uymamak ilim ve ulema düşmanlığıdır. Ancak Allah'ın emirlerini gözardı ederek âlimlerde velev cüz'î bir hüküm vazetme yetkisi bulunduğunu, hatta bir zerrenin bile hükmünün yerini değiştirmeye yetkili olduklarını kabul ve teslim eylemek Allah'dan başkasına bir rablık hissesi vermektir, onları "min dunillah" (Allah'ın gerisinde) rab edinmektir. Şeytanlara, Tağutlara, Nemrudlara, Firavunlara, putlara ve evsana tapmak nasıl bir şirk ve küfür ise âlimlere de haddinden fazla kıymet vermek öyledir. Mesela; doğruyu yanlışı, hakkı batılı ayırmaksızın hak ilminin gereği olmayan fikirlerini, sözlerini, hakkın emrine dayanmayan, ondan kaynaklanmayan şahsi görüşlerini, istek ve arzuya dayanan keyfi fetvalarını ve iradelerini üstün tutmak, sanki onlarda Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını da haram kılma yetkisi varmış gibi, hakkı değiştirebilecek bir hakları varmış gibi, kasıtlı sapıklıklar şöyle dursun, Allah'ın emrine aykırı olduğu açık olan hatalarına bile itaatı caiz görmek, hasılı Allah bu konuda ne buyuruyor, diye düşünmeden, Allah'ın emrine uymak gerektiğini hesaba katmadan, onlara itaat dahi öyle bir şirk ve küfürdür. Allah'ı bırakıp başkalarına tapmak demektir. Maalesef yahudiler ve hıristiyanlar işte böyle yapmışlardır: Ahbar ve Ruhbanlarını Rab edinmişlerdir. Onlara gerçekten Rab dememişlerse bile Rab yerine koymuşlardır. Dinde hüküm koyabilme haklarının olduğuna inanmışlardır. Hele Hıristiyanlık tarihinde ruhban sınıfının kutsal tanınması ve papaların hata etmez sayılması daha fazla resmiyet kazanmış olan çok açık bir durumdur. Bunların din işlerinde yetkili ve dinde her türlü tasarrufa salahiyetli olduklarını, ruhani meclislerin kararlarıyla ve papanın emriyle dinin ahkâmının ve kitabın kesin emirlerinin değiştirilecek derecede te'vil ve tebdil, hatta tahrif olunabileceğini, namaz ve oruç gibi temel ibadetlerin, haram ve helâl ile ilgili bütün kuralların ve meselelerin istenilen şekle konulabileceğini, her türlü günahın affedilebileceğini, hatta cennet ve cehennem anahtarlarının papazların elinde olup, bunların isteyene satılabileceğini ve bütün bunlara hiç kimsenin itiraza hakkı bulunmadığını iddia ve kabul edecek kadar imtiyazlar tanımışlardı ki, bu âyet işte bütün bunları hatırlatmakta, muaheze etmektedir. Adiy ile ilgili olan hadisi şerif de bunun asgari ölçüde bir bakıma tefsiridir. Hıristiyanlıkta ruhban sınıfının böyle bir imtiyaz ve hakimiyetle "min dunillah" (Allah'ın gerisinde) Rab edinilmelerine "klerikalizm" adı verilir. Daha sonra bundan şikayetle Protestanlık zuhur etmiştir. Mâide Sûresi'ne (âyet 64, 65) bakınız. Daha sonra bu Rablık imtiyazı, ruhban sınıfının elinden çıkmış, parlamenterlere geçmiştir. Bundan başka protestanlar da dahil olduğu halde, ilk devir hıristiyanları içindeki muvahhidlerden ilgisiz olarak, genelde hıristiyanlar arasında yaygın hâl almış bir şirk vardır ki, bütün diğer şirk çeşitlerinin temelini teşkil eder. Şöyle ki:

Meryem oğlu Mesih'i de Rab edindiler. Hıristiyanlar rahiplerini Rab yerine koyduktan ve onların lafıyla "İsa Mesih Allah'ın oğludur" dedikten başka bir de "Meryem oğlu Mesih Rab'dır" diye tutturdular. Ona böyle üçüzlü bir inançla mabud ve ilâh

diye taptılar. Rab kabul edip, Rablığı onda topladılar. Oysa onlar, hakikatte bir tek ilâha tapmak ve ancak ona ubudiyet etmekle emrolunmuş idiler ki O'ndan başka ilâh yoktur. Onların hepsi; yahudisi, hıristiyanı, hahamları ve papazları, akıl delilleriyle ve Allah kitaplarının ortaya koyduğu naslarla, ilâhî hükümlerle başkasına değil, sadece ve sadece Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. Mesih aleyhisselamın diliyle Allah'a ibadet ediniz ve O'na aykırılıktan sakınınız. Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet ediniz. Kim Allaha şirk koşarsa, Allah ona cenneti haram kılacak ve yeri cehennem olacaktır (Mâide, 5/72) buyurulmuştu. Bakara Sûresi'ne (âyet 87 ve 253) bakınız. Böyle iken bunlar bu hak emrinin aksine hareket ederek bir olan Allah'dan başka Rablar da edindiler. Allah'a ve emirlerine karşı geldiler. Kendi nezahet-i sübhaniyyesiyle tenzih O'na, o şirk koşanların şirkinden. Yani, onlar müşriklere benzemekle kalmıyorlar, bilfiil müşriklik de ediyorlar ve Allah'a şirk koşuyorlar. Allah Teâlâ'nın uluhiyetinin şanı ise gerek gizli, gerek açık her türlü şirk şaibesinden uzaktır. O, kendi ezeli nezaheti ile münezzehtir. O'nun zat-ı sübhanisi hiç kimsenin tenzihine muhtaç olmadan, O kendisini, onların açık ve gizli şirk koşmalarından tenzih eyler. Şu halde Allah Teâlâ, onlardan da "berî"dir, onların şirklerinden de.

Tevbe Süresi'nin 31. Ayetinin Tefsiri

BÜLBÜL

MEHMET ÂKİF [ERSOY]

Basri Bey oğlumuza

Bütün dünyaya küskündüm, dün akşam pek bunalmıştım,
Nihayet, bir zaman kırlarda geçmiş, köyde kalmıştım.
Şehirden kaçmak isterken sular zaten kararmıştı;
Pek ıssız bir karanlık sordana vâiyi sarmıştı.
Işık yok, yolcu yok, ses yok, bütün hilkat kesilmiş lâl...
Bu istiğrakı tek bir nefha olsun etmiyor ihlâl.
Muhitin hâli "insaniyyet"in timsalidir, sandım;
Dönüp mâziye tırmandım, ne hicranlar, neler andım!
Taşarken haşrolup beynimden artık bin müselsel yâd,
Zalâmın sînesinden fışkıran memdûd bir feryâd;
O müstağrak, o durgun vecdi nâgâh öyle coşturdu:
Ki vâdiden bütün, yer yer, eninler çağlayıp durdu.
Ne muhrik nağmeler, yâ Rab, ne mevcâmevc demlerdi;
Ağaçlar, taşlar ürpermişti, gûyâ Sûr-u Mahşerdi!

Eşin var, âşiyânın var, baharın var, ki beklerdin;
Kıyametler koparmak neydi, el bülbül, nedir derdin?
O zümrüd tahta kondun, bir semâvî saltanat kurdun;
Cihanın yurdu hep çiğnense, çiğnenmez senin yurdun.
Bugün bir yemyeşil vâdi, yarın bir kıpkızıl gülşen,
Gezersin, bir hânümânın şen, için şen, kâinatın şen.
Hazansız bir zemin isterse, şayet ruh-u ser-bâzın,
Ufuklar, bu'd-u mutlaklar bütün mahkûm-u pervâzın.
Değil bir kayda, sığmazsın -kanadlandın mı- eb'ada;
Hayatın en muhayyel gayedir ahrâra dünyada.
Neden öyleyse matemlerle eyyâmın perişandır?
Niçin bir damlacık göğsünde bir umman hurûşandır?
Hayır, matem senin hakkın değil... Matem benim hakkım:
Asırlar var ki, aydınlık nedir, hiç bilmez âfâkım!
Tesselliden nasibim yok, hazan ağlar baharımda;
Bugün bir hânümansız serseriyim öz diyarımda!
Ne husrandır ki; Şark'ın ben vefasız, kansız evlâdı,
Serâp Garb'a çiğnettim de çıktım hâk-i ecddı!
Hayalimden geçerken şimdi, fikrim hercümerc oldu,
Selahaddin-i Eyyûbî'lerin Fatih'lerin yurdu.
Ne zillettir ki: nâkûs inlesin beyninde Osman'ın;
Ezan sussun, fezâlardan silinsin yâdı Mevlâ'nın!
Ne hicrandır ki: en şevketli bir mâzî serâb olsun;
O kudretler, o satvetler harab olsun, türâb olsun!
Çökük bir kubbe kalsın mâbedinden Yıldırım Han'ın;
Şenaatlerle çiğnensin muazzam kabri Orhan'ın!
Ne haybettir ki; vahdet-gâhı dinin devrilip, taş taş,
Sürünsün şimdi milyonlarc mev'âsız kalan dindaş!
Yıkılmış hânümanlar yerde işkenceyle kıvransın;
Serilmiş gövdeler, binlerce, yüzbinlerce doğransın!
Dolaşsın, sonra, İslâm'ın haremgâhında nâ-mahrem...
Benim hakkım, sus ey bülbül, senin hakın değil matem!

Ankara, Tâceddin Dergâhı, 9 Mayıs 1921

SALTANATIN YIKILDIĞINA DAİR VERİLEN KARAR MÜNASEBETİYLE

MUSTAFA KEMAL

[...] Ey arkadaşlar! Tanrı birdir, büyüktür. Âdat-ı ilâhiyenin tecelliyatına bakarak diyebiliriz ki, insanlar iki sınıfta, iki devirde mütalâa olunabilir. İlk devir, beşeriyetin sabavet ve şebabet devridir. İkinci devir, beşeriyetin rüşt ve kemal devridir. Beşeriyet birinci devrede tıpkı bir çocuk gibi, tıpkı bir genç gibi yakından ve maddi vasıtalarla kendisiyle iştigal edilmeyi istilzam eder. Allah, kullarının lâzım olan nokta-i tekemmüle vusulüne kadar içlerinden vasıtalarla dahi kullariyle iştigali lâzime-i ulûhiyetten addeylemiştir. Onlara Hazreti Âdem Aleyhisselâmdan itibaren mazbut ve gayri mazbut namütenahi denecek kadar çok nebiler, peygamberler ve resuller göndermiştir. Fakat; Peygamberimiz vasıtasiyle en son hakayik-ı dinîye ve medeniyeyi verdikten sonra artık beşeriyetle bilvasıta temasta bulunmağa lüzum görmemiştir. Beşeriyetin derece-i idrak, tenevvür ve tekemmülü her kulun doğrudan doğruya ilhamat-ı ilâhiye ile temas kabiliyetine vâsıl olduğunu kabul buyurmuştur ve bu sebepledir ki, Cenabı Peygamber, Hatemülenbiya olmuştur ve kitabı, kitab-ı ekmeldir. Son peygamber olan Muhammet Mustafa (Sallâllahü Aleyhi Vesellem) 1394 sene evvel rumi nisan içinde rebiulevvel ayının on ikinci pazartesi gecesi sabaha doğru tanyeri ağarırken doğdu, gün doğmadan...

Bugün o gündür. İnşaallah büyük tesadüftür (İnşaallah! sesleri). Filhakika arabî tarihiyle bu akşam yevmi vilâdetin sene-i devriyesine tesadüf ediyor. Hazreti Muhammet, eyyam-ı sabavet ve şebabeti geçirdi. Fakat henüz peygamber olmadı. Yüz nurani, sözü ruhani, reşit ve rüiyette bibedel, sözünde sadık ve halîm ve mürüvetçe saire faik olan Muhammet Mustafa, evvelâ bu evsaf-ı mahsusa mütemayizesiyle kabîlesi içinde "Muhammed-ül-emin" oldu.

Muhammet Mustafa, peygamber olmadan evvel kavminin muhabbetine, hürmetine, itimadına mazhar oldu. Ondan sonra ancak kırk yaşında nübüvvet ve kırk üç yaşında risalet geldi. Fahriâlem Efendimiz nâmütenahi tehlikeler içinde, bîpayan mihnetler ve meşakkatler karşısında 20 sene çalıştı ve din-i islâmı tesise ait vazife-i peygamberisini ifaya muvaffak olduktan sonra vâsılı alâ-yı illiyyîn oldu. Kendisinin mazhar-ı irşadatı olan bütün müslimîn ve bilhassa Ashab-ı Güzin birçok göz yaşları döktüler. Fakat muktazay-ı beşeriyet olan bu hali teessürün bîfaide olduğunu derhal idrak eden erbab-ı fetanet, Peygamberin arkasından ağlamak değil, mesalih-i ümmeti bir an evvel hüsnü temşiyete mazhar edecek tedbir almak kanaatiyle toplandılar. Resulü Ekrem'e halife olacak bir emîr intihabı mevzuu bahis edildi. Zâtı Risaletpenahi, yarigârı olan Hazreti Ebubekir'den şahsen çok hoşlanırdı ve enfas-ı vapesinini yaşarken Ebubekir'in kendisine halef olması muafık olacağını muhtelif tarzlarda işaret dahi buyurmuşlardı. Buna nazaran toplanıp resmen bir intihap yapmaktan başka bir iş kalmamış olduğuna hükmolunabilirdi.

Halbuki bu intihap keyfiyeti o kadar basit olmadı. Bilâkis mesele çok müzakerelere, çok münakaşalara ve çok esaslı ihtilâflara maruz kaldı. Emri intihapta mühim olarak, üç muhtelif nokta-i nazar tebarüz etti. Bu nokta-i nazarlardan birisi makamı hilâfete istihkak, mesalih-i ümmeti rüyet edebilmek için lâzım olan kudret ve kifayetin kaide ittihazı idi. Buna nazaran makamı hilâfet en kuvvetli ve en nüfuzlu en en reşit kavmin olacaktı. Bu nokta-i nazar Cumhuru Sahabenin idi.

İkinci nokta-i nazar; o güne kadar nusret-i islâma hizmet eden kavmin hilâfete müstahak addedilmesiydi. Bu, Ensarın nokta-i nazarıydı.

Üçüncü fikir ise kuvveti karabeti iltizam etti. Bu da Haşimîlerin nokta-i nazarı idi. Bu üç nokta-i nazardan ittifak-ı ârâ ile birini tercih etmek ve emri intihabı intaceylemek mümkün olamadı. En nihayet teşettüt ve fetretin derhal önüne geçmek lüzumuna kani olan Hazreti Ömer'in tesiriyle Hazreti Ebubekir'e biat olundu. Görülüyor ki, ilk halifenin intihabında temayülât-ı umumiyenin tabiî temerküzünden ziyade şahsi tesir, tesbiti şekletmiştir.

Efendiler! Bu muhalefet ve münakaşatın nabemehal olduğunu zannetmeyelim. Hakikaten emri hilâfet, mileli islâmiyece en büyük bir maslahattır. Çünkü Efendiler, Hilâfet-i Nebeviye, ehli islâm arasında bir rabıta olan bir emarettir. Ve ehli islâmın kelime-i vahide züere içtimalarını temin eden bir emarettir.

Emaret ise, Cenabıhakkın bir sır ve hikmetidir ki, teessüsü, daima satvet ve kuvvetle meşruttur. Ve andan maksad-ı asli de def'i fesat ve hıfzu asayişi bilât ve tanzimi umuri cihat ile mesalih-i âmmeyi hüsnü tanzim ve tesviyeden ibarettir. Bu dahi ancak satvet ve kuvvete menuttur. Âdetullah bu veçhile cari ola gelmiştir.

Buna nazaran yukarıda izah ettiğim üç muhtelif nokta-i nazardan birincinin -ki kuvveti ve nüfuzu

olan kavmin, milletin vâris-i hilâfet olması noktasiydi- diğer nikat-ı nazara müreccah ve galip olması tabiîdir ve Hazreti Ebubekir'in bittesir makamı hilâfeti işgal etmesi isabet oldu. İşte bu suretle Zaman-ı Saadetten sonra hilâfet unvaniyle bir emaret-i islâmiye teşekkül etti.

Fakat Efendiler, Peygamberin vefatiyle derhal her tarafta irtidat başladı, irtica başladı, isyan başladı. Hazreti Ebubekir bunları bertaraf etti. Vaziyete hâkim oldu. Bir taraftan da tevsii hudud-u emaret-i islâmiyeye tevessül eyledi. Ebubekir son demlerine yaklaşınca, kendi intihabındaki müşkülâtı tahattur etti ve Hazreti Ömer'i vasiyetname ile bizzat intihap ve millete takdim eyledi. [...]

Evet; Hazreti Ömer (Radiyallahüanh) artık Hilâfet unvanı altındaki tarzı emaretin bir devlet idaresine nâkâfi olduğunu bir zatın kendi faziletinde, kendi kudretinde ve hattâ kendi mehabetinde olsa dahi bir devletin idaresine nâkâfi olduğunu bütün mânay-i şamiliyle idrak eylemişti. Hattâ, bu endişe ile idi ki; Ömer, kendinden sonra artık bir halife düşünemez oldu. Kendisine oğlunu tavsiye ettikleri zaman "Bir haneden bir kurban yetişir" dedi. [...] En nihayet Ömer, en mâkul noktaya temas etti. Emaret, devlet ve millet işini meşverete havale etti. Ömer'den sonra ashabı şûra ve bütün halk, mescidi lebalep doldurdu. Ve orada bazı şayanı dikkat vaziyetlerle yine idare-i ümmeti intihabettikleri bir halifeye tevdi ettiler.

Hazreti Osman, halife oldu. Fakat kırılmağa mahkûm olan kapı artık kırılmıştı. Memalik-i islâmiyenin her tarafında bin türlü kıl-ü kal ve ademi hoşnudi başladı. Zavallı Osman, âciz ve naçiz bir vaziyete düştü. O kadar ki, Şam Valisi Muaviye, onun hayatını muhafaza etmek için nezdi himayekârisine davet etti. Buna muvafakat edemiyen Hazreti Osman, taraf-ı velâyetpenahiden, muhafaza-i nefs için asker göndermeyi teklif etti. Bunların hiçbirisine meydan kalmadı. Her tarafta isyan eden muhtelif mıntıkalar halkı Medine'de evinin içinde Hazreti Osman'ı tahtı muhasaraya aldı. Ve zevce-i muhteremesinin yanında şehidetti. Birçok gürültülü ve kanlı vakayiden sonra Hazreti Ali (Kerremallahüveçhe) Makamı Hilâfete getirildi. [...]

Vazifesi, âlemi islâmda ahkâm-ı Kur'aniyenin temini tatbikatından ibaret olan halife, mızraklarına Mesahif-i Şerîfe geçirilmiş Emeviye ordusunun karşısında muharebeyi kat'a mecbur oldu. Bizzarur tarafeyn hakemlerinin vereceği karara tebaiyete söz verdi.

Muaviye'nin murahhası Amr ibnil Âs ile Hazreti Ali'nin murahhası Ebu Mus-el-Eş'ari tahkimnameyi tanzim için karşı karşıya geldikleri zaman Hazreti Ali hazır bulunuyordu. (Emîr'il-müminîn Ali ile Muaviye arasında tahkimnamedir) diye yazılan cümleye derhal Muaviye'nin murahhası itiraz etti ve dedi ki: "O Emîr'il-müminîn kelimesini oradan kaldır. Sen yalnız emrinde bulunanların Emîri olabilirsin! Şam ahalisinin Emîri değilsin".

Hazreti Ali, isminin başındaki sıfatının kaldırılmasına muvafakat etti. Bundan sonra iki taraf murahhasının yekdiğerine karşı kullandığı âdi hiyle, cümlece malûmdur. Bunda muvaffak olan Amr ibnil Âs, Muaviye'ye hilâfetini tebşir etti.

Diğer taraftan Hazreti Ali de hükkâmın hükmüne sadık kalacağına söz verdiği halde biraz tereddüdü müteakıp icrayi hilâfete devam etti. Görülüyor ki, Resulullah'ın vefatından yirmi beş sene kadar kalil bir zaman sonra âlem-i islâmiyet içinde, islâmın en büyük zevatından ikisi karşı karşıya iddia-yı hilâfet ile arkalarından sürükledikleri aynı din ve aynı ırktaki insanları kanlar içinde bırakmakta beis görmediler. En nihayet, hiylesinde muvaffak olanı, sâf ve nezih olanını mağlûp ve evlâd-ı ayalini mahvü perişan eyledi. Ve bu suretle hilâfet unvanı altındaki emaret-i islâmiye'yi yine hilâfet unvanı altında saltanat-ı islâmiye'ye tahvil etti.

Saltanat-ı Emeviye, büyük istilâlar yapmakla beraber baştan nihayete kadar hûnin ve elîm vakayi ile ancak doksan seneyi doldurabilmiş ve Hicretin 132'nci senesinde Arap milleti, salâtin-i Emeviye'yi başlarından atmış ve yerine başka namda bir devlet tesis eylemiştir. Bu devlete Devlet-i Abbasiye ve devletin resikârında bulunan insanlara da halife derlerdi. [...]

Beyanatıma mukaddeme olarak izah etmişim ki, bundan 1500 sene evvel, yani Hicret-i Nebevîden iki buçuk asır evvel Orta-Asya'da muazzam bir Türkiye Devleti mevcuttu. Kablelislâm mevcut olan bu devletlerin sahibi Türkler, bundan 1000 sene evvel islâmı kabul ettiler. Evvelâ şarka doğru tevsi-i memalik ederek Çin hududuna kadar icrayi nüfuz eylediler. Hulefa-yı Abbasiye zamanında bu civanmert Türkler, asalet ve şecaatle benam olan Türkler, asker olarak Suriye'ye, Irak'a kadar geldiler. Hulefa-yi Abbasiye'nin tahtı idaresinde bulunan bu yerlerde iktisab-ı nüfuz ettiler. En yüksek idare ve emri kumanda makamatına irtika eylediler. Dördüncü asrı hicrîde idi ki, Selçuk Hükümeti namı altında muazzam bir Türk devleti teşekkül etti. Bu devletin namı altında icrayi faaliyet eden Türkler, bir taraftan Kafkasya'ya, diğer taraftan cenuba İran ve Irak'a ve Suriye'ye ve garba, Anadolu'ya nüfuz eyledi. Bağdat'ta oturan hulefa-yi Abbasiye bu Türk devleti muazzamasının daire-i nüfuzuna girmişti. Filhakika bu Türk devleti beşinci

asır evasıtında Maveraünnehr ve Harezmi, Şam ve Mısır'ı ve Anadolu kıtasının çoğunu ve birçok memaliki zapt ile hududunu Kâşgar'dan ve Seyhun mecrasından Akdeniz'e ve Bahriahmer ve Bahriumman'a kadar tevsi etti ve Bağdat'ta bulunan hulefa'yi Abbasiye'yi, yed-i ihtiyar ve idaresine aldı.

Bağdat'ta, aynı merkezde Melikşah namında Türk hâkimiyetini temsil eden bir zatla halife namını taşıyan Muktedibillâh yan-yana oturdular ve akraba oldular. [...]

Türk Hakanı ki, muazzam bir Türk Devletinin hâkimiyet ve saltanatını temsil ediyor, yanında bir hilâfet makamının ayrıca mahfuziyetinde bir beis görmüyor. Eğer böyle bir mahzur görseydi zaten yed-i idaresine aldığı makamı ortadan kaldırmak ve o makama ait sıfat ve salâhiyeti kendi makamında memzuç bulundurmak mümkündü. Hazreti Selim'in takriben beş asır sonra Mısır'da yaptığını eğer isteseydi Melikşah, daha o zaman Bağdat'ta yapmış olurdu.

Müşarünileyhin belki yalnız düşündüğü bir şey var idiyse, o da Türkiye Selçuk Devletine daha sadık ve makam-ı hilâfete elyak diğer birinin Halife Muktedibillâh'a halef olmasını temindi.

Filhakika Muktedibillâh'ın veliahdı olan oğlunu azil ve onun yerine kendi torununu ikame için halifeyi tazyik etti. Melikşah ölmeseydi bu, böyle olacaktı.

Şimdi Efendiler, makm-ı hilâfet mahfuz olarak onun yanında hâkimiyet ve saltanat-ı millîye makamı ki, -Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir- elbette yan-yana durur ve elbette Melikşah'ın makamı karşısında âciz ve naçiz bir makam sahibi olmaktan daha âli bir tarzda bulunur; çünkü bugünkü Türkiye Devletini temsil eden Türkiye Büyük Millet Meclisi'dir. Çünkü bütün Türkiye halkı, bütün kuvasiyle o makamı hilâfetin istinatgâhı olmayı doğrudan doğruya yalnız vicdanî ve dinî bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor. [...]

Efendiler! Hulefa-yi Abbasiye devrinde Bağdat'ta ve ondan sonra Mısır'da hilâfet makamının, asırlarca müddet saltanat makamiyle yan-yana ve fakat ayrı ayrı bulunduğunu gördük. Bugün dahi saltanat ve hâkimiyet makamiyle makam-ı hilâfetin yan-yana bulunabilmesi en tabiî hâlâttandır. Şu farkla ki, Bağdat'ta ve Mısır'da saltanat makamında bir şahıs oturuyordu. Türkiye'de o makamda asıl olan milletin kendisi oturuyor. Makam-ı hilâfette dahi Bağdat ve Mısır'da olduğu gibi bikudret veya mülteci bir şahsı âciz değil, istinatgâhı Türkiye Devleti olan bir şahsı âli oturacaktır.

Bu suretle bir taraftan Türkiye halkı asrî bir devlet-i müteməddine halinde her gün daha rasin olacak, her gün daha mesut ve müreffeh olacak, her gün daha çok insanlığını ve benliğini anlıyacak, eşhasın hıyaneti tehlikesine kendisini mâruz bulundurmıyacak ve diğer taraftan makam-ı hilâfet de bütün âlemi islâmın ruh ve vicdanının ve imanının nokta-i rabıtası, kulûb-i islâmiyenin badîi inşirahı olabilecek bir izzet ve ulviyette tecelli edecektir.

Efendiler! Türkiye Devletinin, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve onun hükümeti mefhumlarının millet ve memleketimiz için ne kadar kuvvet ve feyzi halâs-ı saadet vâdettiğini izaha lüzum göremem. Üç senelik tecarib-i fiiliye ve bunun semerat-ı mesudesi kâfi fikir ve kanaat verebilir itikadındayım. Bundan sonra makam-ı hilâfetin dahi Türkiye Devleti için ve bütün âlemi islâm için ne kadar feyizkâr olacağını da istikbal bütün vuzuhiyle gösterecektir. (İnşaallah sadaları).

Türk ve İslâm - Türkiye Devleti iki saadetin tecelli ve tezahürüne menba ve menşe olmakla dünyanın en bahtiyar bir devleti olacaktır (İnşaallah sadaları). [...]

BALIKESİR'DE HALKLA KONUŞMA

MUSTAFA KEMAL

Ey millet, Allah birdir. Şanı büyüktür. Allahın selâmeti, âtifeti ve hayrı üzerinize olsun. Peygamberimiz efendimiz hazretleri, cenabı hak tarafından insanlara hakayiki diniyeyi tebliğe memur ve resûl olmuştur. Kanunu esasisi, cümlemizce malûmdur ki, Kur'anı azimüşşandaki nususlur. İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa, hakikata tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor. Eğer akla, mantığa ve hakikata tevafuk etmemiş olsaydı, bununla diğer kavnaini tabiiyei ilâhiye beyninde tezat olması icabederdi. Çünkü bilcümle kavanini kevniyeyi yapan cenabı haktır.

Arkadaşlar; Cenabı Peygamber mesaisinde iki

dâra, iki haneye malik bulunuyordu. Biri kendi hanesi, diğeri Allah'ın evi idi. Millet işlerini, Allah'ın evinde yapardı. Hazreti Peygamberin isri mübarekelerine iktifaen bu dakikada milletimize; milletimizin hal ve istikbaline ait hususatı görüşmek maksadiyle bu dârı kutside Allahın huzurunda bulunuyoruz. Beni buna mazhar eden Balıkesir'in dindar ve kahraman insanlarıdır. Bundan dolayı çok memnunum. Bu vesile ile büyük bir sevaba nail olacağımı ümit ediyorum. Efendiler, camiler birbirimizin yüzüne bakmaksızın yatıp kalkmak için yapılmamıştır. Camiler itaat ve ibadet ile beraber din ve dünya için neler yapılmak lâzım geldiğini düşünmek yani meşveret için yapılmıştır. Millet işlerinde her ferdin zihni başlı başına faaliyette bulunmak elzemdir. İşte biz de burada din ve dünya için, istikbal ve istiklâlimiz için, bilhassa hâkimiyetimiz için neler düşündüğümüzü meydana koyalım. Ben yalnız kendi düşüncemi söylemek istemiyorum. Hepinizin düşündüklerinizi anlamak istiyorum. Âmâli milliye, iradei milliye yalnız bir şahsın düşünmesinden değil, bilumum efradı milletin arzularının, emellerinin muhassalasından ibarettir. Binaenaleyh benden ne öğrenmek, ne sormak istiyorsanız serbestçe sormanızı rica ederim. [...]

Hutbeler hakkında iradedilen sualden anlıyorum ki, bugünkü hutbelerin tarzı, milletimizin hissiyatı fikriyesi ve lisanile ve ihtiyacatı medeniye ile mütenasip görülmemektedir. Efendiler, hutbe demek nâsa hitabetmek, yani söz söylemek demektir. Hutbenin mânası budur. Hutbe denildiği zaman bundan bir takım mefhum ve mânalar istihraç edilmemelidir. Hutbeyi irat eden hatiptir. Yine söz söyleyen demektir. Biliyoruz ki, Hazreti peygamber zamanı saadetlerinde hutbeyi kendisi irat ederlerdi. Gerek peygamber efendimiz ve gerek Hulefayı Raşidin hutbelerini okuyacak olursanız görürsünüz ki, gerek peygamberin, gerek Hulefayı Raşidinin söylediği şeyler o günün meseleleridir, o günün askerî, idarî, malî ve siyasî, içtimaî hususatıdır. Ümmeti islâmiye tekessür ve memaliki islâmiye tevessüa başlayınca, Cenabı Peygamberin ve Hulefayı Raşidinin hutbeyi her yerde bizzat kendilerinin irat etmelerine imkân kalmadığından halka söylemek istedikleri şeyleri iblâğa bir takım zevatı memur etmişlerdir. Bunlar herhalde en büyük rüesâ idi. Onlar camii şerifte ve meydanlarda ortaya çıkar, halkı tenvir ve irşat için ne söylemek lâzımsa söylerlerdi. Bu tarzın devam edebilmesi için bir şart lâzımdı. O da milletin reisi olan zatın halka doğruyu söylemesi, halkı dinlemesi ve halkı aldatmaması! Halkı ahvali umumiyeden haberdar etmek son derecede haizi ehemmiyettir. Çünkü her şey açık söylendiği zaman halkın dimağı hali faaliyette bulunacak, iyi şeyleri yapacak ve milletin zararına olan şeyleri reddederek şunun veya bunun arkasından gitmiyecektir. Ancak millete ait olan işleri milletten gizli ettiler. Hutbelerin halkın anlıyamıyacağı bir lisanda olması ve onların da bugünkü icabat ve ihtiyaclarımıza temas etmemesi, Halife ve Padişah namını taşıyan müstebitlerin arkasından köle gibi gitmiye mecbur etmek içindi. Hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka şey değildir. Yüz, ikiyüz, hattâ bin sene evvelki hutbeleri okumak, insanları cehl ve gaflet içinde bırakmak demektir. Hutebanın herhalde nâsın kullandığı lisanla görüşmesi elzemdir. Geçen sene Millet Meclisinde irat ettiğim bir nutukta demiştim ki "mimberler halkın dimağları, vicdanları için bir menbaı feyiz, bir menbaı nur olmuştur". Böyle olabilmek için mimberlerden aksedecek sözlerin bilinmesi ve anlaşılması ve hakayiki fenniye ve ilmiyeye mutabık olması lâzımdır. Hutebayı kiramın ahvali siyasiye, ahvali içtimaiye ve medeniyeyi her gün takip etmeleri zaruridir. Bunlar bilinmediği takdirde halka yanlış telkinat verilmiş olur. Binaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe ve icabatı zamana muvafık olmalıdır. Ve olacaktır.

Paşa Camii minberinden yapılan konuşma,
7.2.1923

YİRMİ YEDİNCİ SÖZ

SAİD NURSÎ

(EMİRDAĞ LÂHİKASI 2 -
Mektup No: 130 - s.1898)

[...] İÇTİHAD kapısı açıktır. Fakat şu zamanda oraya girmeye Altı Mâni vardır.

BİRİNCİSİ

Nasıl ki kışta, fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak, hiçbir cihetle kâr-ı akıl değil. Hem nasıl ki

büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak, gark olmaya vesiledir. Öyle de, şu münkerat zamanında ve âdât-ı ecânibin istilâsı ânında ve bid'aların kesreti vaktinde ve dalâletin tahribatı hengâmında, içtihad namıyla, kasr-ı İslâmiyetten yeni kapılar açıp, duvarlarından muharriplerin girmesine vesile olacak delikler açmak, İslâmiyete cinayettir.

İKİNCİSİ

Dinin zaruriyâtı ki, içtihad onlara giremez; çünkü kat'î ve muayyendirler. Hem o zaruriyat, kut ve gıda hükmündedirler. Şu zamanda terke uğruyorlar ve tezelzüldedirler. Ve bütün himmet ve gayreti, onların ikamesine ve ihyâsına sarf etmek lâzım gelirken, İslâmiyetin nazariyat kısmında ve selefin içtihadât-ı sâfiyâne ve hâlisânesiyle, bütün zamanların hâcâtına dar gelmeyen efkârları olduğu halde, onları bırakıp, heveskârâne yeni içtihadlar yapmak, bid'akârâne bir hıyanettir.

ÜÇÜNCÜSÜ

Nasıl ki, çarşıda, mevsimlere göre birer metâ mergub oluyor, vakit be vakit birer mal revaç buluyor. Öyle de, âlem meşherinde, içtimaiyât-ı insaniye ve medeniyet-i beşeriye çarşısında, her asırda birer metâ mergub olup revaç buluyor. Sükunda, yani çarşısında teşhir ediliyor, rağbetler ona celb oluyor, nazarlar ona teveccüh ediyor, fikirler ona müncezib oluyor. Meselâ, şu zamanda siyaset metâı ve hayat-ı dünyeviyenin temini ve felsefenin revaçları gibi.

Ve Selef-i Salihîn asrında ve o zamanın çarşısında en mergub metâ, Hâlık-ı Semâvat ve Arzın marziyatlarını ve bizden arzularını, kelâmından istinbat etmek ve nur-u Nübüvvet ve Kur'ân ile, kapatılmayacak derecede açılan âhiret âlemindeki saadet-i ebediyeyi kazandırmak vesâilini elde etmek idi.

İşte, o zamanda zihinler, kalbler, ruhlar, bütün kuvvetleriyle Yerler ve Gökler Rabbinin marziyâtını anlamaya müteveccih olduğundan, içtimaiyât-ı beşeriyenin sohbetleri, muhavereleri, vukuatları, ahvalleri ona bakıyordu. Ona göre cereyan ettiğinden, her kimin güzelce bir istidadı bulunsa, onun kalbi ve fıtratı, şuursuz olarak herşeyden bir ders-i marifet alır, o zamanda cereyan eden ahval ve vukuat ve muhaverattan taallüm ediyordu. Güya her bir şey ona bir muallim hükmüne geçip, onun fıtrat ve istidadına, içtihada bir istidat ihzarını telkin ediyordu. Hattâ o derece şu fıtrî ders tenvir ediyordu ki, yakın idi ki kisbsiz içtihada kabiliyeti ola, ateşsiz nurlana... İşte, şu tarzda fıtrî bir ders alan bir müstaid, içtihada çalışmaya başladığı vakit, kibrit hükmüne geçen istidadı, sırrına mazhar olur, çabuk ve az zamanda müçtehid olurdu.

Amma şu zamanda, medeniyet-i Avrupa'nın tahakkümüyle, felsefe-i tabiiyenin tasallutuyla, şerâit-i hayat-ı dünyeviyenin ağırlaşmasıyla efkâr ve kulûb dağılmış, himmet ve inâyet inkısam etmiştir. Zihinler mâneviyâta karşı yabanîleşmiştir. İşte bunun içindir ki, şu zamanda birisi, dört yaşında Kur'ân'ı hıfz edip âlimlerle mübahase eden Süfyan ibni Uyeyne olan bir müçtehidin zekâsında bulunsa, Süfyan'ın içtihadı kazandığı zamana nisbeten, on defa daha fazla zamana muhtaçtır. Süfyan on senede içtihadı tahsil etmişse, şu adam yüz seneye muhtaçtır ki tahsil edebilsin. Çünkü, Süfyan'ın iptidâ-yı tahsil-i fıtrîsi, sinn-i temyiz zamanından başlar. Yavaş yavaş istidadı müheyyâ olur, nurlanır, herşeyden ders alır, kibrit hükmüne geçer. Amma onun naziri, şu zamanda, çünkü zihni felsefede boğulmuş, aklı siyasete dalmış, kalbi hayat-ı dünyeviyede sersem olmuş, istidadı içtihaddan uzaklaşmış. Elbette fünun-u hazırada tevaggulü derecesinde, istidadı içtihad-ı şer'î kabiliyetinden uzaklaşmış; ve ulûm-u arziyede tefennünü derecesinde, içtihadın kabulünden geri kalmıştır. Onun için, "Ben de onun gibi zekîyim, niçin ona yetişemiyorum?" diyemez ve demeye hakkı yoktur ve yetişemez.

DÖRDÜNCÜSÜ

Nasıl ki, bir cisimde, neşvünemâ için tevessü meyli bulunur. O meyl-i tevessü ise-çünkü dahildendir- vücut ve cisim için bir tekemmüldür. Fakat, eğer hariçte tevsi için bir meyil ise, o vücudun cildini yırtmaktır, tahrip etmektir, tevsi değildir. Öyle de, İslâmiyetin dairesine Selef-i Salihîn gibi takvâyı kâmile kapısıyla ve zaruriyât-ı diniyenin imtisali tarikiyle dahil olanlarda meylü't-tevessü ve irade-i içtihad bulunsa, o kemaldir ve tekemmüldür. Yoksa, zaruriyâtı terk eden ve hayat-ı dünyeviyeyi hayat-ı uhreviyeye tercih eden ve felsefe-i maddiye ile âlûde olanlardan olan o meylü't-tevsi ve irade-i içtihad, vücud-u İslâmiyeyi tahrip ve boynundaki şer'î zincirini çıkarmaya vesiledir.

BEŞİNCİSİ

Üç nokta-i nazar, şu zamanın içtihadâtını arziye yapar, semâvîlikten çıkarıyor. Halbuki, şeriat semâviyedir; ve içtihadât-ı şer'iye dahi, onun ahkâm-ı mesturesini izhar ettiğinden, semâviyedirler.

Birincisi: Bir hükmün hikmeti ayrıdır, illeti ayrıdır. Hikmet ve maslahat ise, tercihe sebeptir; icaba, icada medar değildir. İllet ise, vücuduna medardır. Meselâ seferde namaz kasredilir, iki rekât kılınır. Şu ruhsat-ı şer'iyenin illeti seferdir, hikmeti ise meşakkattir. Sefer bulunsa, meşakkat hiç olmasa da namaz kasredilir. Çünkü illet var. Fakat sefer bulunmasa, yüz meşakkat bulunsa, namazın kasredilmesine illet olamaz. İşte, şu hakikatin aksine olarak,

şu zamanın nazarı ise, maslahat ve hikmeti illet yerine ikame edip ona göre hükmediyor. Elbette böyle içtihad arziyedir, semâvî değildir.

İkincisi: Şu zamanın nazarı, evvelâ ve bizzat saadet-i dünyeviyeye bakıyor ve ahkâmları ona tevcih ediyor. Halbuki, şeriatın nazarı ise, evvelâ ve bizzat saadet-i uhreviyeye bakar; ikinci derecede, âhirete vesile olmak dolayısıyla, dünyanın saadetine nazar eder. Demek, şu zamanın nazarı, ruh-u şeriattan yabanîdir. Öyleyse şeriat namına içtihad edemez.

Üçüncüsü: kaidesi, yani, "Zaruret haramı helâl derecesine getirir." İşte, şu kaide ise, küllî değil. Zaruret, eğer haram yoluyla olmamışsa, haramı helâl etmeye sebebiyet verir. Yoksa, su-i ihtiyarıyla, gayr-ı meşru sebeplerle zaruret olmuşsa, haramı helâl edemez, ruhsatlı ahkâmlara medar olamaz, özür teşkil edemez.

[...]

Meselâ, bir adam, su-i ihtiyarıyla, haram bir tarzda kendini sarhoş etse, tasarrufâtı, ulema-i şeriatçe aleyhinde câridir, mazur sayılmaz. Talik etse, talâkı vaki olur. Bir cinayet etse, ceza görür. Fakat su-i ihtiyarıyla olmazsa talâk vaki olmaz, ceza da görmez. Hem meselâ, bir içki müptelâsı, zaruret derecesinde müptelâ olsa da diyemez ki, "Zarurettir, bana helâldir."

İşte, şu zamanda zaruret derecesine geçen ve insanları müptelâ eden, bir beliyye-i âmme suretine giren çok umurlar vardır ki, su-i ihtiyardan, gayr-ı meşru meyillerden ve haram muamelelerden tevellüt ettiklerinden, ruhsatlı ahkâmlara medar olup haramı helâl etmeye medar olamazlar. Halbuki, şu zamanın ehl-i içtihadı, o zaruratı ahkâm-ı şer'iyeye medar yaptıklarından, içtihadları arziyedir, hevesîdir, felsefîdir; semâvî olamaz, şer'î değil. Halbuki, semâvat ve arzın Hâlıkının ahkâm-ı İlâhiyesinde tasarruf ve ibâdının ibâdâtına müdahale ve o Hâlıkın izn-i mânevîsi olmazsa, o tasarruf, o müdahale merduddur.

Meselâ, bazı gafiller, hutbe gibi bazı şeâir-i İslâmiyeyi Arabîden çıkarıp her milletin lisanıyla söylemeyi iki sebep için istihsan ediyorlar.

Birincisi: "Tâ siyaset-i hazıra avâm-ı Müslimîne de o suretle tefhim edilsin." Halbuki, siyaset-i hazıra, o kadar çok yalan ve hile ve şeytanat içine girmiş ki, vesvese-i şeyâtîn hükmüne geçmiştir. Halbuki, minber vahy-i İlâhînin tebliğ makamı olduğundan, o vesvese-i siyasiyenin hakkı yoktur ki o makam-ı âliye çıkabilsin.

İkinci sebep: "Hutbe, bazı suver-i Kur'âniyenin nasihatleri anlaşılmak içindir." Evet, eğer millet-i İslâm, İslâmiyetin zaruriyâtı ve müsellemâtı ve malûm olan ahkâmını, ekseriyet itibarıyla imtisal edip yerine getirseydi, o vakit nazariyât-ı şer'iye ve mesâil-i dakika ve nesâyih-i hafiyeyi anlamak için, bildiği lisanla hutbe okunması ve suver-i Kur'âniyenin-eğer mümkün olsaydı-tercümesi HAŞİYE belki müstahsen olurdu. Fakat namaz, zekât, orucun vücubu ve katl, zina ve şarabın haramiyeti gibi malûm olan ahkâm-ı kat'iye-i İslâmiye mühmel kalıyor. Avâm-ı nâs, onların vücubunu ve haramiyetini ders almaya muhtaç değiller. Belki, teşvik ve ihtar ile o ahkâm-ı kudsiyeyi hatırlatıp, İslâmiyet damarını ve iman hissini tahrik etmekle, imtisallerine teşvik ve tezkire ve ihtara muhtaçtırlar. Halbuki, bir âmi, ne kadar cahil dahi olsa, Kur'ân'dan ve hutbe-i Arabiyeden şu meâl-i icmâliyeyi anlar ki, "Herkese ve bana malûm olan imanın rükünlerini ve İslâmiyetin umdelerini, hatip ve hafız ihtar ediyor ve ders veriyor, okuyor" der, kalbinde onlara karşı bir iştiyak hasıl olur. Acaba kâinatta hangi tabirat var ki, Arş-ı Âzamdan gelen Kur'ân-ı Hakîmin i'cazkârâne, müfehhimâne ihtarlarına, tezkirlerine, teşviklerine mukabil gelebilsin?

ALTINCISI

Selef-i Salihînin müctehidîn-i izâmı, asr-ı nur ve asr-ı hakikat olan asr-ı Sahâbeye yakın olduklarından, sâfi bir nur alıp hâlis bir içtihad edebilirler. Şu zamanın ehl-i içtihadı ise, o kadar perdeler arkasında ve uzak bir mesafede hakikat kitabına bakar ki, en vâzıh bir harfini de zorla görebilir.

Eğer desen: Sahâbeler de insandırlar; hatadan, hilâftan hâli olmazlar. Halbuki, içtihadâtın ve ahkâm-ı şeriatin medarı, Sahâbelerin adaleti ve sıdkıdır ki, hattâ ümmet "Sahâbeler umumen âdildirler, doğru söylerler" diye ittifak etmişler.

Elcevap: Evet, Sahâbeler ekseriyet-i mutlaka itibarıyla hakka âşık, sıdka müştak, adalete hâhişgerdirler. Çünkü yalanın ve kizbin çirkinliği, bütün çirkinliğiyle ve sıdkın ve doğruluğun güzelliği, bütün güzelliğiyle o asırda öyle bir tarzda gösterilmiş ki, ortalarındaki mesafe, Arştan ferşe kadar açılmış, esfel-i sâfilîndeki Müseylime-i Kezzâbın derekesinden, âlâ-yı illiyyînde olan Hazret-i Peygamber Aleyhissalâtü Vesselâmın derece-i sıdkı kadar bir ayrılık görülmüştür.

Evet, Müseylime'yi esfel-i sâfilîne düşüren kizb olduğu gibi, Muhammedü'l-Emin Aleyhissalâtü Vesselâmı âlâ-yı illiyyîne çıkaran sıdktır ve doğruluktur. İşte, hissiyât-ı ulviyeyi taşıyan ve mehâsin-i ahlâkiyeye perestiş eden ve şems-i Nübüvvetin ziya-yı sohbetiyle nurlanan Sahâbeler, o derece çirkin ve sukuta sebep ve Müseylime'nin maskaralûd muzahrafat dükkânındaki kizbe, ihtiyarıyla ellerini uzatmamak; ve küfürden çekindikleri gibi,

küfrün arkadaşı olan kizbden çekinmeleri; ve o derece güzel ve medar-ı fahr ve mübahat ve mirac-ı suud ve terakki ve Fahr-i Risaletin hazine-i âliyesinden en revaçlı bulunan ve şâşaa-i cemâliyle içtimaât-ı insaniyeyi nurlandıran sıdka ve doğruluğa ve hakka-ve bilhassa ahkâm-ı şer'iye rivayetinde ve tebliğinde-elbette ellerinden geldiği kadar talip ve muvafık ve âşık olmaları kat'îdir, zarurîdir, şüphesizdir.

Halbuki, şu zamanda, kizb ve sıdkın ortasındaki mesafe o kadar kısalmış ki, adeta omuz omuza vermişler. Sıdktan yalana geçmek, pek kolay gidiliyor. Hattâ, siyaset propagandası vasıtasıyla yalancılık, doğruluğa tercih ediliyor. İşte, en çirkin şey, en güzel şeylerle beraber bir dükkânda, bir fiyatla satılsa, elbette pek âli olan ve hakikat cevherine giden sıdk ve hak pırlantası, o dükkâncının marifetine ve sözüne itimad edip körü körüne alınmaz. [...]

[...]

Demokratlara büyük bir hakikatı ihtar

Şimdi Kur'ân, İslâmiyet ve bu vatan zararına üç cereyan var:

Birincisi: Komünist, dinsizlik cereyanı. Bu cereyan, yüzde otuz, kırk adama zarar verebilir.

İkincisi: Eskiden beri müstemlekâtların Türklerle alâkalarını kesmek için, Türkiye dâiresinde dinsizliği neşretmek için, ifsad komitesi namında bir komite. Bu da yüzde on, yirmi adamı bozabilir.

Üçüncüsü: Garplılaşmak ve Hıristiyanlara benzemek ve bir nevi Purutluk mezhebini İslâmlar içinde yerleştirmeye çalışan ve dinde hissesi olmayan bir kısım siyasîler heyetidir. Bu cereyan yüzde, belki binde birisini Kur'ân ve İslâmiyet aleyhine çevirebilir.

Biz Kur'ân hizmetkârları ve Nurcular, evvelki iki cereyana karşı daima Kur'ân hakikatlerini muhafazaya çalışmışız. Mümkün olduğu kadar dünyaya ve siyasete bakmamaya mesleğimiz bizi mecbur ediyormuş. Şimdi mecburiyetle bakmaya lüzum oldu. Gördük ki, Demokratlar, evvelki iki müthiş cereyana karşı bize (Nurculara) yardımcı hükmünde olabilirler. Hem onların dindar kısmı daima

(EMİRDAĞ LÂHİKASI 2
Mektup No: 100 - s.1880)

[...]

o iki dehşetli cereyana mesleklerince muarızdırlar. Yalnız dinde hissesi az olan bir kısım garplılaşmak ve garplılara tam benzemek mesleğini takip edenler ise, üçüncü cereyana bir yardım ediyorlar. Madem o cereyanın yüzde ancak birisini, belki binden birisini Purutlar ve Hıristiyan gibi yapmaya çevirebilirler. Çünkü, İngiliz iki yüz sene zarfında tahakküm ettiği iki yüz milyon İslâmdan iki yüz adamı Purutluğa çevirememiş ve çeviremez.

Hem hiçbir tarihte bir İslâm, Hıristiyan olduğunu ve kanaatle başka bir dini İslâmiyete tercih etmiş olduğu işitilmediğinden, iktidar partisinde bulunan az bir kısım, dinin zararına siyaset namıyla üçüncü cereyana yardım etse de, madem o Demokrat Partisi, meslek itibarıyla öteki iki cereyan-ı azîmenin durmasında ve def etmesinde mecburî vazifeleri olmasından, bu vatana ve İslâmiyete büyük bir faydası dokunabilir. Bu cihetten biz, Demokratları iktidar yerinde muhafaza etmeye Kur'ân menfaatine kendimizi mecbur biliyoruz. Onlardan hayır beklemek değil, belki dehşetli, baştaki iki cereyana siyasetlerince muarız oldukları için, onların az bir kısmı dine verdikleri zararı, vücudun parçalanmasına bedel, yalnız bir parmağı kesmek gibi pek cüz'î bir zararla pek küllî bir zarardan kurtulmamıza sebep oluyorlar bildiğimizden, o iktidar partisinin lehinde ehl-i dini yardıma davet ediyoruz. Ve dinde lâübali kısmını dahi cidden îkaz edip "Aman, çabuk hakikat-i İslâmiyeye yapışınız!" ihtar ediyoruz ki, vatan ve millet ve onların hayatı ve saadeti, hakaik-i Kur'âniyeye dayanmak ve bütün âlem-i İslâmı arkasında ihtiyat kuvveti yapmak ve uhuvvet-i İslâmiye ile 400 milyon kardeşi bulmak ve Amerika gibi din lehinde ciddî çalışan muazzam bir devleti kendine hakikî dost yapmak, iman ve İslâmiyetle olabilir. Biz bütün Nurcular ve Kur'ân hizmetkârları onlara hem haber veriyoruz, hem İslâmiyete hizmete muvaffakiyetlerine dua ediyoruz. Hem de rica ediyoruz ki, bu memleketin bir ehemmiyetli mahsulü ve vatanda ve şimdi âlem-i İslâmda pek büyük faydası ve hizmeti bulunan Risale-i Nur'u müsaderelerden kurtarıp neşrine hizmet etsinler. Bu vatandaki dindarları kendine taraftar etsinler. Ve selâmeti bulsunlar.

[...]

Kalbe ihtar edilen içtimaî hayatımıza ait bir hakikat

Bu vatanda şimdilik dört parti var. Biri Halk Partisi, biri Demokrat, biri Millet, diğeri İttihad-ı İslâmdır.

İttihad-ı İslâm Partisi, yüzde altmış, yetmişi tam mütedeyyin olmak şartıyla, şimdiki siyaset başına geçebilir. Dini siyasete âlet etmemeye, belki siyaseti dine âlet etmeye çalışabilir. Fakat çok zamandan beri terbiye-i İslâmiye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı dini siyasete âlet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır.

Halk Partisi ise: Hakikaten acip ve zevkli bir rüşvet-i umumîyi kanunlar perdesinde bazı memurlara

verdikleri için, yirmi sekiz senelik bütün cinâyatıyla başkaların cinâyâtı ve İttihatçıların ve mason kısmının seyyiatları da o partiye yükletildiği halde, Demokratlara bir cihette galip hükmündedirler. Çünkü ubudiyetin noksaniyetiyle enaniyet kuvvet bulur, nemrutçuluklar çoğalır. Bu benlik zamanında, memuriyet hakikatta bir hizmetkârlık olduğu halde, bir hâkimiyet, bir ağalık, bir nemrutçulukla nefse gayet zevkli bir hâkimiyet mertebesini bir kısım memurlara rüşvet olarak verdiği için, bütün o acip cinayetlerle ve kendinden olmayan ceridelerin neşriyatıyla beraber bana yapılan muamelelerinden hissettim ki, bir cihette mânen Demokratlara galip geliyorlar. Halbuki, İslâmiyetin bir kanun-u esasîsi olan, hadis-i şerifte, yani, "Memuriyet, emirlik ise, reislik değil, millete bir hizmetkârlıktır." Demokratlık, hürriyet-i vicdan, İslâmiyetin bu kanun-u esasîsine dayanabilir. Çünkü kuvvet kanunda olmazsa şahsa geçer. İstibdad, mutlak keyfî olur.

Millet Partisi ise: Eğer İttihad-ı İslâmdaki esas olan İslâmiyet milliyeti ki, Türkçülük onun içinde mezc olmuş bir millet olsa, o Demokratın mânâsındadır, dindar Demokratlara iltihak etmeye mecbur olur. Frenk illeti tâbir ettiğimiz ırkçılık, unsurculuk fikriyle Avrupa, âlem-i İslâmı parçalamak için içimize bu frenk illetini aşılamış. Fakat bu hastalık ve fikir, gayet zevkli ve câzibedar bir hâlet-i ruhiye verdiği için, pek çok zararları ve tehlikeleriyle beraber, zevk hatırı için her millet cüz'î-küllî bu fikre iştiyak gösteriyorlar.

Şimdiki terbiye-i İslâmiyenin za'fiyetiyle ve terbiye-i medeniyenin galebesiyle ekseriyet kazanarak başına geçerse, ekseriyet teşkil etmeyen ve ancak yüzde otuzu hakikî Türk olan ve yüzde yetmişi başka unsurlardan olanlar, hem hakikî Türklerin, hem hâkimiyet-i İslâmiyenin aleyhine cephe almaya mecbur olacaklar. Çünkü, İslâmiyetin bir kanun-u esasîsi olan bu âyet-i kerime, 2 dır. Yani, "birisinin günahıyla başkası muahaze ve mes'ul olmaz".

Halbuki, ırkçılık damarıyla, bir adamın cinayetiyle mâsum bir kardeşini, belki de akrabasını, belki de aşiretinin efradını öldürmekte kendini haklı zanneder. O vakit hakikî adalet yapılmadığı gibi, şiddetli bir zulüm de yol bulur. Çünkü "Bir mâsumun hakkı, yüz câniye feda edilmez" diye İslâmiyetin bir kanun-u esasîsidir. Bu ise çok ehemmiyetli bir mesele-i vataniyedir. Ve hâkimiyet-i İslâmiyeye büyük bir tehlikedir.

Mâdem hakikat budur, ey dindar ve dine hürmetkâr Demokratlar siz bu iki partinin gayet kuvvetli ve zevkli ve câzibedar nokta-i istinadlarına mukabil, daha ziyade maddî ve mânevî cazibedar nokta-i istinad olan hakaik-i İslâmiyeyi nokta-i istinad yapmaya mecbursunuz. Yoksa, sizin yapmadığınız eskiden beri cinayetleri nasıl eski partiye yüklüyorlarsa, size de yükleyip, Halkçılar ırkçılığı elde edip tam sizi mağlûp etmeye bir ihtimal-i kavî ile hissettim. Ve İslâmiyet namına telâş ediyorum. [...]

İçtihad Risalesi, s. 214

SAVUNMA

SAİD NURSÎ

Gizli düşmanlarımız bu Ramazan-ı Şerifte, tekrar adliyeyi benim aleyhime sevk ettiler. Mesele de bir gizli komünist komitesiyle alâkadardır.

Birisi, bütün bütün kanun hilâfına olarak, beni tek başımla ve yalnız olarak kırda ve dağda otururken, üç silâhlı jandarma ile bir başçavuş yanıma gönderdiler. "Sen başına şapka giymiyorsun" diye zorla beni karakola getirdiler. Ben de, adaleti hedef tutan bütün adliyelere söylüyorum ki:

Böyle beş vecihle kanunsuzluk edip, kanun namına beş vecihle İslâm kanunlarını kıran adam, hakikî kanunsuzlukla itham edilmek lâzım gelirken, onların o acip kanunsuzluğu ve bahanesiyle iki seneden beri vicdanî azap verdiklerinden, elbette mahkeme-i kübrâ-yı haşirde bunun cezasını çekeceklerdir.

Evet, otuz beş senedir münzevî olduğu halde hiç çarşı ve kasabalarda gezmeyen bir adamı, "Sen frenk serpuşunu giymiyorsun" diye itham etmeye dünyada hangi kanun müsaade eder? Yirmi sekiz senedenberi beş vilâyet ve beş mahkeme ve beş vilâyetin zabıtaları onun başına ilişmedikleri halde hususan bu defa İstanbul mahkeme-i âdilesinde yüzden ziyade polislerin gözleri önünde, hem iki ayda yaya olarak her yeri gezdiği halde, hiçbir polis ilişmediği ve Mahkeme-i Temyiz "Bere yasak değil" diye karar verdiği, hem bütün kadınlar ve başı açık gezenler ve bütün askerî neferler ve vazifedar me-

murlar giymeye mecbur olmadıklarından ve giymesinde hiçbir maslahat bulunmadığından ve benim resmî bir vazifem olmadığından-ki resmî bir libastır-bereyi giyenler de mes'ul olmazlar denildiği halde, hususan münzevî ve insanlar arasına girmeyen ve Ramazan-ı Şerifin içinde böyle hilâf-ı kanun en çirkin birşeyle ruhunu meşgul etmemek ve dünyayı hatırına getirmemek için has dostlarıyla dahi görüşmeyen, hattâ şiddetli hasta olduğu halde, ruhu ve kalbi vücuduyla meşgul olmamak için ilâçları almayan ve hekimleri çağırmayan bir adama şapka giydirmek, ecnebî papazlara benzetmek için ona teklif etmek ve adliye eliyle tehdit etmek, elbette zerre kadar vicdanı olan bundan nefret eder.

Meselâ, ona teklif eden demiş: "Ben emir kuluyum." Cebr-i keyfî kanun ile emir olur mu ki, emir kuluyum desin? Evet, Kur'ân-ı Hakîmde, Yahudi ve Nasranîlere başta benzememek için ona dair âyet olduğu gibi, âyeti ulü'l-emre itaati emreder. Allah ve Resulünün itaatine zıt olmamak şartıyla, o itaatın emir kuluyum diye hareket edebilir. Halbuki bu meselede, an'ane-i İslâmiye kanunları, hastalara şefkatle incitmemek, gariplere şefkat edip incitmemek, Allah için Kur'ân ve ilm-i imanîye hizmet edenlere zahmet vermemek ve incitmemek emrettiği halde, hususan münzevî, dünyayı terk etmiş bir adama ecnebî papazlarının serpuşunu teklif etmek on vecihle değil, yüz vecihle kanuna muhalif ve İslâmın an'anevî kanunlarına karşı bir kanunsuzluktur ve keyfî bir emir hesabına o kudsî kanunları kırmaktır.

Benim gibi kabir kapısında, gayet hasta, gayet ihtiyar, garip, fakir, münzevî, Sünnet-i Seniyeye muhalefet etmemek için otuz beş seneden beri dünyayı terk eden bir adama bu tarz muameleler, kat'iyen şek ve şüphe bırakmadı ki, komünist perdesi altında anarşilik hesabına vatan ve millet ve İslâmiyet ve din aleyhinde müthiş bir suikast eseri olduğu gibi, İslâmiyete ve vatana hizmete niyet eden ve müthiş haricî tahribata karşı cephe alan dindar mebuslar ve Demokratlara dahi büyük bir suikasttır. Dindar mebuslar dikkat etsinler, bu dehşetli suikaste karşı müdafaada beni yalnız bırakmasınlar. [...]

Said Nursî, İstanbul'da mahkemede okuduğu savunma, *Büyük Cihad*, Samsun

BAŞBAKANLA BİR HASBIHAL

EŞREF EDİB

Sayın Başbakan,

[...] Zavallı Müslümanlar, bir zamanlar dünyayı titreten asîl ve kahraman Türkler, kendi memleketlerinde garip kalmışlardı. İstibdat bellerini bükmüş, zulüm vicdanlarını kavurmuştu. Her şeyleri ezilmiş, ayaklar altına alınmıştı. Mâbetleri harap olmuş, mazileri yıkılmıştı. Şehametleri sönmüş, şerefleri çiğnenmişti. Bütün din müesseselerinin kapılarına zincirler vurulmuştu. Bütün mekteplerdeki din kitapları yırtılmıştı. Minarelerde ezanlar susturulmuş, Allah diyenler zindanlara doldurulmuştu. Din ehli terzil edilmiş, en ağır hakaretlere maruz bırakılmış, dilenecek hale getirilmişti. Din uleması idam sehpalarında can verirken, işret sofralarında kahkahalar tavanları çınlatıyordu. Hükumet başına musallat olanlar Meclis kürsülerinde "Din zehirdir" diye bağırıyorlar, milletin kafasından din fikrini, kalbinden iman duygusunu büsbütün silmek için bir çeyrek asır daha zaman istiyorlardı. Meclis'te bile mebuslar Allah diyemez hale gelmişlerdi.

İşte vicdanlar üzerindeki baskı bu dereceye vardığı bir zamanda idi ki sen, Müslüman Türk milletinin âfakında bir sabah yıldızı gibi doğdun, bir güneş gibi parladın:

- Artık vicdanlar üzerinde zulüm, din üzerinde baskı yok, dedin.

Allah dedikleri için zindanlarda yatan masumları hürriyetlerine kavuşturdun. Minarelere ezan-ı Muhammediyi getirdin. Sonra bütün kızıl küfre ve inkılâp yobazlarına karşı meydan okudun:

- Bu memleket Müslümandır ve ilelebet Müslüman kalacaktır, Müslümanlığın icapları da yerine getirilecektir, dedin.

Bu sözlerinle Müslümanların gönüllerini fethettin. Çünkü müslümanlar nice uzun yıllardır, hükumetlerinin ağzından böyle sözler işitmemişti. Hep hakaret, hep haşin sözler... Taassup, irtica, gerilik gibi nâreva isnatlar, zindanlar, idamlar... Gelip geçen hükumetler daima halkın mâneviyatiyle uğraşmışlar, halkın millî ananelerini, millî şeâirini yıkmaya, millî hüviyetini değiştirmeğe kalkışmşlar; buna karşı Müslüman halk da mâneviyatını, dinini,

imanını, millî hüviyetini, millî mukaddesatını korumak için mücadele etmişler, kırılmışlar, dökülmüşler, fakat teslim olmamışlar; böylece uzun zamanlar, uzun devirler geçmiş; halk ile hükumet arasında derin itimatsızlıklar, ayrılıklar husule gelmiş; hükumet nazarında Müslüman halk mutaassıp ve geri, hükumete düşman. Halk nazarında hükumet Müslümanlığa düşman, halkı Müslümanlıktan uzaklaştırmak, frenkleştirmek istiyor.

Uzun zamanlar, milletle hükumet arasında bu mânevi mücadele devam ediyor, sükuta yaklaştıkları son zamanlarda ise bu mücadele büsbütün şiddet kesbediyor. Hükumet açıktan açığa milletin mukaddesatına karşı taarruza geçiyor, bütün din müesseselerini yıkıyor, din talimini men'ediyor, müslüman halkın mâbetlerine kadar tecavüz ediyor, ibadetlerine kadar müdahale ediyor. Halkın mâneviyatına, dinine, mukaddesatına karşı husumet o dereceye varıyor ki artık hükumet reisleri Meclis kürsülerinde bile müslümanlığı tahkir ve tezyif ediyorlar.

Sen, işte böyle bir zamanda bir güneş gibi doğdun. Halkın bütün ümitleri kırıldığı, artık din hürriyeti bir daha bu memlekete gelmez diye en derin yeis ve ıstıraplara düştüğü bir anda sen bir Hızır gibi yetiştin, milleti bu yeis ve ıstıraptan kurtardın.

- Artık din üzerinde baskı yok. Artık millete irtica ve gerilik isnadı yok, dedin. Bu devlet, bu millet Müslümandır, müslüman kalacaktır ve Müslümanlığın bütün icapları yerine getirilecektir, dedin.

Müslüman halk, uzun yıllar hükumet reislerinin ağızlarından böyle bir söz işitmemişlerdi. Şaşırdılar, âdeta inanmadılar. Acaba sahi mi? Acaba samimi mi söylüyor diye tereddütlere düştüler. Herkes dostuna, ahbabına karşı, bütün Müslün anlar birbirine karşı, bu sualleri irat ettiler. [...]

Onun [Gazeteci Ahmet Emin Yalman kastediliyor- e.n.] arkasında bütün farmason matbuat, bütün Halkçılar da taarruza geçmişti. Niçin Müslüman halkın gönlünü alacak bir kaç kelime-i tayyibe söyledin diye, ellerinden gelse seni parçalıyacaklardı. Şerrinden, dostluğundan Allah'a sığındığın o adam, sana, bilhassa senin şahsına karşı bir "Farmason tesanüt cephesi" kurmuştu.

Onlar sana taarruz ettikçe Müslüman halkın gönüllerinde sana karşı olan muhabbet alevleniyordu. Bu muhabbet ve teveccüh âdeta millî bir heyecan halini almış, Müslüman halk sana "İslâm dininin hâmisi" sıfatını vermiş, seni büyük kurtarıcı olarak telâkki etmişti. Yüzlerce, binlerce imzalı teşekkür telgrafları yağdırıyordu. Farmason tesanüt cephesine karşı ancak sen karşı gelebilirdin. Cağaloğlu'nda mason karargâhındaki farmason erkân-ı harb heyetinin fesat tertibatına karşı ancak senin zekâ ve dirayetin galebe çalabilirdi. Ve senin "millî münafık" diye tavsif ettiğin şer kuvvetinin elinden millet ancak senin himmetinle kurtulabilirdi. Bilâistisna bütün müslüman halk sana gönül bağlamıştı. Sen bu gönüller üzerinde bir taht kurmuştun. [...]

Yalnız, şerrinden ve dostluğundan Allah'a sığındığınız o adamın [yine A.E. Yalman kastediliyor - e.n.] takındığı tavır, farmasonlardan, dönmelerden başka, bütün milletin, bütün demokratların kalbini incitmektedir. Kendisine verdiği süs ve paye Müslüman Türk milletine büyük ıstırap vermektedir.

[...] "İrtica ve gerilik" maskesine bürünerek her gün müslümanlara küfürler savuruyor. Sanki hapishaneden çıkarttığı hain komünist Nazım Hikmet'ten, Moskova'dan her gün rapor alıyormuş gibi, bir emniyet-i umumiye şefi tavrı takınarak, müslümanlardan, farmason dönmelerden gayrı Türklerden şunun bunun komünistlere ajanlık ettiğini söylüyor. Namuslu ve hamiyetli kimseleri irtica ile itham ediyor. Memlekette bir Kürtlük hareketi varmış gibi mütemadiyen bu mesele üzerinde duruyor. Antakya'da, Konya'da, şurada burada çıkardığı fitneler gibi şerefli vatandaşlar arasında da bir mesele ihdasına çalışıyor. Bediüzzaman Said Nur gibi dünyadan elini çekmiş, gece gündüz ibadetle meşgul muhterem bir pir-i fâni ile uğraşıyor. Onu bir fitne âmili olarak kullanmak istiyor.

Diğer taraftan "ırkçılık ve faşistlik" diye diğer bir fitne âmili ihdas etmek istiyor. Memlekette ırkçılık fikrini güden bir zümre varsa, bütün dünya bilir ki onlar da dönmelerdir. Dönmeler münhasıran ırkçılık fikriyle, kendilerinden başkalarıyla evlenmezler, kız alıp kız vermezler. [...] Dönmeler gibi memleketimizde ve bütün dünyada, Yahudilerden başka, ırkçılık fikrini güden bir kavim yoktur. Türkler, Araplar, Kürtler vesair Müslüman milletler arasında onlar gibi ırkçılık takip eden hangi kavim, hangi ırk vardır?

Sonra irticaı diline dolamış. Ona göre Müslüman Türk milleti, farmasonlardan ve dönmelerden başka, hep mürteci ve geridir. [...]

İşte cemiyetler içinde dalâletler, bozuk fikirler böyle intişar eder ve yerleşir. Hakikatler böyle boğulur. Milletlerin millî bünyeleri böyle tahrip edilir. İçtimaî ilim kanunlarına, masonluk metotlarına, dönmelik esrarlarına büyük bir vukuf sahibi ve ırkına mahsus zekâya malik olan Vatan'cı, irtica yaygarasiyle fikirleri işte böyle istediği mecraya sürüklüyor. [...]

Sebilürreşad, VI/145, Şubat 1953

FİTNENİN MALİYETİNE GİRİŞ

İBRAHİM ARİF

[...] Bugün müslümanlar arasında, eğilimlerine bakılacak olursa, yürürlükteki koşullarda ancak birey olarak Allaha kulluk ilkesinin ayakta tutulabileceği hissi yaygındır. "Yalnız Allah'a kulluk" ilkesini, en geniş anlamıyla, siyasî bir birliktelik ilkesi olarak değerlendirme çabaları endişeyle karşılanmaktadır. Endişe, daha çok bu tür çabaların sıkıntı ve yoksunluklara yol açacağı korkusuna dayanmaktadır. Ve çoğu zaman kuramsal düzeyde, "Meşakkat celbetmemek" kuralıyla te'vil edilmeğe çalışılmaktadır. Kaldı ki sözkonusu endişeye, bu te'vil yoluyla bile biraz olsun ciddiyet kazandıracak yeterlik ve yeteneklikle, cemaat konusunda, herhangi bir çaba ve deneyime henüz rastlanmıyor. Yeterli ve yetenekli çabalara dayanmadığı sürece de bu tür bir endişe, kimsede bilgi ve sağduyuya ulaştırılmış siyasî bir *karar* düzeyinde yaşamaz. Daha çok bir korku, duygusal bir güvensizlik ve sinelerde taşınan bir *fitne* olarak varlığını sürdürür. Siyasî bir *tedbir* bilincinden değil umutsuzluktan beslenir. Müslümanın, kendi tavır ve konumu hakkında karar verebilme iradesiyle çatışır. Özgür bir bilincin değil bir azınlık *insiyâkî*'nın ürünüdür; hakkı kayıtsız şartsız omuzlayabilecek bir şahsiyetin biçimlenmesine elvermez. [...]

Mü'minlerin hayırlar üzerinde topluca bulunmalarını engelleyen ruhî yetersizliğe, egemen mülkî - içtimaî yapı içinde şu beylik *'kaybedecek şeyi olma'* niteliğine bulaşmış bağlılıkları açısından da yaklaşılabilir. Bu yaklaşım, çoklarındaki eksikliği, olumsuzluğu tesbit edebilmek için belki de izlenebilecek en kestirme yol olacaktır. Bilinç ve ilkeler *(İtikât)* planında değil hiç şüphesiz, ama az veya çok duygu ve insiyâk planında bir nice mü'min, kaybedince içini burkacak bir sosyal (!) itibarı, bir nicesi kaybedince içini burkacak bir dünya zenginliğini, bir nicesi bir makam veya bir rütbeyi, bir diplomayı vs.'yi bir kıymet olarak, menfi psikolojik bir unsur halinde benliğinde hâlâ yaşatmaktadır. İddia edilebilir ki: Allahın bir araya toplama rahmetine liyâkat taşımıyan herkesin psikolojik dünyasında yukarıda sözü edilen türden bir ayakbağının, bir 'kaybedecek şeyi olma' fitnesinin az veya çok yeri vardır. Yine de sineler neler saklıyor; en doğrusunu Allah bilir. [...]

İslâmî hayat sürdürme fikri bir ideoloji (ideolacya falan, filan) bir 'ideal', her zaman mevcut statüko açısından tehlike taşımayan veya tehlikesi giderilmiş özlemleri çağrıştırır. En azından kişilerin bir 'ideal' benimseyiş ve onu yükleniş tarzları bu anlamı verir.

Bir *'ideoloji'* ise belirli bir ideal açısından eşya ve olayların *beşerî* bir *yorumu* ve aynı ideale ulaşmak yolunda izlenmesi öngörülen bir *program* demektir. Oysa Allah'ın din olarak seçtiği islâm, eşya ve olayların varlığını mümkün kılan bir ilkeler bütün *(ilim)* ve insanın yeryüzünde insan olarak belirip *(fıtrat)*, insan olarak kalmasını *(şeriat)* mümkün kılan bir yaratılma ve yaşama düzeni (ilim - fıtrat - şeriat bütünlüğü) dür. Bu nedenle İslâmî güdü ve yaptırımlar, en açık seçik çizgileriyle, en bilinçlenilmiş muhtevalarıyla, müslümanları ancak bulundukları güncel durumlar içinde çekip çeviren, koordine eden, biçimlendiren, bir bütün içinde hukuk, iktisat, siyaset vs. koyan ve bütün bunları "yeryüzünde yalnız Allah'a kulluk ibâdet" aslî ilkesinde temellendiren reel bir nitelik taşımaktadırlar. Bugün mevcut güçleri ve çevreleriyle, bir duvarın tuğlalarını andırırcasına, birbirine ve bilinçli bir organizasyon içinde topluca Allah'ın ipine sarılmıyan taraftarlarınca hukukta, iktisatta, siyasette vs. yaşanır bir dünya düzeni olarak ortaya konmayan islamın, bu halleriyle taraftarlarına, gelecek için vaadettiği bir dünya cenneti, bir devlet vs. yoktur.

İslâmî bir hayat sürdürmek, islâmî bir siyaset yürütmek, islâmî bir hükümet yaşatmak için şu dönemlerin atlatılması, şu şu işlerin yapılması, şu şu şu olanakların biriktirilmesi, şu şu şu köprü başlarının tutulması gibi ön koşullar yoktur. "İKİ KİŞİ DE İKİDEN FAZLASI DA CEMAATTİR" hadisi (Sahih-i Buharî), bu konuda akla gelebilinecek bir incelik (kemiyet) koşulunu da gidermektedir. Hadisteki *'cemaatdir'* yüklemi, iki kişinin de ikiden fazlasının da cemaatten bekleneni vermek gerekliliğinde olduğu, cemaate yüklenenle yükümlü tutulduğu biçimde anlamlandırılırsa; müslümanların, her yerde ve her zaman aralarında islâmî siyaset ve içtima düzenini ayakta tutmalarının hem mümkün ve hem de bir görev olduğu sonucu çıkar. Bu konuda müslümanların mevcut güçleri ve nicelikleri, görevin niteliğinde (keyfiyetinde) rol oynamaz.

Müslümanlar için 'iktidar' sorunu herhangi bir ideolojide olduğu gibi, hâl içinde varlığından mantıken sözedilemiyecek 'salt bir özlem olarak iktidar' sorunu değildir. Bir ideolojide (mesela marksizmde) olduğu gibi, taraftarlarının (proloterya ve

parti üyeleri) elbet birgün (!) sağlayacaklarına inandıkları 'kendi iktidarları' (proloterya iktidarı) sorunu da değildir. Onlar için iktidar sorunu, en küçük beşerî ünite (mesela iki kişi), en ufak güç birimi, ve en dar olanaklar durumunda bile kendi aralarında ayakta tutmaları gereken 'Allah'ın iktidarı' sorunudur. Görevlerinin, yeryüzünde Allah'ın indirdiğiyle hükmedilmeyen tek karış toprak kalmayıncaya kadar cihad olarak belirlenmesi, onların hâl içinde Allah'ın indirdiğini yaşanır durumda, öncelikle kendi aralarında egemen tutmalarını ve bunu realite olarak *taşıyıcı* nitelikte olmalarını ifade eder.

Bir ideolojinin ancak taraftarı, yanlısı, tutucusu olabilir. Oysa Müslüman, taşıdığı dinin taraftarı, tutucusu, yanlısı değil; dininin bizzat materyali, öznesi, taşıyıcısı (mükellefi) durumundadır. Şu veya bu ideolojiyi tutan, beğenen seçen kişiye şu'cu veya bu'cu denir. Meselâ Marks'ın ideolojisini tutan kişiye 'Marksist', 'Marksçı' denir ve böyle birinin gerçekten Marksist - Marksçı olabilmesi için yeryüzünün neresinde olursa olsun, hangi güçte, hangi evrede olursa olsun bir hayat programı olarak Marks'ın öğütlediği gibi yaşaması gerekmez. Böyle birinin, Marks'ın tarih yorumunu zihnen benimsemesi, proloterya iktidarını özlemesi ve sözde buna götüren süreci hızlandırmaya çalışması, ona 'Marksçı' diyebilmek için yeter. Bu kişinin, Marks'ın ideolojisine ilgisi, insanın kendi varlığının dışındaki bir şeye ilgisi biçimindedir. Sözgelimi petrol kralının oğlu (hatta kralın kendisi bile), Marksist olabilir ama, Marksist lisan içinde, geldiği sınıf ve sürdürdüğü hayat bakımından burjuva olmaktan kurtulamaz. Buna karşın Müslüman olan birinin geçmişte hangi niteliklerden gelirse gelsin, artık namaz kılması, oruç tutması, cihad etmesi, infak etmesi, israf etmemesi vs. gerekmektedir. Burada bir ideoloji yanlısında olduğu gibi, bir ilgi değişikliği değil, kesinlikle bir yapı değişikliği sözkonusudur.

Müslümanların, onları bir ideoloji yanlısı durumuna sokacak bir biçimde kendilerini *"İslâmcı"* diye andlandırmalarının bile artık yanlış olacağını söylemek gerekir. 'İslâmcı' ibaresiyle, batılı şarkiyatçıların dillerine doladıkları 'Muhammedî' ibaresi; 'İslâmcılık' ibaresiyle 'Muhammedanizm' arasında kavram olarak değil, ancak kelime olarak bir fark vardır. Yabancı kültür misyonlarınca, Müslümanların bu isimlendirme şaşkınlığına düşürülmek istenmeleri boşuna değildir. Onlar bunu yapmakla, İslâmın hâl içinde yaşatılması, ayakta tutulması gereken etkinliğini, bir ideolojinin köpükten kanatlarıyla değiştirmek istiyorlar. [...]

MİLLÎ NİZÂM PARTİSİ KURULUŞ BEYANNAMESİ

[...]

Bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dörtyüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklâl Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Millî ruh yeniden şahlanıyor, coşuyor ve MİLLÎ NİZÂM PARTİSİ'ni kuruyor.

Millî Nizâm Partisi'nin kurulduğu bugünün mânâ âlemindeki yeri, millî heyecanın birikip, birikip coşkun bir deniz halini aldığı bir anda, bu denizi kendi seddinin arkasında zor zaptetmeye başlayan azametli barajın artık su kapaklarının açılmaya başladığı gündür. Milletimizin fıtratındaki yüksek ahlâk ve fazilet bu kapakların açılmasıyla kuvveden fiile çıkacak, Millî Nizâm Partisi'nin muntazam kanallarından dörtbir yana dağılarak bütün yurt sathında, her tarafa; refah, saadet ve selâmet götürmeye başlıyacaktır. Bugün bu mutlu gündür. Bütün milletimize uğurlu ve hayırlı olsun.

Aziz Milletimiz;

Bugün, asırlarca insanlığı meyvalarıyla besleyen büyük medeniyet ağacımızın, son asırlarda içinden kemirilerek çürütülüp devrildiği ve elverişsiz iklim şartları muvacehesinde, her an yeniden insanlığa örnek medeniyetler kurabilme cevherinin bir tohum içinde saklı hale geldikten ve uzun yıllar çeşitli tesirler altında sadece içine çekilen millî cevherin bu mukaddes tohumunun büyük ve gür medeniyet ağacını yeniden meydana getirmek üzere kendi kabuğunu deldiği gündür. Bugün bu mutlu gündür. Bütün milletimize uğurlu ve hayırlı olsun.

Aziz Milletimiz;

Bugün, daima Hak'ka bağlılıkta, Hak'kı tutmakta, iyiyi destekleyici, kötüyü men edici hüviyetiyle

insanlık tarihinin en ulvî mahreki üzerinde yürüyen Büyük Milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvî ve şanlı tarihî yörüngesi üzerine oturtulması için ateşlendiği gündür. Millî Nizâm Partisi; Milletimizi karışık ve karanlık devrelerden sonra aydınlığa götürecek, onu, parlak tarihî yörüngesi üzerine yeniden oturtmak için ateşlenen güçlü füzedir. Bugün bu füzenin ateşlendiği gündür. Bugün bu mutlu gündür. Bütün milletimize uğurlu ve hayırlı olsun.

Ey, daima Hak'kı tutmak, iyiyi sağlamak ve kötüyü men etmek yolunda bulunmak üzere seçilmiş mümtaz ve aziz Milletimiz!

Asırlardan beri özlediğin ve beklediğin, kendi ruhunun derinliklerinden gelen ve senin bizatihi kendi öz varlığının mânâ ve madde sahasında yeniden doğuşundan başka birşey olmayan Millî Nizâm Partisinin kuruluşu münasebetiyle sana yaptığımız bu ilk hitabımızı bitirirken Cenabı Hak'tan Milletimize özlediği huzur, saadet, refah ve selâmet dolu Millî Nizâmı nasip etmesini dileriz.

1098

İSLÂM TOPLUMUNUN EKONOMİK STRÜKTÜRÜ

SEZAİ KARAKOÇ

[...]

İslâm, kişinin özel çalışma, mülkiyet ve miras haklarını tanırsa da, bu haklar, liberal-kapitalist bir ekonomide olduğu gibi sınırsız değildir. Din ve ahlâk kurallarıyla, gereğinde islâm devletinin karışmasıyla bu haklar bir disiplin altında tutulur. İslâm Devleti, pasif bir devlet değildir. Kişinin temel haklarına dokunmasa da, o hakların kullanılmasını toplum yararına sınırlandırabilir, ona yön verebilir. Zaten, müslüman, aldığı din ve ahlâk ruhuyla, kendiliğinden bu haklarını müslümanların ve insanlığın yararına kullanacaktır. Müslümanın kişiliği oluşurken onun ruhuna mutlak hak sahibinin Allah olduğu psikolojisi yerleşecektir. O, toplulukta ve tekken, gizlide ve açıkta yalnız olmadığını, başucunda Allahın beklediğini bilir. Yaratanın korkusuyla davranışlarında ölçülü ve adil olur. Bunu yapmadığı zaman ötede hesap verecektir ve cezasını çekecektir. Müslüman tüccar, metre veya arşınını, müslüman bakkal terazisini kullanırken, meleklerin olanı olduğu gibi kaydettiğini ve Allahın kontrol ettiğini unutmaz. Bunu bilmiyen veya unutanlar varsa, işte o zaman, İslâm Devleti işe el kor. Sınırını aşanları durdurur ve cezalandırır. Bununla da yetinmez, gerektiğinde bir plan dahilinde bütün ekonomiyi düzenleyebilir. Genel şartları devlet göz önünde tutar. Kişi kendisinden ve çevresindekilerden, Devletse toplumdan Allaha karşı sorumludur. Kişi ve devlet, kendi sorum bölgelerinde mutluluğu kurmak ödev ve yetkisindedirler. Kapitalist düzendeki kişi devlet çatışması İslâm düzeninde yoktur. Çünkü, İslâmda, kişinin de, Devletin de amacı birdir. Amaç, islâmı gerçekleştirmektir. Kişi kendi alanında bu gerçekleşmeyi yapacaktır. Aralarında tam bir uyum vardır. Kişiye ve devlete sindirilen din ve erdem ruhu, bu uyumu ve birliği sağlayan başlıca fondur. İslâmın kişi ve devlet adamı ahlâkı, bu fonu pratiğe doğru akıtır. Böylece, buraya kadar görünüşte liberal ekonomiyi andıran islâm ekonomisi, ruhu itibariyle ondan temelden ve kökten ayrılır. Bundan sonraysa, liberal-kapitalistik yapıdan iyiden iyiye, görünüşte de ayrılmaya başlar; kapitalizmin temeli olan faiz düzenini temelden ve kökten reddeder. Kazanç, islâmda emeğe dayanır. Sermaye ancak emekle birleşerek çalışırsa meşrudur. Paranın para olarak para getirmesi yasaktır. Böylece kapitalizmin ana kaynağı kurutulmuş olur. Öte yandan paranın (altın ve gümüşün) saklanması, çalışmadan alıkonulması da (kenz) yasaktır. Çünkü: bu bir nevi potansiyel faiz atmosferi doğurur. Sermaye ancak yatırım alanında bulunabilir ve meşru sayılır. Komünizm, özel sermayeye hiç hak tanımıyarak, bir yanıyla birikmiş bir emek demek olan sermayenin kişiliğinde sonuç olarak emeğe saygısızlık eder, bir nevi emeğin geçmişini inkâra gider, emeğin tarih içindeki gelişimine suni olarak set çekmek isterken, kapitalizm, sermayeyi emeğe hâkim kılarak, ne de olsa, son durumunda emek özelliğinden çıkmış ve para özüyle dolmuş bir gücü emeğe üstün bir duruma getirirken, henüz alınteriyle karışık olan "taze emeğe" haksızlığın en keskinini yapmaktadır. İslâmsa, emeği ön plâna alarak, bayat emek demek olan sermayeye ancak taze emeğin refakatında bulunursa meşruluk tanımakla, her ikisinin de hakkını vermekte ve böylece de ancak emeğe saygı göstermektedir. Öyle ya;

sermaye emeğin hükmü altına konduktan sonra, sermayeye tanınan hak, emeğe tanınmış bir hak olur. Böylece de emek, alanını da genişletmiş bulunur. Oysa, sermayeye emekten bağımsız bir hak tanımak, ikisini rakip hale koymaktır ki, bu karşılaşmada kaybedecek olan emektir. Çünkü: emekler, kişi kişi parçalanmış üniteler demektir. Sermayeyse, birbiri üstüne yığılarak artan bir çığ gibi kümülatif bir büyüme imkân ve özelliğini taşır. Sermayeyi, ayrıca ve fazladan vergileme (ki bir çok kapitalist ülkede buna başvurulmuştur) yetmez. Çünkü: vergi, ancak kârın bir bölümünden ibarettir, bugünkü vergi prensipleri gereği. O kârsa, zaten, sermayenin emeği kendi boyunduruğunda çalıştırmasıyla elde edilmektedir. Dolaylı olarak vergilendirilen emektir. Bu tip vergilemede sermayenin kaybettiği bir şey yoktur. İkinci tip tedbir olan sendikalaşma, grev hakları ise, sermayeyle emeğin çatışmasını peşin olarak kabul edip bunu sadece düzenli ve toplum için asgarî zararlı bir çatışma haline koymaktan başka bir şey değildir. Bu ise, emekle sermayenin aynı kaynaktan geldiğini iddia eden teoriye aykırıdır. Emeğin üçüncü tip savaş tertibi olan, proleteryanın sınıf şuuru ise, kapitalistik tedbirler çerçevesinin dışında, hattâ onu yıkmaya yönelmiş, komünizmin doğuşuna yol veren bir büşkaldırma eşareteder ki, kapitalizmin, sermaye dolaylarında neşvünemasına meydan verdiği zulmün bir reaksiyonu deemektir ve o da bu kez sermayeye zulüm edecektir. Dolayısıyla, emeği devletin kölesi yapacak ve emeğe bir geçmiş tanımıyacaktır. İslâmsa, sermayeyi ancak emekle birlikte ve emekle aşlanmış bir hamur olarak kullanabilmeğe bir hak tanıyarak, faiz yürütülmesini yasaklıyarak, para halindeki sermayenin iş dışında varlığını gayri meşru sayarak, ayrıca devletin gereğinde emek lehine aktif müdahalesini gerçekleştirerek, bütün bunlardan ayrı olarak, hem geliri, hem de serveti (anaparayı) sürekli bir şekilde vergilendirerek, bu vergiyi de (zekât) zengin sınıftan fakir sınıfa transfer ederek, emekle sermaye arasında, emeğe öncelik veren bir uyum ve denge sağlamış olmakta, kapitalizmin sömürücülüğünden ve komünizmin köleleştirmesinden, ekonomiyi olsun, emeği ve bizzat insanı olsun korumakta ve kurtarmakta, böylece de kendine özgü ve adına sadece "islâm ekonomisi" diyebileceğimiz bir ekonomi türü geliştirmekte ve ortaya koymaktadır. Zengin sınıf varlığının belli bir yüzdesinin her yıl sürekli olarak fakir sınıfa transferi (zekât) yoluyla, servet ve refah, zengin sınıfa doğru akan tek yönlü bir ekonomik imkân olmaktan çıkıyor, fakirden zengine, zenginden fakire doğru akan, çift yönlü ve katlı bir akım oluyor. Böylece de, çalışmanın, zekânın ve teşebbüsün de hakkını ihmal etmeyen, bir "sosyal adalet seyyaliyeti" toplumun ve ekonominin eşitlik ve barış motifi olmaktadır. Faiz yasağı peşin bir önleyici, zekât buyruğu, sonradan tashih edici ve ayarlayıcı bir faktördür.

"Allah, ticareti helâl, faizi haram kılmıştır" açık nassı ile, islâma özgü ekonomik yapının temel prensiplerinden biri ortaya konmuştur. Kapitalizmde, hem ticaret, hem faiz helâldir. Sosyalizmde ise, hem ticaret, hem faiz yasaktır. İslâmsa ayrı bir ekonomik sistem olarak, ticareti helâl, faizi haram kılmıştır. Ticareti helâl sayarak sosyalizmden, faizi haram sayarak kapitalizmden ayrılır. Biri insan tabiatını görmezlikten gelen, öbürüyse, insan tabiatına kontrol ve sınır koymayan bu iki aşırı ekonomik sisteme karşılık, insanın köklü içgüdülerine bir ölçü içinde, alan açan bir sistem getirmiştir islâm. Mutluluk da zaten ancak böyle sağlanır. [...]

Öte yandan, aynı din fonu, üretim alanından koparmayarak tüketim alanını da düzenler. İsraf yasağı, nimeti tek tanesine kadar koruma kaygısı, şükür etme alçakgönüllülüğü, zekâtın ayarlayıcı fonksiyonu ve zengin olsun, fakir olsun, müslümanların bir marj dahilinde tüketim eşitliği içinde yaşamaları, islâm toplumunun tüketim alanını, kapitalist ve sosyalist ekonomilerin tüketim alanlarından kesin olarak ayırır. Kapitalist düzende istihlâk eşitliği olmadığı açıktır. Zaten bu sistem, bu eşitsizlik adına konmuş ve kurulmuştur. Bütün iddiası eşitliği kurmak olan sosyalizme gelince, pratikte kısa zamanda, bu prensipten kaymış, meseleyi toplumun genel açısından alarak, bu konuda teknisyen kadroya taviz üstüne taviz vermiş, buna karşılık, geniş vasıfsız işçi kütlesine de sabır tavsiyesinde bulunmaktan başka bir şey yapmamıştır. Bugün, sosyalist bir düzenin yeteri kadar gün görmüş tek modeli olan Sovyet Rusya'da, ücretler arasında, astronomik farklar vardır ve sosyalistlerin tek avuntusu, bu farkın ne de olsa, kapitalist ülkelerdeki farktan az olmasıdır! Sosyalist bir rejimde, küçük tasarrufların ihmal edilecek kadar az olduğunu göz önünde tutarsak, ücret eşit istihlâk demektir. Kişinin tasarrufu söz konusu değildir. Çünkü tasarrufu toplum adına devlet yapacaktır. Hattâ bu yüzdendir ki, bu rejimde, tasarruf demek yatırım demektir. Ücretler arasındaki fark, aşağı yukarı istihlâkler arasındaki farka eşittir. Kapitalist rejimlerdeyse, istihlâk, ücret sınırını da aşan bir bölümdür. Bu toplumların ekonomik ideası, istihlâk olduğundan, birindeki kâr ve ücret farkları, öbüründeki ücret ve mevki farkları olduğu gibi istihlâk farkları demektir. Hattâ sosyalist rejimlerde bu farkı arttıran gizli bir

faktör de, mevki sahiplerine devletin sağladığı ücret dışı konfor türleridir. Bu yüzden, bu iki toplumda da, istihlâk eşitliği iddiaları hemen hemen ortadan kalkmış ve çürümüştür. Bu iddianın yerini ekonomik kalkınma ve yarış almıştır. İslâm toplumundaysa, ücretler farklıdır ama, ücret eşit istihlâk demek değildir. Ne de kâr sınırsız bir istihlâk hakkı vermektedir kişiye. Kazançtan hemen istihlâke geçilemez. Yani kazanç, sadece istihlâk için değildir. İstihlâk alanı ayrıca düzenlenmiş ve aşağı yukarı bir marj dahilinde, insanların kazançları ve mevkileri ne olursa olsun bir istihlâk eşitliği prensibi konmuştur. Bir müslümanın günlük hayatı ve meşru harcama alanları, zenginiyle fakirini yaşama standardı bakımından birbirine çok yaklaştırmaktadır. İçki, kumar, gayr-i meşru kadın ilişkileri, topmum ahlâkını bozan eğlence kurumlarının teşekkülüne engel sosyal müeyyideler, israf yasağı, bir müslümanın öbür müslümanları en az kendisi kadar, hattâ kendisinden de çok düşünmesini gerektiren toplum ahlâkı, lüks yasağı, müslümanlar arasında aşağı yukarı bir istihlâk eşitliği kuracaktır. Elbet, din, bu konuda, hayat tarzları ve mizaçların çeşitliliği sebebiyle bir marj tanımıştır. Ama bu marj, hemen denebilir ki, sosyalist rejimdeki yaşama standardı farklarından daha az bir fark belirtir. Geleceğin ekonomistleri, ister istemez, islâmın, kendiliğinden sağlanan istihlâk eşitliği üzerinde duracaklar ve bunun teorisini yapacaklardır. Kapitalist düzende, istihsal, olduğu gibi istihlâke bağlı olduğundan, bir kısma, bütün ekonomiyi felce uğratır. İslâmdaysa, istihlâkteki bu tutumluluk, istihsalde bir büzülmeye sebep olmaz. Çünkü ortada, sun'î olarak, istihlâkin kısılması olayı yok, istihlâk zaten kendiliğinden, tabiî olarak bu tutumdadır ve istihsal de onunla ayarlıdır. Tasarruf yatırıma gidecek, o da toplumun genel zenginleşmesine ve kalkınması yönüne akacaktır. Çünkü islâm toplumunun ideası, islâm idealinin genişlemesi ve yayılmasıdır. Ekonomik ilerleyiş de bu ideaya bağlıdır ve onun içindir. İstihlâkten artan, doğrudan doğruya ihtiyaç malları üretimine yatırılmayacaksa, bu yönde, yani islâm idealinin gerçekleşmesi ve dünya yüzeyine daha çok yayılması yönünde yatırılacaktır. İstihlâk, böylece islâmda, kapitalizm ve sosyalizmde olduğu gibi, artırılsa da, eksiltilse de, toplum mutluluğu bakımından da, bizzat ekonomi bakımından da fasit bir daire içinde döndüren bir baskı, istihsal alanına baskı alanı olmaz. İstihsal düzenini yürütecek kadar bir baskıdan artan gücü, bir idealin maddî payandası olan ek bir ekonominin finansmanına yarıyacaktır. Ayrıca da, sosyal adalet amaçları bakımından gerekli, bir ölçü dahilindeki bir istihlâk eşitliği de, ekonomik düzenin bütünü sarsılmadan ve zedelenmeden gerçekleşmiş olacak, fazladan olarak, ekonomik alandaki millî egoizm de, idealin gerçekleşmesi ve yayılması için doğrulacak ümanist karakterli yeni ekonomik akımlarla yumuşatılmış olacaktır.

Diriliş, 1967

DİRİLİŞ NESLİNİN ÂMENTÜSÜ

SEZAİ KARAKOÇ

I

Kendimin bir diriliş eri olduğuma inanıyorum.

Bir Diriliş Cephesi bulunduğuna ve kendimin de o cephede bir savaş adamı olduğuma, olmam gerektiğine inanıyorum.

Bu nasıl bir savaştır? Topla, tüfekle, bombayla, molotof kokteyli veya füze, nükleer silâh veya gazla yapılan savaş olmaktan önce ve öte, bir ruh savaşıdır. Ruhlar arasında olan bir savaştır. Bu savaşlarda bedenlerden, maddî vücutlardan önce ruhlar, manevî vücutlar, yani varoluşlar düşer, tutsak olur, yenilgiye uğrar. Ya da tersine düşürür, tutsak eder, yenilgiye uğratır.

Bu bir zihniyet savaşıdır. Karayla akın savaşıdır.

Bu bir hayat tarzı, dünya görüşü, yani bir medeniyet savaşıdır.

Bedenimin, maddî vücudumun, benliğimin özü olan ruhumun bir aleti, bir kemanı, bir silâhı, bir donatımı olduğuna inanıyorum.

Düşmanı 12'den vurmak için kullanılan bir silâh.

Bu açıdan, beden de, maddî vücut da, onu çevreleyen fizik âlem, bu dünya da, hepsi âdeta ruhun uzantısı olarak yüce bir anlam kazanıyor.

Vücudum ruhumun buyruğunda olmalıdır.

Ruhum da mutlak âleme başını uzatmalı, ordan soluk almalı, ordan göz ve gönül almalıdır.

Ruh, sürekli olarak, Allah'ı bilme, Allah huzurunda olma savaşı içinde olacaktır. Buna engel ol-

maya çalışan benlik içi veya ben ötesi bütün yâd varlıklarla savaşacaktır sürekli olarak ruh.

Diriliş, ruhun açtığı bu sürekli savaşı sürdürme ve bu savaştan sürekli olarak başarılı çıkma demektir.

Allah'a inanıyorum. Ben bir diriliş işçisiyim. Allah kentinin işçisiyim. Allah'ın öğdüğü, beğendiği islâm toplumunu ören, toplumunun örülen duvarında en küçük bir kum tanesi olmaktan öte öğüncüm olamaz.

Allah'a inanın insanın özgür olduğuna inanıyorum. İnsan boynuna zincir atan, takan eşyadan ve öteki insanlardan, insanların tanrılaştırdığı kişi ve eşyadan insanı ancak Allah kurtarır. Yani insanı ancak Allah özgür kılar.

İnkâr tutsaklık, inanç özgürlüktür.

Tanrısız yaşanamayacağına inanıyorum. Allah'a inanmadan, onsuz geçen saniyelerin benliğimi yok etmeğe, alçaltmaya yöneltilmiş, benliğime ekilmeye çalışılmış salt kötülük tohumları olduğuna inanıyorum. Ruhun karamukları, zakkumları, şeytanlarıdır onlar.

Ben insanın ruh, ruhun da bir tapınak olduğuna inanıyorum. Bir başka deyişle, insan ruhunda bir tapınak, insan ruhunun bir tapınak olduğuna inanıyorum. İnsan orada kendi içine eğilir; o dupduru suda bulanıklığa ait ne varsa temizlenmeli ve o mermersi geometride tek ışık ve tek aydınlık yansımalıdır: Allah'a inanma ışığı ve ona inanma aydınlığı.

Sesimi yükseltirsem bunun için yükseltirim. Yoksa bunun dışında dünyada hiç bir şey ses yükseltmeye değmez.

Yaşamayı ve ölmeyi, mekâna ilişmeyi, zamana girmeyi, daha doğrusu zaman ve mekânla diyalog kurmayı, ancak ve ancak bu inanç uğruna göze alabilirim.

Aşktır o benim için.

Yoldur.

Anlamdır.

Sestir.

Ülküdür.

Varoluştur.

Tanrısızlığın karanlığında ruhum daralır, boğulur. Asit içinde erir gibi. Gazda boğulur gibi.

Yüreğimi ancak O çarptırır.

Estetik ona ilişkin oldukça estetiktir. Şiir, ruh pencerelerini Allah'a açtıkça şiirdir. Yoksa balmumundan peteklerdir, bal değil.

Ölü arının kırılan ve havada uçuşan kol, kanat ve bacaklarının kırıntılar halinde savruluşunu sen arı oğulu zannetme.

Diriliş yüklü bulutlarla linyit dumanının göğe salınmış gölgesini özdeş sanma.

Diriliş eri bir alpinisttir. İnkâr, red ve kara alışkanlık pürüzlerini kıra kıra bu dik yamaçtan dağın tepesine, temiz havaya ve güneşe yükselecektir kişi. Bütün o çekilen sıkıntılar, korkular, bu sevinç ve bu güvenlik içindir.

Benim inandığım ve bağlandığım dâvâ, ilk insan ve ilk yolgöstericinin, dünyayı dolduran inkâra karşı özgür inanç gemisinin kaptanı olan Hazret-i Nuh'un Ebedî Kurtuluş Sancağını uygarlıklar başkentine diken, Ateş imtihanından geçmiş ve Kurban şifasıyla azapların zehrini eritmiş Hazret-i İbrahim'in, toplumu yönetecek altın kuralları sütunlar gibi ufkumuzda yükselten ve onları kıyamete kadar tarihin levhası olarak belirleyen Hazret-i Musa'nın, ölüleri dirilten, ölü gönülleri diriltici soluğun sahibi Hazret-i İsa'nın ve nihayet en büyük insan, en büyük yol gösterici, bütün insanlığa ışık tutucu, fiziği ve fizikötesini aydınlatıcı Son Peygamber Hazret-i Muhammed'in dâvasıdır.

Dâvamız ve dâva için kavgamız hakikat dâvası, hakikat savaşıdır. [...]

Diriliş, 1975/76

NEYE İNANIYORUZ?

NECİP FAZIL KISAKÜREK

• Yalnız İslâmiyete inanıyoruz!

• İnsan ve cemiyetin iç ve dış hayatını, bütün derinliği, sonsuzluğu, güzelliği ve doğruluğiyle tekeffül eden tek nizamın İslâmiyet olduğuna inanıyoruz!

• İslâm Şeriatinin, ham yobazdaki kuru ve nefsanî idrak dışında ve kendi öz safiyet, asliyet ve tamamiyeti içinde hiçbir tecezzi ve muvazaa kabul etmez bir bütün olduğuna inanıyoruz!

• "Rönesans"tan sonraki dünyanın İslâmî gözle görülemediğine ve güdülemediğine inanıyoruz!

• Tanzimata kadar bütün ricat ve hezimet tarihi-

miz boyunca, meydanın, sadece kışır ezbercisi, ezberlediği ebedî hakikatlerin aşk ve hikmetinden uzak, tavla zarı gibi dar ve dört köşe ruhundan başka dayanağı olmayan *ham* ve kaba sofalar elinde kaldığına ve başımıza ne gelmişse bu yüzden geldiğine inanıyoruz!

• Tanzimattan beri ismine inkılâp dediğimiz bütün davranışların, bu cemiyeti, düzeltilmesi en çetin mikyaslarda bozduğuna, örselediğine ve geriletiğine inanıyoruz!

• Dâvanın İslâmiyeti anlatmaktan başka bir şey olmadığına, yeni baştan kendi ruh kökümüzü muhasebe ve murakabe etmekten başka bir iş bulunmadığına; kaybettiğimiz kıymetleri öz bahçemizde kuyuya düşürüp sonra şaşkınlar gibi sokak sokak ve iklim iklim dışarda kıymet aradığımıza inanıyoruz!

• İslâmiyeti bildiğimizi sandığımıza, halbuki tek bilmediğimiz şeyin İslâmiyet olduğuna; yegâne felâketin de bilindiği sanılan bir şeyin tekrar gözden geçirilmesine mâni olan o meşum kayıtsızlık ve o ahmak istiğnadan doğduğuna inanıyoruz!

• Ve biz, kâinat görüşünün İslâmda, dünya görüşünün İslâmda, insan görüşünün İslâmda, iktisadî ve içtimaî adalet görüşünün İslâmda, müsbet bilgiler görüşünün İslâmda, güzel san'atlar görüşünün İslâmda, kadın görüşünün İslâmda, devlet görüşünün İslâmda, ordu görüşünün İslâmda, siyaset görüşünün İslâmda bulunduğuna ve bütün bu dâvaları ancak Yirminci Asrın ruh ve kafa çilesi içinde süzülecek bir tahlil ve terkip gözünün heykelleştirebileceğine bu heykelleştirme işinin bütün cihanda eşi görülmemiş bir *ideolocya* binası kuracağına, onun da isminin hem zaman ve hem mekân ölçüsiyle "Büyük Doğu" olduğuna inanıyoruz!

İSLÂM VE HER ŞEY

[...]

• Bir zaviyenin başındaki nokta gibi, muhitten merkeze doğru toplana toplana tekte karar kılan, merkezden muhite doğru da açıla açıla sonsuzluğa erişen dâvamızın böylelere menbâ ve mansup olarak, ikişer heceli iki ismi var.. Menbâımızın iki heceli has ismi İSLÂM, mansabımızın da yine iki heceli cins ismi HERŞEY...

• O küllî şeyin adı ki İslâm, herşey onda, o da her şeyde...

• İslâmın her türlü çürük ve günübirlik payandalar ve dayanaklardan istiğnası ve her ân yeniden ve derece derece gerçekleştirile gerçekleştirile keşfolunmak hikmetindeki sırrı düşünün ki, sadece İslâm ismini verip geçmenin HERŞEY ifade ettiği mutlak Saadet Devri, bir asrı bile doldurmadı. Ve on üç asır boyunca bu NUR, kör ve kaba nefsaniyet aynalarında bulandırıla bulandırıla nihayet Nasreddin Hocanın harikulâde buluşundaki hikmete eş bir hal doğdu:

- Hoca, bize, kuyu ne demektir, anlatır mısın?

- Tersine, çevrilmiş minare demektir!

• İşin en derin hüzün noktası, bütün bunlar din adına oldu. Bütün bu hallerin aykırıları, gerçek dinden hareket edip yobazlar neslini kurutacakları yerde, İslâmiyeti bunların temsil ettiği birşey sandılar; dinden soğudular, dinsizlikten harekete geçtiler ve nihayet meydanı dinsizlik yobazlarının yüzüne güldürdüler. Ve nihayet, iki heceli mukaddes kelimeyi, en hafif vasıfları züppelik olan bir sınıfın şurunda, ağza alınmaz bir bayatlık, gerilik ve eskiler-alayımcılık ifadesi haline getirmeye muvaffak oldular. Düşünün, siz, bizim lif lif çözmeye, aslî vâhidine irca etmeye, mahrem hakikatine iade kılmaya mecbur olduğumuz kördüğüm ne giriftir!

[...]

• Ve şimdi biz en kat'î lâboratuar tatbikinden, en mübhem ruh telkinine kadar bütün vasıtaları elimizde tutarak ve neticeyi başa alarak haber veriyoruz ki, insanlık kadrosunda ve bilhassa muazzam ve muhteşem Garblı insan ve cemiyet tecrübesinde kaç saadet ve kaç felâket şekli, kaç çare ve kaç çaresizlik ifadesi belirmiş bulunuyorsa, bunların topyekûn hakikati ve müsbet ve menfî haberi, kısaca küllî nimet ve devâ İslâmdadır. *Sosyalizma* ve *komünizmanın* var etmek isteyip de yok ettiği içtimaî adalet ve tesviye ölçüsünün hakikati İslâmda... *Liberalizma* ve *kapitalizmanın* yedire yedire ferdi çatlatmasına veya mukabil fertten her hakkı çaldırmasına mâni ölçüler, İslâmda. *Demokrasya* ve fikir hürriyetinin en nazik sınırları ve özü İslâmda.. Aynı *demokrasya* ve fert hürriyetinin başıboşluğa ve kargaşalığa sarkan aşırılığını köstekleyici fikir ve şahsiyet hakkı İslâmda... *Nazizma* ve *Faşizmanın* kâzip rüyasını gördüğü üstün nizam ve ruhî müeyyidecilikteki esas İslâmda... Batının her sahada arayıp bulamadığı cennet İslâmda; her sahada içine düştüğü cehennemden korunuş yolu İslâmda, herşey İslâmda...

• Olunmayacak herşeyle, olunacak herşeyin kefalet ve keyfiyeti İslâmda... Herşey İslâmda...

[...]

İSLÂMI YENİLEMEK

(Akıncı Güç Kadrosuna İthaf)

• İslâm yenilenmez. Anlayışı yenilemek gerekir.

• Anlayış mı? Nurun aynadaki aksi... Aynayı yenilemek...

• Güneş yenilenemez. Göz yenilenir.

• İslâm, başı ve sonu olmayan ebedi yeninin is-

mi... Ona her an biraz daha nüfuz etmektir ki, yenilik...

• "Bir günü bir gününe eş geçen aldanmıştır" hadisindeki sonsuz hikmettir ki, yeninin ve yeniliğin sırrını getirmiştir.

• Dava işte bu manada İslâm'ın yeni neslini yuğurmakta...

• İslâm'ın en yeni, değiştirilmez ve örnek nesli, Resul eliyle yuğurulan sahabiler...

• Sahabilerin ardından "Tabi"ler bu nesil çizgisini uzatmışsa da onlardan sonra dava içtimai planda zaafa uğramış ve büyük ferdi zuhurların çevrelediği mahzun zümrelerden öteye geçilememiştir. Bu tecellide, muhafazası en zor iş olan aşkı kaybetmenin ve kaba akılla yapayalnız dış planda kalmanın neticesi olarak ilahi hikmet aşikar...

• Emevi ve Abbasi devrelerini takip ederek Türk'ün eline geçen İslâmi devlet livası, 600 küsur yıllık gerçek devlet hayatının ancak 250 senesinde böyle bir nesle yataklık etmiş, ondan sonra 300 yıl korkunç bir aşk ve üstün anlayıştan yoksunluk çığrına girmiş, 100 küsur senedir de, aynı hamı yobaz ve kaba softa idrakinin tersine dönük şekliyle bütün cehdini İslâm'a karşı çıkmakta bulmuştur.

• O gün bugündür ki, nesillere kahraman diye tanıtılanlar, İslâm'dan tiksinmenin fikrî ve fiilî icracıları olmuştur.

• İslâmı, zatından zerre feda etmeden olanca saffet ve asliyetiyle kucaklayabilecek ve nefslerinde yenileyecek nesillerin böylece köküne kibrit suyu dökülmeye başlanınca, din ihtiyacından büsbütün kurtulamayan muvazaacı mizaçlar her taraftaişi reformculuğa dökmüş; ve olduğu gibi bir İslâm yerine, oldurulmak istenildiği tarzda bir İslâm'a kapı açmaya bakılmıştır.

• Reformcu, İslâm'ı şu veya bu görüş ve mezheb lokomotifine bağlamak, onu zatına ve aslına göre değil, şahsi nefsine ve idrakine iliştirmeye kalkmak, böylece çürük gördüğü bir binayı kendince payandalamaya yeltenmek bakımından, İslâm'a cepheden zıt olanlardan daha tehlikelidir; ve İslâm'ı kalb ve göz yenilenmesi yoluyla koruyacak olan nesil, cemiyet dairesi içinde kendisine üç düşman tanıyacaktır. Aşksız ham yobaz, duygusuz kâfir, nasibsiz reformcu... Yani ruhu kör nefsinde kabuklaştıran, büsbütün inkâr eden ve bu ikisi arasında arabuluculuğuna kalkışan...

• İslâm, 500 yıl kılıcını elinde tutan Türkiye'de bozuldu ve her yerde altüst oldu. Bu, ancak Türkiye'de düzelirse her yerde sağlığa kavuşabileceğine ait İlahi bir ihtar...

• İslâmı yenileyecek olan nesil, bu, ruh ve madde felaketleri Türkiyesi'nde son ve sonı, hepçi ve bütüncü tepki halinde zuhur etmekle mükellef...

• Bunca zevalin ardından ancak kemal çığırı açılabilir...

• Dört büyük halifenin sırayla şiarları olan merhamet, celadet, edep ve akılda tam ikmalli ve teçhizatlı olarak, 15. İslâm Asrının eşiğinde, İslâmı yenilemek davasını çözümleyecek nesilden, ana rahmini tekmeleyici sesler duyuluyor. Aya gitmek hüner değil, bu sesleri güneşten duyulacak derecede fikirde ve aksiyonda yükseltmek marifet...

İdeolocya Örgüsü, 1968

DİN İÇİN DEVLET, DEVLET İÇİN DİN

FETHULLAH GÜLEN

Raşit Halifeler'den sonra Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar'da 'din devlet içindir felsefesi hakimdi' ifadesini mutlak mânâda doğru bulmuyorum. Yani ister Emevî idareciler, ister diğer devletleri idare edenler arasında, devlet felsefesini bu istikamette anlayanlar olmuş olabilir. Ancak, 'hepsi de böyleydi' demek doğru değildir. Ve yine doğru olmayan bir diğer şey de, dini yüceltme gayesini sadece Sahabe dönemine inhisar ettirmektedir....

Biz on sekizinci asırdan başlayıp her gün biraz daha hız ve tempo artırarak ondokuzuncu asra kadar sürekli başaşağı gelmiş ve yirminci asırda yerle bir olmuşuzdur. Şimdi, yirmi birinci asrın, bizim tekrar doğrulup zirveye tırmanış asrımız olacağı ümidini besliyoruz. Belki önümüzdeki asrın ilk çeyreğinden sonra, öyle parlak günler gelecektir ki, Osmanlı döneminde birle o ihtişama ulaşılmamıştır! Dediklerimiz ve diyeceklerimizi değişik bir ifade ile toparlayacak olursak:

İslâm devletinin kuruluşundan günümüze kadar, yer yer kesintilerle birlikte sık sık zamanın altın dilimi kuşağına girilmiş, din, hilafet veya imamet (devlet idaresi mânâsında) esas alınmış ve devlet ona tâbi kılınmıştır. Bu dönemlerde, devlet bütü

gücünü dinden almış ve onun rehberliğine sığınmıştır. Din devletin geçeceği yolları aydınlatan bir ışık kaynağı olmuş ve devleti yanılgılara düşmekten, çıkmazlara girmekten korumuştur.

Hatta değişik dönemlerde yer yer imamet ve hilafet âdetâ saltanat hâlini almıştır ama, pek azı müstesna, bu mükemmel temsilciler, imameti saltanat seviyesinde temsil edenler, kat'i-yen kalplerini, kafalarını saltanata kaptırmamışlardır. Tarık'dan Kanuni'ye uzanan çizgide bu hep böyle olmuştur. Böylesine hazm-i nefs eden bu insanların en büyük oldukları zamanlarda bile tevazu kanatlarını yerlere kadan indirmeleri gösteriyor ki, bizde sıkça bu semavî büyüklükler yaşanmış.. ve gerçekten her şey dinin rûhuna uygun cereyan etmiş ve bütünüyle hayat bu duyguya tâbi kılınmıştır. Ama bazen, Emevilerin de, Abbasilerin de, Karahanlıların da, İlhanlıların da, Harzemlilerin de, Selçukluların da, Osmanlıların da içlerinde melikliği ve saltanat sürmeyi Allah'ın rızasının önüne geçiren idareciler zuhur etmiştir. Allah bizim de onların da taksiratını affetsin!

Ne var ki, bu istisnalarla o altın devletleri karalamak insafsızlıktır. Ve zaten böyle bir şey yapmamız bizim için caiz de değildir. Çünkü Kur'ân bize geçmişlerimizi hayır duâ ile yad etmemizi öğütlemektedir.

Hem o dönemlerde yaşanan saltanat, tam bir meliklik de değildir. Sadece İ'lâ-yı kelimetullah uğruna bir sancak açmak, kibir ve gururla burnunu diken düşmanlara karşı sadaka cinsinden gururlu ve kibirli davranmak idi ki, din böyle bir davranışı istihsan eder.

Günümüzde ise bu mes'elelerin berzahı yaşanmaktadır. Dolayısıyla bugün bize düşen, herkesle dilayog kurabilme yolunda müşterek noktaklar tespit edip, bütün dünya ile entegre olabilecek hâle gelmektir.

Nil Yayınları, *Prizma*, İzmir 1996

BİR KERE DAHA TERÖR

FETHULLAH GÜLEN

Soru: Son yıllarda etkisini gün geçtikçe hissettiren ve hemen hemen toplumun bütün kesimlerini sarsan terör hakkındaki mütalâalarınız nelerdir?

Cevab: Terör gaye değil vesiledir. Durum böyle olunca, her terör hâdisesi, kendi içinde ve hangi gayeye yönelik olduğu araştırılarak değerlendirilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde, bir terör yorumlama kargaşası, dolayısıyla da bir muâlece tıkanıklığı yaşanır ve tabii yapılan işler de bir kısır döngü içinde dönüp durmaya başlar zannediyorum. Türkiye'de veya dünyanın her hangi bir yerinde meydana gelen terör hâdiselerine bu zaviyeden bakılabilse ve terörün dışa yansıyan şekli ne olursa olsun, hâdiseye bu usul ve bu mülâhazalarla yaklaşılabilse, doğrunun tesbiti ve müâlecenin isabeti o nisbette artacaktır.

Şimdi isterseniz bu umumî girişten sonra mes'eleyi kendi dünyamızda cereyan eden terör hâdiseleriyle daha da müşahhaslaştıralım: İsim ve namları ne olursa olsun, bugün Türkiye'de bir terör vardır. Acaba bu terörün arkasındakiler kimler? Kuşkusuz bu sorunun cevabı kesinlikle her zaman aynı olmayabilir. Çünkü Türkiye'deki terörü körükleyen çeşitli güç kaynakları mevcuddur ve bunlar dünya kadardır. Evet geleceğin büyük milletinin, devletlerarası muvazenede yerini almasını engelleyen dünya kadar terör kaynağı...

1. Amerika

Süper güç olma ve halihazırdaki durumunu devam ettirme gayreti, Amerika'yı bazen dolaylı, bazen de doğrudan doğruya geleceğin kaderini bir ölçüde tayin edecek ilimdir. İlimsiz hiçbir yere varılmaz. Hususiyle de dünyadaki küreselleşme, ilmin önemini daha da artırmaktadır. Durum böyle olunca, nasıl ki, bir dönemde Batılı sanayi inkılâbı yaparken biz o mes'elenin gerisinde kalmanın faturasını çok pahalı ödedik ve ceremesini asırlar ve asırlar boyu çektik, hâlâ da çekiyoruz. Teknoloji inkılâbı karşısında geri kalmışlığın şokundan henüz kurtulmuş sayılmayız. Öyle de, şu anda dünyanın içinde bulunduğu seviyeye ulaşamaz ve bir kere daha gemiyi kaçıracak olursak, ihtimal, düşmanlarımız belimizi doğrultmamıza fırsat vermeyeceklerdir.

Bu açıdan bizler, bir taraftan Allah'a çok iyi inanmalı, Efendimiz'e çok saygılı olmalı ve dîn-i mübin-i İslâm'ın bütün inceliklerini kavramanın yanında, diğer taraftan da hayata ait her üniteyi bu imân ve inançla fathederek yoğurmalı, her sahayı imân ve inanç iklimine göre şekillendirip dizayn

etmeliyiz. Yani en iyi araştırma merkezlerine sahip olunmalı; "NASA" gibi dünya çapında ünlü kuruluşlarımız olmalı ve fezadaki kent kurmalar bizimle gerçekleşmelidir. Yoksa dünya muvazenesinde bir dahlimiz olamaz ve dünyadaki hâdiseler hep aleyhimizde gelişir durur.

Eğer bir gün dünya robotlarla idare edilecekse, bu robotları yönlendirecek kumanda merkezi Müslümanların elinde olmalıdır. Ve eğer geleceğin kaderine teknoloji hükmedecekse, teknolojinin reji odası Müslümanların denetiminde bulunmalıdır. En iyi erkân-ı harpler, en iyi terbiyeciler Müslümanların içinden çıkmalıdır. Şu da unutulmamalıdır ki; dünyadaki küreselleşme, beraberinde bir sürü şey getirmenin yanında hukuku da öne çıkarmıştır. Geleceğin idarecileri sosyal branşlardan seçilecek, belki de hukukçulardan olacaktır. Bu açıdan da hukuk ve siyaset, yani mülkiye çok önem kazanmaktadır. Bu nedenle de dünyayı çok iyi idare edebilecek hukukçular yetiştirmemiz gerekmektedir.

Günümüzde İslâm Fıkhı'nın, yani İslâm hukuk sisteminin tekrar gözden geçirilerek, bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tertip, tensik ve tanzim edilmesi şarttır. Fakat üzülerek söylüyorum ki, henüz hem sayı, hem de vasıf olarak bu işin üstesinden gelebilecek seviyede elemanın var olduğundan söz etmek mümkün değildir. Bu elemanların yetişmesi elbette belli bir vakit ister.

1993 yılı Ağustos ayında yapılan bir sohbetten derlenmiştir.

ÜÇ MESELE

İSMET ÖZEL

[...] *Üç Mesele* benim İslâm'ı tecrid" safhasında kavrayışımın bir ürünüdür. İslâm'ın kavranılmasında günümüz insanlarının üç safha geçirdiklerini veya geçirmeleri gerektiğini kabul ediyo"rum. Bu safhaları Tecrid, Tefrid, Tevhid olarak adlandırıyorum. Gerçi bu kelimelere tasavvuf ıstılahları arasında aynı sırayla rastlamak mümkündür, ancak bu kavramlara benim yüklediğim anlam bazı özel kişilerin manevî mertebelerini işaret etme alanına mahsus kılınmaksızın, kendine ve başkalarına karşı İslâmî sorumluluklar yüklenme gözüpekliği gösteren herkesi kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Kavramların kapsayıcı ve yaygınlaşabilir olmasına duyduğumuz ihtiyaç belki içinde yaşadığımız çağın bir özelliğidir. Tecrid, tefrid ve tevhid safhalarında İslâm'ı kavramak da içinde yaşadığımız çağın özelliklerine karşı verdiğimiz cevabın üç aşamalı halidir.

Tecrid (soyutlama) İslâm'ın emir ve nehiylerinin bütün zamanlar ve bütün yerlerde geçerli olduğunu bilmektir. İslâm'ı anlama bakımından tecrid safhasında isek müslim olarak düşünür ve davranırız. Aklımız bizi Allah'ın emirlerine itaatten başka bir çıkış yolu olmadığı noktasına getirmiştir, ama bizi buraya kadar getiren akıl itaat ettiğimiz emirlerin mahiyeti hakkında ikna edici deliller teminine kâfi gelmemektedir. Bu sebeple kendini tecrid safhasında sapıklıktan uzak tutmak isteyen (yani müslim vasfına sıkıca sarılan) kişi Kur'an-ı Kerim'in muhkem âyetlerini birinci derecede güvenilir kaynak olarak benimser, İslâm'ın tartışmasız ve açık hükümlerinin önceliğini vurgular. Tartışmalı konularda taraf tutmaktan geri durur ve tevil yoluyla ancak açıklığa kavuşan hususların kendi hayatını yönetmesini istemez. Tecrid safhasında ilkeler öndedir. İslâm'ı kavrayan kişinin bu safhayı aştıktan sonra da kaybetmediği büyük kazanç böylelikle elde edilmiş olur. Bütün doğrular Kur'an-ı Kerim'dedir ve Kur'an dışında "doğru" yoktur. Tecrid safhasındaki müslüman ilkeleri ön plana alma vasfından ötürü küfrü teşhis etmede zorluk çekmez, ama küfrün hayatımızdan sökülüp atılması sözkonusu olduğunda bir belirsizlikle yüzyüze gelmesi kaçınılmazdır. Bu belirsizlik onun ya kesin çözümler önermede çekingen durmasına ki benim *Üç Mesele*'de yaptığım budur, yahut radikal ve utopyacı çözümlere kolayca bağlanmasına yol açar ki bunu "müsaid zamanlar mücahidleri"nde sık sık gördük, görebiliriz. Küfre karşı sağlıklı bir tutum takınmak ancak, İslâm'ı kavramada tefrid safhasına ulaştıktan sonra mümkün olabilir.

Tefrid Allah'ın hükmünün yürüdüğünü görmektir. İslâm'ın bütün zamanlar ve bütün yerlerde münferiden bir mânaya sahip olduğunu, her yer ve zaman için anlaşılması gerekli özgül (spesific) hükümler taşıdığını bilmektir. İslâm'ı anlama bakımından tefrid safhasında isek mü'min olarak düşünür ve davranırız. Düşünme ve davranma bakımın-

dan bir emniyet sahasına sahibizdir. Kulluğumuz tabiî, başka türlüsünü düşünemeyeceğimiz kadar tabiî duruma gelmiştir. Kâinatta bulunduğumuz yeri bilir ve kabul ederiz. Zamanımızı bilir ve kabul ederiz. Her şeyde bir mütekabiliyet olduğunu kavrarız. Tefrid sahasının en belirgin niteliği bir müslüman olarak sorumluluklarımızın inhisar ettiği alanı iyi tanımayışımızdır. Bu alan elimizin erdiği, gücümüzün yettiği bir alandır. İlkelere hayatiyet kazandıramazsak, ilkelerin yine yürürlükte olacağını, ama bildiğini yapmamış olmaktan ötürü bunun sonuçlarına rıza göstermemiz zorunluluğunu kavrarız. Tefrid sahasındaki müslüman hepsi aynı millet olan küfre karşı (eğer modern bir deyim kullanmayı tercih ederseniz, bir "sistem" olan küfre karşı) ne yapılması gerektiğini bilir. Bilir ama yapabilir mi? Yapılabilmesi için müslümanın İslâm'ı kavrayış bakımından tevhid sahasında olması gereklidir.

Tevhid sahasında İslâm'ı kavramak nasıldır? Bunun sözlerle anlatılabileceğini pek sanmıyorum, kaldı ki bu mümkün bile olsa ben ehil değilim. Ancak sezgilerime dayanarak ve okuyucunun sezgi gücüne hitab ederek bir kaç noktaya dokunabilirim. Bütün zamanlar ve bütün yerlerde yürürlükte olan İslâm ilkeleriyle; bir an ve bir noktada gerçekleşenin bir olduğunu anlamak. İslâm'ı anlama bakımından tevhid sahasında olanlar muhsindir. Hatırlamalı ki, şahid ve şehid kelimeleri aynı köktendir.

Üç Mesele yukarıda açıklamaya çalıştığım bilme serüveninin ilk menzilinde yazılmış sayılır. Bununla birlikte tefrid sahasına ilişkin kuvvetli izler taşıdığı söylenebilir. Esasen İslâm'ı kavrayış bakımından yaptığımız bu sınıflamayı mutlaklaştırmak elbette yanlış olacaktır. Doğrusunu Allah bilir.

Kitabı yeni baştan ele almak üzere düşünmeye başladığımda aklıma ilk takılan düşünce şu idi: Eğer bazı yanılgıları vurgulamak gibi bir gerekçeye sahip olmasalardı, bu konular yine de müslümanların düşünce çerçevelerinde ele alınmaya değer "meseleler" miydi? Gerçi yabancılaşma, medeniyet ve teknoloji çağdaş insanın çözülmeye değer bulduğu önemli meseleler arasında yer alıyorlardı. Bunlar doğuda olduğu gibi batıda da, hatta doğuda olduğundan çok batıda önemli birer mesele sayılıyordu. Bu sebeple her üç konu üzerinde yazılmış dev eserler olduğu gibi, okunması bir insanın ömrüne sığdırılamıyacak kadar çok kitap vardı. Çünkü medeniyet, teknoloji, yabancılaşma kelimeleri ardarda sıralanınca bir bakıma modern dünyanın her şeyi dile getirilmiş sayılıyordu. Bu yönüyle *Üç Mesele* özgün bir yaklaşım gibi görülmeyebilir. Ancak, eğer bu üç konu modern dünyayı var kılan her şeyi içine alabilecek kadar kapsamlıysa, aynı kitapta bir araya gelmelerinde düşündürücü bir taraf vardı. Anlaşılıyordu ki ne ülkemizde çoğu müslümanın teknoloji, medniyet, yabancılaşma konularında yanılgıya düşmeleri, ne de benim önemli yanılgılar olarak bu üç hususu vurgulamam rastgele olaylar değildi. Üstelik üç mesele, herhangi üç mesele değildi ve hatta bunlar ayrı ayrı üç mesele değildi.

Yabancılaşma insan olarak kendimizi nasıl algıladığımıza ilişkin bir kavram. Eğer kendimiz hakkında yabancılaşma kavramı veya kuramı ile bağıntılı bir anlayışa sahip olursak bu kavramın doğmasını mümkün kılan düşünce amtosferinden çıkamayacağız. Bir kez yabancılaşma kavramının gerçek ve geçerli bir kavram olduğuna karar verdik mi, hemen yanı başında henüz yabancılaşmamış bir insanı, peşinden de yabancılaşmadan kurtulmuş bir insanı düşünmemiz zorunlu hale gelir. Bütün bunlar insanın geliş ve gidiş istikameti hakkında belli yargılara varmamız demek olur. Yabancılaşma modern insanın uğradığı aslî belâ olarak görülmekle "insanı" anlama biçiminin ekseni haline geliyor. Batılı düşünme biçimi yabancılaşma lâfzını anmaksızın da aynı anlayış düzeni içinde insan tanımları türetiyor.

Medeniyet yaşama biçimimiz, insanlarla olan bağlantımız, hayat tarzımızla ilişkili bir kavram. Eğer bu kavramı gerçek ve geçerli sayarsak çeşitli medeniyetler bulunduğunu kabul etmek, bunlar arasında tercihlerde bulunmak zorunda kalacağız. Hangi medenî ölçüleri geçerli saymış isek onlara bağlı bir yaşama programını kendimiz için uygun kabul edeceğiz. Çağdaş medeniyeti veya bir başkasını doğru yaşamanın gereği olarak görüp kendimizi kendi döktüğümüz kalıplara girmeye şartlandıracağız. Batılı yaşama biçimi medeniyet propagandası yapmadan da örnek hayat tarzının empozesi için gücünü göstermekten geri durmuyor. Günlük hayat, hukuk, siyaset, bilim bir medeniyetin tezahüründen başka bir şey sayılamaz.

Teknoloji ise bir kavram olarak değil, yaşayışımızın maddi çerçevesini oluşturan bir unsur olarak bizimledir. Teknolojiyi hesaba katmadan hayatın idamesinin bile mümkün olmadığı bir dünyanın insanlarıyız. Modern dünyanın en dinamik unsuru olarak teknoloji hiç bir insan tekinin kendine kayıtsız kalmasına izin vermeyecek kadar nüfuz sahibidir. Eğer siz teknolojiyi mesele yapmasanız bile, o sizin başınıza bir mesele açmakta gecikmeyecektir.

Kısacası; neyim, ne yapıyorum, ne ile yapıyorum diye sorduğunuz zaman karşınıza yabancılaşma, medeniyet, teknoloji çıkıyor. Önenle üzerinde durmamız gereken nokta, bunların karşımıza teker

teker çıkmadıklarıdır. Yabancılaşma ancak medeni bir hayat tarzıyla birlikte sözkonusu edilebiliyor, medeniyet ancak kendi teknolojisiyle ayakta durabiliyor. Teknoloji hayatını devam ettirebilecek bir medeniyeti türetiyor. Yabancılaşmadan medeni olunamıyor. Üç meselenin birbiriyle ilişkileri tam anlamıyla girift.

Bir husus bizi yanıltmamalı: Teknoloji, medeniyet, yabancılaşma adını verdiğimiz meseleler (müslüman veya kâfir) bütün çağdaş insanların en önemli meseleleri olduğu için -sırf bunun için- ele alınıyor değildir. Kuşku yok ki bir çok düşünce adamı bu meseleleri kendi bağımlı oldukları anlayışlar açısından ele almışlardır. Benim yaptığım burjuva, marksist, yapısalcı vs. bakış açılarının yanı sıra meseleleri bir de İslâm noktasından ele almak değildir. Bu üç meselenin müslümanları birinci derecede ilgilendiriyor olması beni bu konularda yoğunlaşmaya mecbur bırakmıştır. Yani teknoloji, medeniyet ve yabancılaşma hesaba katılabilecek bir çok mesele arasından seçilmiş üç mesele olmaktan ibaret değil. Gerçi yukarıda belirttiğim gibi bunlar yerküre üzerinde yaşayan herkesin meselesi sayılır. Ancak müslüman olmayanlar için bu meselelerle uğraşmak, bunlara çözüm getirmeye çalışmak bir hırsız-polis oyunundan öteye geçmez. Çünkü yabancılaşmayı mesele edinen kafa yapısı gayri müslim anlayış içinde ortaya çıkmış, medeniyet ancak gayri müslim hakimiyetinin geçerli olduğu ortamlarda tahripkâr boyutlara ulaşmış ve teknoloji ancak gayri müslimlerin illüzyonlarına hizmet etmiştir. Dolayısıyla bu meselelerin doğru formüle edilmeleri ve varsa bunlara çözüm getirilmeleri imtiyazı sanırım müslümanlara mahsustur. Çünkü "bu çağda" ve "bu yerde" yeni bir yaşama biçiminin, yeni bir kavrayış tarzının başlatıcısı olma imkânı müslümanlardadır. Bize imkân olarak verilmiş olan Allah'ın Kitabı ve Paygamber'in Sünnetidir. [...]

Üç Mesele, ikinci baskıya önsöz, 1984

TEBLİĞ VE PARTİ

ERCÜMEND ÖZKAN

Tebliğ, büluğ'dan gelme bir kelime olup, cem'i tebligât'tır. Türkçesi 'Bildirme, açık ve anlaşılır bir şekilde bildirme'dir. Yine aynı kökten olan 'büluğ' kelimesi ise kadınlığa veya erkekliğe erme, genel olarak erginlik manasındadır. Tebliğ; bitiştirme, eriştirme, yetiştirme manasına geldiği gibi, götürme, taşıma (iblağ) manasında da kullanılmakta ve "tebliğ" şekli ile de bildirmenin mübalağalı olarak ifade edlmesidir. Yani en belirgin şekilde bildirme, en iyi açıklama manasındadır. Lügat olarak bu manaya gelen Tebliğin, İslamda daha özel bir anlamı olagelmiş ve Tebliğ denildiğinde özel olarak İslamın açık açık, anlaşılır şekilde anlatılması, muhataba iletilmesi anlaşılmaktadır. Tebliğ peygamberin ve ümmetin görevidir. [...]

İslamın iyi bilinmesi, bizlerden önce gelip geçenlerin bildiklerini bilmek olmayıp, bundan öteye Kur'an'ı doğrudan öğrenmekle mümkündür. Sünnet'i doğrudan öğrenmekle mümkündür. Elbette başkalarının da ne bildiklerini, ne kadar bildiklerini bilmek insanın her ne kadar ufkunu açar ve geniş düşünebilme imkanı verirse de sonuç olarak insan kendi ne demelidir, nasıl demelidir, bunu bilmek ve bunu söylemek zorundadır. Doğruların bütünü olarak yalnızca başkalarının ne dediklerini bilmek ve söylemek insanın ancak ezberciliğinin işareti sayılırken, bunlara ilaveten veya bunlardan ayrı olarak da kendisinin birşeyler söylemesi, düşünmesi ise kendisi açısından ilimdir, bilgidir. Başkalarının görüşlerini aktarma, aktarmacılıktır. Her konuda insan, kendisine verilen aklı devreye sokmalı, onu çalıştırmalı ve mahsulünü teyakkuz ile muhatabına aktarmalıdır. Kanaatlarında tutarlı ve daha doğrularıyla karşılaşmadığı müddetçe de sebatkar olmalıdır. Kişilik böyle oluşur.

İslamın tebliği, açıklandığı gibi İslamın açıklanmasıdır. Ki İslam öncelikle *Tevhid Akidesi* üzerine kurulu bir dindir. Bu sebeple önce *Tevhidi* bilmelidir. Tevhid; Allah'tan başka Allah olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve son elçisi olduğuna, öldükten sonra dirilmeye, hesaba çekilmeye, meleklerin varlığına, cennet ve cehennemin bulunduğuna, rızka yalnızca Allah'ın kefil olduğuna, ecelin yalnızca Allah'ın takdiri ile olduğuna, gaybı yalnızca Allah'ın bildiğine ve ilaahir kesin olarak inanmayı gerektirir. İnanmak, İman etmek, emin olmak, şüphesiz hale gelmek demektir. İnsanın bir hususta şüphesizleşmesi ise yalnızca iyi araştır-

mak, gereğince tahkik etmek ve her türlü şüphesinin yok edilmesi sürecinin iyi işletilmesine bağlıdır. Zira Allah Kur'an'ın birçok ayetinde *"Ey iman edenler ve Salih Amel sahipleri!.."* buyurmaktadır. Yani 'Ey emin olanlar' diye başlamaktadır. Nelerden emin olanlar hususu ise Kur'an'da insandan amel değil, yalnızca emin olunmasının taleb edildiği ayetlerde açıklanmaktadır ki biz bazılarını yukarıda sıralamaya çalıştık. *Tevhid Akidesi* bu demektir. Tevhid Akidesi, arı-duru tutulmalı, korunmalı, üzerine herhangi bir kirlilik kondurulmamalıdır. Ki Tevhid akidesinin bozulmaması, ifsad olunmaması arı-duru korunması böyle mümkündür. Tevhid akidesinin üzerine konabilecek her türlü kirlilik ya şirki veya küfrü ifade eder. Böyle olması halinde ise Salih Amellerin herhangi bir faydası görülmez. Kendilerinden önce gelip geçenlerin her ne ki buyurmuşlarsa haktır ve doğrudur olduklarını sananların akidesi arı-duru olmaktan uzaktır. Zira gelenekseldirler. Zira kendilerine intikal eden bütün mirası herhangi bir tahkikten geçirmeden olduğu gibi kabul etmek, bir insanın yapabileceği en büyük kusurdur. Böyle olunca da mirasın eğrisini doğrusunu seçme diye birşey sözkonusu olmaz. Bu olmayınca da insan doğru-eğri demeden kendisine intikal eden mirasın tümünü savunur. Böylece yapabileceği yanlışların en büyüğünü yapmış olur. Bu sebeple akıl her devrede bulunmalı, hep işler halde bulunmalıdır ki insan okuduğu Kur'an ile kendisine intikal eden bilgilerin hangilerinin doğru, hangilerinin eğri olduklarını seçebilsin, ayıklayabilsin ve doğruları alıp, eğrilerini atabilsin. Bunu yapmak her müslümana vacibtir. Bunu yapmayan vacibi terketmiştir. Terkettiği bu vacib ise kendisine nice vacibleri terkettirir. Zira usuli bir vacibdir bu vacib.

Tebliğin ne olduğunu açıkladıktan sonra Parti konusuna değinmek istiyoruz. Parti, bilindiği gibi latince kökenli bir kelimedir. Arapça karşılığı ise *Hizb*'dir. Kur'an'da *Hizbullah* ve *Hizbuş-Şeytan* olarak kullanılmakta ve Allah'ın Partisi ve Şeytanın Partisi manalarına gelmektedir.

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Parti, yani Hizb Kur'an'da geçmektedir [...]

Parti (Siyasal Parti); ortak bir düşünce, görüş çerçevesinde birleşmiş kişilerden meydana gelen ve bir ülkenin yönetimini bu düşünce ve görüşün gerektirdiği yönde yürütmek amacıyla kurulmuş siyasi topluluğa denir. Bu düşünce ve görüşün cinsine göre de partilere demokratik partiler, komünist partiler veya İslami partiler denir. Özellikle bir Siyasi Partiye "İslami Parti" denebilmesi için gerek düşüncelerinin tümünün, gerekse görüşlerinin tümünün, kısaca düşünce ve metodunun İslami olması, yani Kur'an ve Sünnet'in gerçeklerinden oluşturulması gerekmektedir.

Bir parti kendisine İslami bir parti demekle islami bir parti olmaz. Nasıl ki Sosyalist Parti, Komünist Parti veya Demokratik Parti denilmekle sıfat olarak Parti kelimesinin başında kullanılan sıfatlar yeterli değilse! [...]

İslami bir Partinin de İslami bir Parti olabilmesi ancak tüzük ve programının Kur'an ve Sünnet'in esaslarına dayalı olması gerektiği bilinmelidir. Devletler de böyle değil midir? Örneğin Pakistan'ın anayasasında İslam Devleti diye yazılı olmasına rağmen bir İslam Devleti olmadığı, Suudi Arabistan'ın ve Yemen'in de Anayasalarında aynı şekilde yazılı olmasına rağmen İslam Devleti olmadıkları bilinen gerçeklerdir. Partiler de böyledir. Bir partinin adının İslam Partisi olması veya tüzüğünde İslam Partisi diye yazılı bulunması o partinin İslami bir parti olmasına yeterli değildir. Bir partinin adının İslam ismi taşımıyor olması da İslami bir Parti olmadığına bir kanıt olmadığı gibi. Zira bir partiye bir sıfat yakıştırabilmek, yani İslami bir parti diyesilmek için mutlaka o partinin tüzük ve programının İslami esaslardan oluşturulması gerekir. [...]

"Ortak bir düşünce ve görüş çerçevesinde birleşmiş kişilerden meydana gelen ve bir ülkenin yönetimini bu düşünce ve görüşün gerektirdiği yönde yürütmek amacıyla kurulmuş siyasi topluluk"lar, yani siyasi partiler öncelikle kedi görüş ve düşüncelerinin doğruluğuna inanan insanlardan ve bu düşünce ve görüşlerden oluşurlar. Eğer böylesi bir siyasi topluluk *(parti)* İslami düşünce ve görüşlerden oluşmuşsa, bu takdirde mevcut düzende kanuni bir yeri yok demektir. Yani olsa olsa illegal (yasa dışı) olarak olabilirler. Aksi halde varlıklarını iddia etmeleri ancak mevcut düzenle uyuşma ve uzlaşma sonucu meydana gelmiştir ki İslam böylesi bir uzlaşmaya kesinlikle karşıdır, kapalıdır. Resulullah'ın (s.a.) Mekke'de, getirdiği mesaja (çağrıya) kapalı olan mevcut düzenin kendisi ile uzlaşma teklifleri ayetle (Örneğin Kafirun Suresi) reddedilmiş, daha sonraki bir tek şarta irca edilen uyuşma tekliflerine de kulak asılmamış ve İslamın bütünüyle ve kıl kadarından bile vazgeçilmeden oluşan bir toplu sözleşme (Akabe Biatı) sonucu İslam Devleti sürgünde teşekkül ettirilmiş ve bir kaç ay içerisinde de Devletin Başkanı (Resulullah) Medine'ye giderek fiilen Devletin başkanlığını üstlenmiştir.

Bir Devletin İslam Devleti olması o devletin ancak toprakları içinde uygulanan kanunlarının tümünün Kur'an ve Sünnet'in esaslarından çıkarılan hükümlerden oluşması, diğer Devletlerle yürüttüğü

ilişkilerin (Dış işlerinin) İslamı ilâ (yüceltme) esasına göre yürütülmesi ve o ülkedeki iktidarın yalnızca Allah'a ve o ülkede yaşayan müslüman halka dayanmasını gerektirir. Bu üç vasfın kendisinde bulunmadığı devlet İslam Devleti değildir. Olsa olsa en iyiniyetli tanımlama ile "İslam Devleti Olmaya Çalışan Bir Devlet" olabilir.

Bir siyasi partinin de İslami bir siyasi parti olabilmesi ancak tüzük ve programının Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmış sağlıklı anlayışa dayanması ve o partiyi oluşturanların düşünce ve davranışlarının aynı esaslar üzerinde birleşmesi halinde mümkündür. Başkası değil. Bu Hizbin Allah'ın hizbi olması, bu partinin Allah'ın Partisi olmasının en belirgin örneğini Resullullah (s.a.) Mekke'de kendisine vahiy geldiğinden itibaren oluşturduğu (aynı zamanda siyasi) birliktelikte görmek mümkündür, ki Onun önderliğinde ve İslami fikrin (vahyin) liderliğinde oluşan bu siyasi parti, Allah'ın Partisi (İslami bir Parti) idi. Zira üzerinde bulunduğu esasların tümü Vahye dayanıyordu. Resulullah'ın Allah'ın her an düzeltmesine maruz olan uygulamalarına dayanıyordu. Bu sebeple İslami bir Parti idi.

Tebliğ ve Parti konusundaki gerçekler bunlar iken, bazıları kuru zannlarını ilim edinerek şapı, şekere karıştırarak *Parti metodu değil, tebliğ metodu* diyerek kendisinin bile anlamadığı şeyler söylemektedirler. Dikkat edilirse Tebliğ ve parti birbirlerinin alternatifi olan şeyler değildirler ki Parti Metodu değil, Tebliğ Metodu gibi şeyler söylenebilsin. Tebliğ açıklamadır. Parti ise bu açıklamayı kişisel olmaktan çıkarıp, kitlesel olarak ve örgütlü halde yapmanın yoludur. Nitekim bir ayette de "Veltekun minkum ümmetun yedûne ilel hayr-ı ve veye'mürüne bel mâ'rûfî yenhevne anil münker.." buyurularak denilmektedir ki "Sizden bir topluluk (örgütlü, görüş, düşünce ve davranışlarında birliktelik sağlamış bir organizasyon) bulunsun..." Bu organizasyonun yapacağı iş gösterilmekte ve insanların münkerden (tüm kötü şeylerden uzaklaştırılması ve hayra, yani tüm iyi şeylere) yedilmesi teşvik edilmektedir. Yani kısaca hayra çağırmak ve şerrden uzaklaştırmak için bir *Ümmet* (düşünce ve metod beraberliği bulunan bir grup, parti veya cemaat, ne denilirse denilsin burada farketmez) bulunsun. Bu uzaklaştırmanın metodu yine Kur'an'da belirlenerek deniyor ki "Sen(siz) insanlara gönderilmiş bekçi veya vekil değilsin(iz)." Yani insanlara hakk (doğru) anlatılarak, insanlar doğrulara özendirilecek, münker de açıklanarak yine insanlar bunlardan uzak durmaya özendirilecektir. Bunu yapacak olan kitle (parti veya bir başka birliktelik)nin görevi, yapacağı işin çerçevesi çizilmiş olmaktadır.

Zaten "Bir kavim (yani topluluk) nefislerindekini düzeltmedikçe, Allah o topluluğun halini düzeltmemekte"dir. Bu Allah'ın kendisi tarafından konulmuş bir kanundur ki onda bir değişiklik de göremekteyiz. Kur'an böyle söylüyor.

Şöyle veya böyle yapacağız diye aslı astarı olmayan şeylerle Allah'ın kullarını Allah'a kul olmaktan alıkoyup, kendilerine kul edenler bilmelidirler ki yaptıklarının hesabını veremeyeceklerdir. Yalnız kendilerini hak üzerine sayarak kendilerleriyle birlikte olmayanları tekfire varan suçlamalarla suçlayanlar bu yaptıklarından yarım yamalak aldıklarıyla, üzerinde hiç düşünmeden Allah'ın kullarını atalarının dinleri üzerinde tutmak için çabalayanlar, bunun için Allah'ın kullarını O'na kul olmaktan alıkoyanlar gerçekten hesabı veremeyecek olanlardır, zira gerçekten insanları okumaktan, araştırmaktan düşünmekten alıkoymaktadırlar. Bunu her yerde görmek, müşahade etmek mümkündür. Bakınız çevrenize görüvereceksiniz.

İnsanları kendilerine değil, Allah'a ve Resulü'ne çağıranlar doğruya çağırıyorlar. Zira doğru Allah ve Resulü (s.a.)'ndedir. Resulü, Allah'ın kendisine bildirdiği doğruların üzerindedir. Bütün gayretin rağmen yanılırsa Allah, Onu düzeltmektedir. Bu itibarla ey Allah'ın kulları, insanların çağrılarına kulak verirken dikkat ediniz; çağrıldığınız yer gerçekten Allah ve Resulü müdür, yoksa bazılarının kuruntuları üzerine mi çağrılıyorsunuz? Bu işin içinden sağlıklı olarak çıkabilmenin yolu ise, yani çağrıldığınız yerin neresi olduğunu bilebilmenin yolu ise kendinizin Kur'an'ı ve Resulü'nün hayatını bizzat incelemeniz, okumanız ve düşünmenizden geçmektedir. Dinlediklerinizin hangisinin sizi gerçekten neyin üzerine çağırdığını seçebilmeniz buna bağlıdır.

Kur'an'ın anladığınız dilden yazılmış olanını (Türkçelerini) okuyunuz. Tekrar tekrar okuyunuz. Peygamberin hayatını, yaptıklarını, neyi, nasıl yaptığını okuyunuz ve düşününüz. Düşünmeyince bir yere varamazsınız. Hep aldanır, aldatılır dursunuz. Düşüncelerine ipotek koyduranlar, ekonomik değerlerine ipotek koyduranlardan çok daha kötü durumdadırlar. Zira kaybedilen ekonomik değerler yeniden ele geçirilebilir ama kaybedilen akıl, kolay kolay bulunamaz. Akledenlerden olunuz, ki yaptıklarınızın hesabını Rabbiniz sizlere verdiği akla göre soracaktır. Onu iptal eder-çalıştırmazsanız bunun hesabını hiç veremezsiniz. Hiç akıl vermedikleri zaten sorumlu değillerdir. Lakin akıl verdiği halre akıllarını iptal edenler, akıllarını iptal ettirenler bu işlerinin hesabını gerçekten veremeyecek olanlardır. Unutmayınız. Sizleri yanlış yönlere sev-

kedenler kendi hesaplarını veremez durumda iken mi sizlerin de hesabınızı vereceklerdir? Hayır. Biliyorsunuz ki *Hesap Günü* herkes tek tek hesaba çekilecek ve zerre miktarı da olsa yapması gerektiği halde yapmadıklarının, yapmaması gerektiği halde yaptıklarının hesabı sorulacaktır. Hesap Gününe hazırlanmanın yurdu bu dünyadır. Ahirette kimse kimseyi kurtaramayacaktır. Kişi için ancak yaptıkları vardır orada. Defteri sağ tarafından verilenlerden olmak isteyenler Allah'ın Kitab'ı Kur'an'ı okusunlar, onu el kitabı yapsınlar ki ahirette imtihana Kur'an'dan çekileceklerdir.

Okuyunuz Kur'an'ı, bol bol okuyunuz ve ahlak edininiz. Ancak bu ahlak insanı kurtaracaktır. Terkediniz Kur'an'a uymayan davranışlarınızı, inançlarınızı. Ki akideniz arı-duru *Tevhid Akidesi* olsun. Olsun ki ahirette Tevhid üzerinde bulunan ve salih amel sahipleri olarak yargılananlardan (mağfirete mazhar olanlardan) olasınız.

Allah'ın mağfireti üzerinize olsun. Kur'an bizler için rahmettir. Bu rahmetten yararlanalım. Ellerimizden düşürmeyelim. Peygamberin hayatı ile birlikte..

İktibas, Nisan 1990

1110

TERÖR (DEHŞET)

ERCÜMEND ÖZKAN

[...] İslam, dost-düşman herkesin hissettiği, gördüğü gibi yeniden diriliyor. Bu diriliş İslamın müslümanım diyenlerde canlanması, dirilmesi manasındadır. Bizatihi İslam hiç ölmedi zaten ve hep canlı, diri olarak bulunageldi. Lakin bir fikir sistemi, bir hayat tarzı için ölü veya diri demek onun insanlar üzerindeki etkisiyle ölçülüyor. İnsanları öldüren ve insanları canlandıran durumlara göre ölü veya diri deniyor.

İslam, Adem aleyhisselam'dan beri kendini insanlara kabul ettirmek için hiçbir gün terörü düşünmemiş, gündeminde bulundurmamıştır. Kur'an'ın ifadesiyle daha başlangıçta insanlar üzerinde tazyik kullanılmamasını, zor kullanılmamasını onu kullarına gönderen Allah peygamberine hitaben: "Sen insanlar üzerine gönderilen bir bekçi ya da gözleyici değilsin" diyerek emretmiştir. Kendilerine hak iletildikten sonra kabul eden eder, etmeyen de kendisi bilir. Allah elbette sonunda hesaba çekicidir ve insanlara soracağı gibi peygamberlere de soracaktır. "Aşırılık edenleri Allah'a bırak" demesi Kur'an'ın bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymakta ve hiçbir zaman tereddüde yer bırakmamaktadır. Ayrıca "Dinde zorlama yoktur" kesin ifadesi de zorlamanın değişik dozlarıyla teröre kapı açacağının bilinmesindendir. Zaten zor, zatı itibariyle terördür. Bu bakımdan kabul veya reddedenlerin bu kabul veya redlerinde herhangi bir bahane ileri sürememeleri ve tamamen serbest iradeleri ile kabul veya redlerini izhar edebilmelerinin sonucunda sorumlu olacaklardır. Aksi halde zor altında birşeyi yapan veya ondan kaçınan kimsenin hesabı soracak olana karşı bahanesi bulunabilecektir. Allah bu bahaneyi ortadan kaldırmakta ve bahanesiz olarak konuyu netleştirmektedir. [...]

Teröre başvurmayı, ondan yararlanmayı hiç gündemine sokmayan İslam tersine teröre karşı tavır almış ve kabul edenlerini şiddet kullanmaktan menetmiş, yani terörden uzak bulunmakla emretmiş, şiddetin Allah'ın kulları üzerinde yaptığı menfi tesirlerden onları korumak istemiştir. Zira şiddet insan tabını bozan, doğasındaki hassas dengeyi altüst eden ve sonuç olarak sağlıklı bir kişilik oluşmasını engelleyen şeylerin başında gelir. İslam düzen olarak, insnların uyması halinde fıtratlarına uygun yaşamayı mümkün kılan tek düzen olarak öncelikle insan doğasının bozulmaması ve yaratıldığı doğallığı korumasına özen gösteren Rahman Yaratıcı'nın koyduğu kaidelerin adıdır. O, yarattıklarının hepsi için gerçekten merhameti fazla olan, yarattıklarına acıyan, onların rızıklarını üzerine alan, bütün aczlerinde onlardan yardımını esirgemeyendir. Bu sıfatların tabii sonucu olarak yarattıklarını görüp, gözetmekte ve yardımını esirgememektedir. Kullarına yapmayı öğütlediği şeyler bakımından bu amacı gerçekleştirici olduğu gibi, onları sakındırdığı şeyler bakımından da aynı amaca yönelik kaideler koymuştur.

İslamda yapılması yasak olan şeylerin tümü ile, yapılması emredilen, tavsiye edilen şeylerin tümünün icmali yapıldığında ortaya çıkacak/çıkan sonuç şudur: İnsanın kendisi ile barışıklığının sağlanması.. Kendisi ile barışık olan insanın çevresindeki diğer insanlarla barışık olabilmesi en mümkün hale

geliyor/gelir demektir. Kendisi ve çevresi ile barışık olan kulun, Rabbi olan Allah ile de barışıklığı gerçekten en müsait ortamını bulmuş olacaktır. İşte bu entegre barışıklık yaşanan hayatı güzel kılan gerçek olduğu gibi, ileride yaşanacak (ahiret) hayatını da güzel/aziz kılacak gerçektir. [...]

İslam herşeyin en şiddetlisinin cereyan ettiği savaşta bile bu manadaki şiddet (terör)'den kaçınmakta ve kaçındırmaktadır. Savaş, savaşılan taraf ile bilfiil öldürüşme olayıdır. Böylesi bir tarifin yadsındığı da görülmemiştir. Lakin buna rağmen karşı tarafa galebe çalabilmek, onların savaş gücünü kırabilmek için ağaç kesmek, ekin yakmak, sularını zehirlemek, öldürülen kimsenin, diğerlerine korku (dehşet) salmak için burnunu, kulağını kesmek, cesedin vücudunda aynı amaca yönelik olarak yaralar açmak veya bunu savaşılan henüz ölmeden yapmak, savaşmayan kimselere dokunmak, kadın ve çocuklara zarar vermek ve benzeri dehşet verici şeylerden sakınılması hemen herkes tarafından bilinir, yaygın bir bilgidir. Düşmana karşı korkutucu (dehşet verici) görünmeye yönelik saçın-sakalın, bıyıkların uzatılıp savaş kılıklarına bu amaçlı biçimler vermek her ne kadar savaşlarda vazgeçilmez şeyler olmuşsa da, böyle görünmek ayrıdır, fiilen yukarıda saydığımız dehşet (korku) verici şeyleri yapmak ayrı şeydir. Birincisine müsaade edilmişken, ikincisine kesinlikle müsaade edilmediği gibi yasaklanmıştır. Yasaklanan terördür. Teröre müsaade yoktur İslamda.

Olayları iyi tahlil etmek, olayın cereyan ettiği şartları iyi değerlendirmek, faillerinin durumunu ve kime karşı yapıldığını da yerli yerinde tesbit etmek sonucun sıhhatli bir şekilde belirlenmesinde çok önemlidir. Meselâ hepinizin hatırlayacağı gibi Lübnan'daki olayları hatırlayalım. Toprakları işgal edilmiş müslümanlar.. Amerikası, Fransızı, İngilteresi, Lübnan'da işgalci olarak askerleriyle bulunurken ve müslümanlara herşeyi reva görürken, içinde bulunduğu şartlarda, işgal edilmiş ülkesinde düşmana karşı müslüman ancak yapılabilecek şeyleri yapıyordu. Örneğin bir kamyona patlayıcıları dolduruyor ve kendi nefsini feda etmeyi de göze alarak düşmanın asker dolu kışlasına doğru sürüyor ve patlayıcılarla beraber havaya uçuyordu. Tabii 280 civarında düşman askerinin cesedi ile birlikte.. Bu olay lügat anlamıyla terör (dehşet verici olay) olmasına rağmen, ıstılah manası ile terör değildi. İşgal edilmiş topraklarında nöbete giden bir düşman askerini, usulüne uygun olarak öldürmek, cephaneliğini becerip havaya uçurmak elbette ki terör değildir, yani günah anlamındaki terör değildir. Sonuç olarak yine karşı tarafın üzerinde dehşet (yani korku) yaratılarak varılmak istenilen sonuçlar vardır ve yapılan işler de bu sonuçları doğurmak içindir. [...]

Müslüman (terör) dehşet salamaz, gerçekleri salar. Müslüman dehşetten medet ummaz, hakikatten medet umar. Allah ise bizzat Hakktır, hakikattir.

İktibas, Aralık 1990

İSLAMCILIK

HAYRETTİN KARAMAN

Bugünlerde "eski-yeni" bağlamında yine tartışma konusu olan İslamcılık üzerine iki yıl önce tarih ve tanımla ilgili bir girişten sonra şunları söylemiştim:

... Bana "İslamcı" dediklerinde, ister Meşrutiyet dönemindeki, ister günümüzdeki mânasında İslamcılık ile kendi dâvam ve konumum arasında bir aynılık ve âidiyet ilişkisi kuramıyorum. Ama benim de -kavramların karıştırması sakıncası biryana- İslamcılık diye adlandırabileceğim bir dâvam vardır, bu dâva şuurlu bütün Müslümanlar'ın ortak dâvasıdır ve bu tanımlamada İslamcı ile Müslüman aynı kimliktir. Bana göre İslamcı, Müslamandır, Müslüman da "düşünce ve inançtan davranışa, ferdi hayattan ictimâi hayata kadar bütün alanlarda, iliş-

ki ve eylemlerde Allah'ın irade ve rızasını gözeten, buna aykırı bir inanç, düşünce ve eylem içinde olmamayı hayatının düsturu ve gayesi edinen kimse"dir. Benim İslamcım dünyayı tanır, başka inançlar, dünya görüşleri, hayat tarzları hakkında doğru bilgi sahibi olur, ancak bunları büyütmez, kendini hiçbir alanda geri ve aşağı görmez, "iyi kötü, ileri, geri, güzel çirkin" değerlendirmelerini kendi ana kaynaklarına, değer ölçütlerine göre yapar, kendine ait değerlendirmelerde -herhangi bir alanda- geçer not alamazsa kusuru kendinde arar, telâfiyi kendi ölçütleri ve dinamikleri ile gerçekleştirmeye yönelir. İslamcı/müslüman vahye ve İslam aklına dayanır, beşeri ve tarihi katkısı olan kurum, değer

ve kuralların eskiyeni olursa bunları yine kendine ait araçlarla (tecdit ve ictihat yöntemiyle) yeniler.

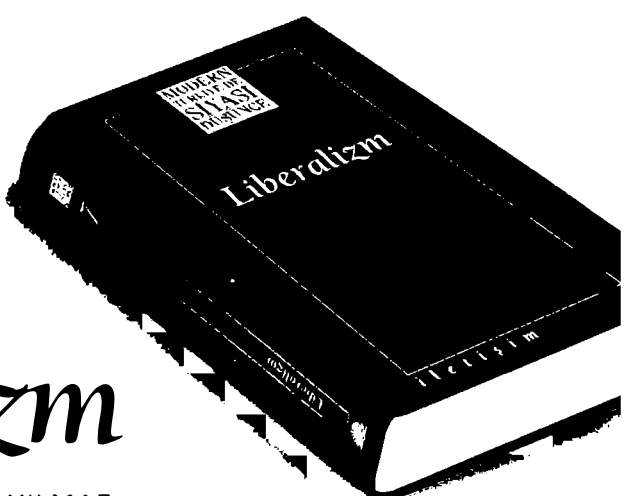
Meşrutiyet dönemi İslamcıları'nın hayatlarını araştırdığınızda onlar arasında da dini pratikleri eksik olanları görürsünüz. İslamcılık inanç, tasavvur ve şuurla ilgili olduğu için bu bakımdan eksiği olmayan İslamcılar da, dindarlık yönünden eksiklikler, kusurlar, ihmaller içinde olabiliyorlar.

Günümüze yakın zamanlarda biraz kavram değişikliğine de uğrayan İslamcılığın mensupları, temsilcileri de böyle. Bunların amelce kusurlu olanlarının kusur gerekçeleri farklı; kimi eğitim almamış, kimi yaptığı "İslamcılık" faaliyetini cihad ve en önemli/öncelikli amel olarak biliyor, diğer kusurlarını bunun örteceğini düşünüyor, kiminin de İslam anlayışı bu gibi kusurları kusur saymıyor.

Benim ilk işaretlerini almaya başladığım bir değişim ve gelişim de İslamcılık anlayışı ve uygulaması alanında gerçekleşiyor, bu değişim, İslamcılığın yaygın anlamından benim İslamcılık tanımlamama doğru oluyor. İslam ile siyaseti ve ideolojiyi aynılaştıranlar, İslam'ın siyaset ve ideolijiyi aştığını bilmeyenler şimdi bunun hatalı olduğunu anlamaya başladılar. Türkiye'de siyasetin kendi kuralları, kadroları ve söylemi ile, İslamcılığın; yani Müslüman kalma ve yaşama mücadelesinin de kendi mahiyetine ve amacına uygun kurallar, yöntemler ve kadrolarla yapılması gerektiği anlayışına doğru bir gelişmenin rüzgârını almaktayım.

Siyasal İslamcılık nisbeten yeni bir terim; İslam'ın istediklerinden (Müslümanlar'ın yükümlülüklerinden) bir kısmının, belli bir dönemin şartları içinde öne alınmasıyla ve gerçekleştirilme stratejileriyle ilgili. Bu "bir kısmı"ndan maksat da İslam'ın siyasi, sosyal, hukuki ve ekonomik talepleridir. "Bütün olmadan parça da olmaz" düşüncesinden yola çıkan (siyasal) İslamcılar, "inancın, ibadetin, eğitimin, medeniyetin olabilmesi için siyasi iktidarın da Müslümanlar'ın elinde olması gerekir" diyorlardı. Bu düşünce dün de, bugün de yanlış değildir, ancak Müslümanlar'ın bütün misyonu, siyasi iktidar şartına bağlı değildir, siyasi iktidar başkalarının elinde olduğu zaman da hem İslam, hem de Müslümanlar ve onların insanlığa rahmet olan dini temsil ve tebliğ vazifeleri devam eder. Ben buna da İslamcılık dediğim için "İslamcılık bitmez" diyorum. İslamcılığın muhtevasını yalnızca siyasi iktidar ile sınırlamak doğru değildir, hiçbir devrin İslamcısı da dâvasının sınırını böyle çizmemiştir. Dün siyasi iktidar da Müslümanlar'ın elinde olsun diye çalışanlar, bu amaçlarına ermedikleri zaman ve zeminlerde yine İslamcı olarak misyonlarını -geri kalan alanlarda, ama iktidar mücadelesinden de vazgeçmeden- sürdürüyorlardı. Bugünün Müslümanları -ki bana göre hepsi aynı zamanda İslamcıdır, işte bunların bir kısmı- yaşadığımız dünyanın şartları içinde yeni bir siyasi islamcılık çizgisi/hedefi belirlediler: Demokratik, laik, çoğulcu bir düzen içinde (bunlar Müslümanlar'ın talebi değil, verili şartlardır), başkalarının hak ve hürriyetlerine zarar vermedikçe İslâm'ı, azami ölçülerde yaşamak. Bunun içinde bütün şubeleriyle sosyal hayat da vardır.

Yeni Şafak, 23 Şubat 2003



Liberalizm

EDİTÖRLER

MUSTAFA ERDOĞAN - MURAT YILMAZ

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki belli başlı düşünce akımlarının, siyasal açılımları ve etkilerini esas alarak, analitik bir değerlendirmesini hedefliyor. Her cildin bağımsız bir kitap kimliği de taşıdığı bu dokuz ciltlik edisyonda, düşünsel yönelimler, tartışmalar/polemikler, ideolojik söylemler, üzerinde odaklaşılan izlekler, ayrıca bunların düşünsel esin kaynakları, dönemler ve akımlar boyunca etkisini hissettiren güçlü zihniyet kalıpları mercek altına alınıyor. Ayrıca politik düşünceye etkisi olan kurumlar, dergiler, düşünce insanlarının portreleri çıkartılıyor. Bazı konular/sorunlar ise, farklı akımlar bağlamında ele alınarak, değişik vecheleriyle inceleniyor. Ana akımlar, döneme damgasını vurmuş ideolojiler yanında, "marjinal" sayılan arayışları, savruluşları da göz ardı etmeden...

İslâmcılık

Türkiye'ye modern siyasal düşüncelerin ilk olarak İslâmcılık kapısından girdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan İslâmcılığın, Türkiye'de siyasal yelpazenin koordinat sisteminin ve "sağ-sol" ekseninin özgül içeriği bakımından da, bu ekseni yatay kesen kimi olguları açıklamak bakımından da özel bir önemi vardır. Elinizdeki cilt, İslâmcılığın hem modernlikle ve modern siyasal akımlarla hesaplaşması içinde, hem de kendi iç tartışmaları, arayışları açısından ortaya koyduğu düşünce birikimine ışık tutuyor. İslâmcılığın dönemleri, farklı çizgileri, ekolleri, düşünce insanları hakkında monografik çalışmaları bulabileceğiniz derlemede, İslâmcı siyasal düşüncelerin toplumsal bağlamlarına, etkilerine ve işlevlerine ilişkin analizler de yer alıyor.

İLETİŞİM 1012
MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE 6

ISBN 975-05-0253-1
9 789750 502538